

Konzeptionen des Bösen bei Philon von Alexandrien

Dissertation im Fach Judaistik

Begleitet durch Prof. Dr. René Bloch, Universität Bern
und Prof. Dr. Filip Karfik, Universität Freiburg

Eingereicht bei der
Theologischen Fakultät der Universität Bern

Monika Kneubühler
Mädergutstrasse 45
3018 Bern

Bern, 22. Juni 2016

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern



Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> oder schicken Sie einen Brief an Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons
Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung: Fragestellung, Zielsetzung, Vorgehen	1
2. Forschungsgeschichte	3
3. Philon von Alexandrien: Leben und Werk	14
4. Alexandrien: Philons Wirkungsstätte	17
4.1. Alexandrien als intellektuelle Hochburg römisch-hellenistischer Zeit	17
4.2. Diasporajudentum im polytheistischen Alexandrien	19
5. Philon der Exeget: Grundpfeiler seines Denkens	25
6. Philons Reden über das Böse: Terminologie	34
6.1. Das Wortfeld ἡ κακία	34
6.2. Sprachliche Gegensatzpaare	42
7. Philon in den Bahnen griechisch-philosophischen Denkens	46
7.1. Philons Umgang mit griechisch-philosophischem Denken	46
7.2. In platonischer Tradition	48
7.3. Aristotelische Einflüsse	63
7.4. Stoizismus in Philon	71
7.5. Gegen den Epikureismus	77
7.6. Skepsis als Grundhaltung	84
8. Philon im Kontext jüdischer Traditionen	86
8.1. Symbolik des Bösen in der biblischen Vorlage	86
8.1.1. Gott als Referenz	86
8.1.2. Der Beginn des Bösen gemäss Genesis 1-3	87
8.1.3. Die Fortpflanzung des Bösen gemäss Genesis 6-9	96
8.1.4. Von der Beständigkeit des Bösen im Verlauf biblischer Erzählungen	102
8.1.5. Akte der Vergeltung	110
8.2. Die jüdische Idee der guten und der bösen Neigung des Menschen	112
8.3. Qumran	118
9. Philonische Konzeptionen des Bösen: Kennzeichnende Merkmale	130
9.1. Philonische Ethik	130
9.1.1. Vom Sinn des Unguten und vom Zweck des Leidens	130
9.1.2. Die Notwendigkeit des Abstiegs der Seele in das Materielle	136
9.1.3. Das religionspolitische Motiv	139
9.2. Philon als Politiker	140
9.3. Gegen die Götter	147
9.4.1. Polytheismus und Monotheismus	147

9.4.2.	Die fremden Götter.....	152
9.4.3.	Der jüdische Gott	155
9.4.4.	Moses als Gott.....	158
9.4.5.	Die Götterthematik in unterschiedlichen Schriftengruppen.....	159
9.4.	Unterschiedliche Konzeptionen des Bösen in unterschiedlichen Traktaten: Unterschiedliche Adressatenkreise.....	168
9.4.1.	<i>De Opificio Mundi</i> : Das Unvollkommene im Hinblick auf die moralische Bedeutung der Zahl Sieben.....	168
9.4.2.	<i>De Vita Mosis</i> : Ausdrucksformen des Bösen im Kontext der Geschichte Israels 171	
9.4.3.	<i>In Flaccum</i> und <i>Legatio ad Gaium</i> : Das Böse im aktuellen politischen Kontext 174	
9.4.4.	<i>De Providentia</i> : Philon, der Philosoph, zur Frage der Theodizee	177
9.4.5.	<i>De Agricultura</i> , Teil 1: Von der Wichtigkeit, das Himmlische dem Irdischen vorzuziehen.....	179
9.4.6.	<i>De Agricultura</i> , Teil 2: Vom Guten und Unguten in der Wissenschaft.....	183
9.4.7.	Unterschiedliche Adressatenkreise	185
9.5.	Philons ambivalente Sicht auf das Böse macht logischen Sinn	190
10.	Zusammenfassung.....	200
11.	Literatur	203
12.	Selbständigkeitserklärung	222

1. Einführung: Fragestellung, Zielsetzung, Vorgehen

Philon von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – 50 n. Chr.), der erste bedeutende Vertreter jüdischer Philosophie, wirkte im spannungsvollen Verhältnis zwischen jüdischer Kultur und römisch-hellenistischen Denkens, wie es sich zu seiner Lebenszeit in der alexandrinischen Diaspora zeigte. Dem loyalen Juden war es ein zentrales Anliegen, die Lehren der Thora mit philosophischen Theorien zu begründen. Im Zentrum seines Gesamtwerks, das exegetische Schriften, apologetische und historische Texte sowie philosophische Abhandlungen umfasst, stehen die Fragen nach dem Wesen Gottes, Ausführungen zur Erschaffung des Universums sowie Erklärungen zur Beziehung des Menschen zu Gott.¹

Ein Thema, das die philonischen Schriften durchzieht, ist die Frage der Theodizee: Wie ist das Ungute metaphysisch zu erklären? Wie zeigt es sich in der Welt und im moralischen menschlichen Tun? Welchen Sinn haben das metaphysisch Ungute und das moralisch Böse unter Annahme des biblischen Grundsatzes, dass Gott in seiner absoluten Güte Schöpfer der Welt und des Menschen ist? In seiner Kosmogonie, Kosmologie und Anthropologie sucht Philon nach Antworten auf diese Fragen. Seine Erklärungen lassen sich nicht zu einer in sich geschlossenen logischen Theorie des Bösen zusammenfassen. Sie liefern vielmehr eine Sammlung von Konzeptionen des Bösen, die das Ungute aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten. Philon untersucht das Böse im Kosmos, der Welt und im Menschen aus zwei wesentlichen Perspektiven: Einerseits beleuchtet er es mittels Aspekten hellenistischer Philosophien, andererseits verankert er es tief in den jüdischen Traditionen. Aus der Verbindung dieser beiden grundsätzlichen Gedankenstränge geht der eigentliche Charakter philonischer Konzeptionen des Bösen hervor.

Die vorliegende Forschungsarbeit geht folgenden Fragestellungen nach: Wie sind die philonischen Konzeptionen des Bösen in den beiden gedanklichen Kontexten griechischen Denkens einerseits und den verschiedenen Richtungen der jüdischen Tradition andererseits zu verorten? Welches sind die aus dieser Zusammenführung hervorgehenden Merkmale, die die philonischen Konzeptionen des Bösen auszeichnen? Die Zielsetzung dieser Arbeit ist die umfassende Darstellung des ganzheitlichen Denken Philons, wie es hinsichtlich seiner Konzeptionen des Bösen zum Ausdruck kommt. Die Beantwortung der Fragestellungen und die Erreichung der Zielsetzung geschieht wie folgt: Ein Forschungsüberblick zeigt auf, was

¹ Vgl. Möbuss 2003; Schwartz 2009.

wissenschaftlich bislang zur Klärung der Fragestellungen beigetragen wurde. Nach einer Einführung in das Leben und Werk von Philon von Alexandrien und nach der Einbettung seines Wirkens in jüdisch-hellenistische und römische Kontexte wird auf die Hermeneutik eingegangen, die das philonische Denken massgeblich prägt. Anschliessend wendet sich die Studie der Terminologie zu, mit der Philon das Böse hauptsächlich bezeichnet: das Wortfeld des griechischen Terminus κακία und bedeutungsverwandte Termini werden untersucht. Ein erster Hauptteil der Arbeit zeigt im Anschluss daran, wie sich philonische Konzeptionen des Bösen zu den Bahnen griechischen Denkens verhalten. Ein zweiter Hauptteil der Arbeit betrachtet die philonischen Konzeptionen des Bösen im Kontext jüdischer Traditionen. Der dritte Schwerpunkt liegt auf der Herausarbeitung und Darstellung der Merkmale, die die philonischen Konzeptionen des Bösen charakterisieren.

Die Untersuchung der philonischen Konzeptionen des Bösen ist umfassend situiert, und dementsprechend breit ist das Spektrum an Literatur, das herangezogen wird. Neben spezifischer Sekundärliteratur zu Philon von Alexandrien und seinem Denken über das Wesen des Unguten sind Verweise auf weiterführende Literatur zu finden, die die Thematik in umfassenderen Kontexten beleuchten. Die philonische Primärliteratur in Altgriechisch sowie Auszüge aus der Septuaginta wurden aus dem Thesaurus Linguae Graecae importiert.² Bei den Übersetzungen von philonischen Quellentexten, die sich im Fliesstext der Dissertation befinden, handelt es sich um eigene Übersetzungsvarianten oder Übersetzungen in Anlehnung an die deutsche,³ die englische⁴ beziehungsweise französische⁵ Übersetzung der Werke Philons. Kritische Anregungen von Personen mit philologischem Fachwissen wurden bei der Gestaltung der Übersetzungen mit einbezogen. Für Übersetzungen von Stellen aus der Septuaginta wurde auf die deutsche Ausgabe zurückgegriffen.⁶ Für Abkürzungen wurde das Verzeichnis der RGG⁴ verwendet.⁷

² Vgl. TLG University of California.

³ Vgl. Cohn 1909-1964.

⁴ Vgl. Colson et al. 1929-62.

⁵ Vgl. Arnaldez et al. 1961-92.

⁶ Vgl. Kraus und Karrer 2010.

⁷ Vgl. Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG4 2007.

2. Forschungsgeschichte

Fragen nach dem Ursprung und der Sinnhaftigkeit des Unguten, nach Erscheinungsformen und Wirkungsweisen des Bösen beschäftigte jüdische Autoren der Zeit des Zweiten Tempels. Literarisch hinterliessen sie eine Vielfalt von Ansätzen, um der Problematik auf den Grund zu gehen.⁸ Mit ihren gedanklichen Beiträgen reihten sie sich ein in eine Tradition, das Böse aus spezifisch jüdischer Sicht zu betrachten.⁹ In diesem Sinne sind auch die Konzeptionen des Bösen bei Philon von Alexandrien zu verstehen. Seine Auseinandersetzungen mit Fragen der Theodizee und mit den Folgen, die diese auf seine Ausarbeitung einer Ethik hat, mögen auf den ersten Blick unsystematisch, kontrovers und problematisch erscheinen. Sie umfassen aber Ansätze, die auf ein durchdachtes System von Theorien hinweisen: das Ergebnis eines kreativen Über- und Neudenkens des Phänomens des Bösen.

In seinen Überlegungen zum Wesen des Unguten folgt Philon grundsätzlich der Logik. Er spricht vom moralischen Bösen, vom natürlichen Bösen und vom metaphysischen Bösen. Unter dem moralischen Bösen versteht Philon das menschliche Laster, unter dem natürlichen Bösen Katastrophen, körperliche Leiden oder den Tod und unter dem metaphysischen Bösen die Materie. Im philonischen Verständnis handelt es sich beim metaphysischen Bösen nicht um den Stoff, aus dem die Dinge bestehen, sondern um den eigenschaftslosen Hintergrund, vor dem sie existieren. Die Materie als die Grundform des Bösen ist also weder mit dem moralischen noch mit dem natürlichen Bösen gleichzusetzen, sondern ist ihnen übergeordnet. Das moralische Böse und das natürliche Böse sind abgeleitete zweitrangige Erscheinungen des Bösen. Dieser grundlegende innere Zusammenhang, der die drei Arten des Bösen miteinander verbindet, bedarf der Klärung: Wie sind das moralische und das natürliche Böse auf das metaphysische Böse zurückzuführen? Wie kann es sein, dass die Materie als die Grundform des Bösen aus dem absoluten Guten, das Philon mit dem einen und einzigen Schöpfergott identifiziert, stammt? Wie ist das Gute als die kosmische Macht, die nicht nur Ursprung aller Dinge ist, sondern immerwährend Gutes schafft, mit dem Unguten, das die Welt und den Mensch auszeichnet, zu verbinden? Was bedeutet dieses zwiespältige Verhältnis hinsichtlich der Möglichkeit menschlicher Selbstbestimmung und Verantwortung? Mit seinen Theorien des Bösen scheint Philon seinen eigenen Theorien der Wirklichkeit, der Entstehung und Existenz der Welt und des Menschen zu widersprechen. Es ist deshalb Aufgabe der wissenschaftlichen

⁸ Vgl. Stokes und Ryan E. 2010.

⁹ Vgl. Krochmalnik 2003, S. 13–62; Shatz 2013; Schmid 2013.

Forschung, die Kohärenz, die Stärken und Schwächen philonischer Konzeptionen des Bösen zu untersuchen. Dies ist das Ziel der vorliegenden Dissertation. Die folgende Darstellung der Forschungsgeschichte zeigt, dass dazu Vorarbeit geleistet wurde.

Bereits die frühe Philonforschung beschäftigte sich mit philonischen Konzeptionen des Bösen. Bréhier, der die philosophischen und religiösen Ideen Philons herauskristallisierte, weist 1907 darauf hin, dass bei Philon Gott als das Prinzip des Guten über kein eigenständiges Gegenprinzip des Bösen verfügt – die Schaffung des Unguten gehört zur Wirkungsmacht des ontologisch nachgeordneten Logos. Dieser schafft sowohl das Gute wie das Böse, Gott hingegen nur das Gute.¹⁰ Wolfson, dessen Publikationen der Jahre 1947/1948 zum Fundament der Philonforschung gehören, behandelt das Problem des Bösen im Rahmen der ethischen Theorie Philons. Er stellt fest, dass diesen ethischen Darlegungen entsprechend den guten Menschen nichts wirklich Böses treffen und ihm schaden kann; Ungutes wird ihm korrektiv und stärkend zur Prüfung und Bewährung zugewiesen. Böses, das ihm begegnet, hat eine bestimmte Funktion hinsichtlich der göttlichen Voraussicht, die sich um das Wohl des Einzelnen, der ganzen Menschheit und der gesamten Welt sorgt.¹¹ Was die metaphysische Grundlegung des Bösen betrifft, hält Wolfson fest, dass Philon Gott als Schöpfer von der Schaffung des Bösen trennt und somit keine Idee des Bösen – als ontologischen Gegensatz zur Idee des Guten – der Kreation der konkreten Welt vorausgehen lässt. Philon überlässt, so Wolfson, anderen Kräften die Erzeugung des Unguten, was im Besonderen im Hinblick auf die Frage nach dem Ursprung des menschlichen Bösen von Bedeutung ist.¹² Schliesslich erwähnt Wolfson, dass sich Philon bei seinen Erklärungen zum Wesen des Unguten mit dem auch im jüdischen Traditionsgut verankerten Gedanken befasst, dass es in der menschlichen Seele selbst zwei unterschiedliche Handlungsimpulse gibt, den guten und den bösen.¹³ Dragon zeigt 1975 in seinem Artikel *The Problem of Evil in Philo of Alexandria with Special Reference to the „De Providentia“* auf, dass Philon in seiner Konzeption des natürlichen Bösen in der Tendenz der stoischen Tradition folgt, in seiner Konzeption des metaphysischen und moralischen Bösen hingegen der platonischen bzw. pythagoreischen Tradition: Metaphysisch liegt die Unvollkommenheit in der Natur aller Geschöpfe, insofern sie materiell und differenziert ist, wobei der Weise in seiner Geisteshaltung durch äussere Widerwärtigkeiten nicht erschüttert werden kann. Moralisch gesehen, so Dragon, ist es gemäss *De Providentia* der menschliche

¹⁰ Vgl. Bréhier 1907, S. 99, 130.

¹¹ Vgl. Wolfson 1948, S. 272–303.

¹² Vgl. Wolfson 1948, S. 213, 272–274.

¹³ Vgl. Wolfson 1948, S. 452, 230–231, 270, 279, 288–290.

freie Wille, der sich der göttlichen Vorsehung widersetzt und damit das Böse schafft. Dragon arbeitet hauptsächlich die Einbezüge philosophischer Momente heraus, erwähnt aber, dass die philonische Vorstellung des Bösen offensichtlich jüdische Aspekte aufweist und letztendlich eigenen Charakter besitzt. Dragons Arbeit ist im Hinblick auf die vorliegende Forschung wertvoll. Sie zeigt auf, dass Philon unterschiedliche hellenistisch-philosophische Konzepte aufgreift und zu eigenen Konzeptionen des Bösen umdeutet. Die Aussagekraft der Studie ist begrenzt, da sie sich hauptsächlich auf das ausgesprochen philosophisch ausgerichtete Werk *De Providentia* bezieht und biblische Bezüge weitgehend ausser Acht lässt. Die Analysen von Bréhier, Wolfson und Dragon, als Arbeiten von Vertretern der früheren Forschung zum Wesen des Bösen bei Philon, sind aufzunehmen und vor dem Hintergrund neuerer Untersuchungen zu überdenken.

Ein bedeutender Teil der neueren wissenschaftlichen Literatur, die sich mit der Klärung der Frage nach dem philonischen Verständnis des Bösen befasst, erschien in Form von zusammenfassenden Artikeln in Lexika, als Teile von einführenden Werken zu Philon, als gesonderte Abschnitte oder als Kapitel von thematisch weiter greifenden Aufsätzen sowie allgemein integriert in Abhandlungen, die sich mit inhaltlich nahestehenden Fragestellungen befassen. Ausgesprochen wenige Studien sind vorhanden, die sich in erster Priorität mit der Erklärung des philonischen Verständnisses des Bösen befassen. Monografien fehlten bisher.

So kommt Grundmann im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* in seinem knappen Absatz zum Schluss, dass sich Philon im Wesentlichen auf hellenistisches Denken ausrichtet, wenn er Gott die Schaffung alles Unguten abspricht, dennoch aber eigene religiöse und ethische Akzente setzt. Grundmann stellt fest, dass bei Philon das Böse kein eigentliches metaphysisches Prinzip ist, sondern eine Kraft, die innerhalb der Welt wirkt. Er beleuchtet seine Forschungsergebnisse hauptsächlich im Rahmen der philonischen Seelenlehre – ein Ansatz, der zur gesamtheitlichen Erklärung des Phänomens des Bösen bei Philon zu kurz greift.¹⁴ Leaman widmet Philon in seiner Monografie *Evil and Suffering in Jewish Philosophy* ein Kapitel und untersucht im Besonderen dessen philosophische Sicht auf das Wesen des Bösen. Im Zusammenhang mit der philonischen Konzeption der Vorsehung folgert er, dass der Mensch letztendlich keine Einsicht in das Göttliche und dessen Ratschluss besitzt, da gemäss Philon die menschliche und die göttliche Perspektive ontologisch getrennt sind.¹⁵ In seiner Einführung zu

¹⁴ Vgl. Grundmann 1990.

¹⁵ Vgl. Leaman 1995, S. 33–48.

Philon thematisiert Kaiser das Problem des Bösen bei Philon ebenfalls im eingeschränkten Rahmen der philonischen Konzeption der göttlichen Vorsehung. Er schliesst, dass das Böse demnach zwar nicht auf Gott zurückzuführen ist, dass es aber unter dessen Kontrolle steht, indem es im Sinne eines gütigen Wohlwollens für den Menschen einen Zweck hat.¹⁶

Calabi streicht in ihrem einführenden Werk zu Philon heraus, dass der Anfang des moralisch Verwerflichen die Selbstliebe ist, die das Böse schlechthin darstellt. Die Selbstliebe steht im Gegensatz zur Tugend, der Gottesliebe als solche, die in den Patriarchen verkörpert wird.¹⁷ Hadas-Lebel thematisiert in ihrer Darstellung der Gedankenwelt Philons das Problem des Bösen, indem sie anhand der biblischen Figuren Kain und Abel aufzeigt, wie Philon die Kräfte des Bösen in die Seele des Menschen selbst hineinlegt. Das Ungute wirkt gemäss Philon nicht als externe Macht auf den Menschen, sondern geht als ewige Möglichkeit von der Seele des Menschen selbst aus. In seiner Bezogenheit auf das eigene Ich – personifiziert durch Kain – schadet der Mensch sich selbst, da er sich der Göttlichkeit entzieht.¹⁸ Auf Kain als Typus des Bösen verweisen ebenfalls die Beiträge von Najman¹⁹ und Byron,²⁰ zwei Studien, die sich explizit mit der Interpretation von Kain und Abel befassen. Borgen zeigt, dass Philon ausgewählte biblische Persönlichkeiten als Verkörperungen essentiell untugendhafter menschlicher Dispositionen deklariert.²¹

In seiner Einleitung zur Übersetzung und Kommentierung des Traktates *De Opificio Mundi* erwähnt Runia als eines der Hauptthemen die Thematisierung von Gut und Böse. Es ist für Philon ein Dogma, bestätigt Runia, dass Gott für das Böse nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann, obwohl der Mensch offensichtlich mit der Anlage zum Guten und zum Bösen ausgestattet ist. Das Böse, das bei Philon besondere Gewichtung erhält, ist der moralische Fall des Menschen. Wenn Gott als Konsequenz strafend eingreift, tut er dies im Sinne erzieherischer Massnahmen.²² Exemplarisch deckt Geljon in seiner Einführung, Übersetzung und Kommentierung von *De Agricultura* auf, wie Philon die körperliche Leidenschaft bzw. die Lust als das allgemein grösste aller moralischen Übel darstellt, das es mittels Selbstbeherrschung zu kontrollieren gilt.²³ Van der Horst verweist im Rahmen seines Kommentars zu *In Flaccum* auf

¹⁶ Vgl. Kaiser 2015, S. 248.

¹⁷ Vgl. Calabi 2013, S. 154.

¹⁸ Vgl. Hadas-Lebel und Fréchet 2012, S. 132–133.

¹⁹ Vgl. Najman 2003a.

²⁰ Vgl. Byron 2011.

²¹ Vgl. Borgen 2014, S. 84.

²² Vgl. Runia 2001, S. 23–24.

²³ Vgl. Geljon und Runia 2013, S. 186.

das Böse innerhalb des zeitgenössischen sozialpolitischen Kontextes, das in Form von Feinden auftritt, die das Volk des jüdischen Gottes bedrängen. Er verdeutlicht den Stellenwert der Gerechtigkeit und der göttlichen Vorsehung hinsichtlich der Vergeltung des Bösen des Menschen, das in der Missachtung des göttlichen Willens besteht.²⁴ Das Böse im Zusammenhang mit der Bestrafung thematisiert explizit Mendelson.²⁵

Im Zusammenhang mit der philonischen Interpretation des babylonischen Turms unterstreicht Sherman die zeitunabhängige Bedeutung, die Philon biblischen Erzählungen gibt. Philon bezieht sich zwar in fundamentaler Weise auf die schriftliche Vorlage des biblischen Textes, deutet sie jedoch als Botschaft, die immerwährende Aussagekraft besitzt: Der babylonische Turm symbolisiert den wiederkehrenden moralischen Fall der menschlichen Seele, die sich in ihrer Aufwärtsbewegung zum Guten befindet.²⁶

Angesichts der frühesten Interpretationen von Adam und Eva kommt Collins zum Schluss, dass Philon die Sünde in ihrer Konsequenz mit dem Tod der Seele gleichsetzt, der als Gegensatz zum körperlichen Tod steht, der uns alle erwartet.²⁷ Baudry untersucht in weiterem Zusammenhang die Herkunft der Vorstellung der Erbsünde und verweist im Hinblick auf Philon auf die Ambivalenz und die fehlende Kohärenz, die in seinen Schriften als Resultat seiner griechisch-philosophischen und jüdisch-theologischen Synthese festzustellen ist.²⁸ Die Interpretation der philonischen Auslegung der biblischen Schlange ist Thema von verschiedenen anderen Aufsätzen. Dass die Schlange des biblischen Paradiesgartens für Philon grundsätzlich als Symbol der Leidenschaft, als das moralisch Böse per se, auftaucht, ist offensichtlich. Calabi verweist auf die Zwiespältigkeit, mit der Philon die Schlange interpretiert. Sorgfältig grenzt sie die Bedeutung, die Philon der Schlange des Gartens Eden gibt, die für Gesetzüberschreitung und Exzess steht, von Interpretationen des Schlangentieres ab, die sich auf andere biblische Erzählungen beziehen und positiv belegt sind.²⁹ Booth verdeutlicht in seiner differenzierten Studie einsichtig, wie Philon das Bild der biblischen Schlange mit Elementen epikureischer Philosophie verbindet.³⁰ Dass Philon das Böse unmittelbar mit epikureischer Tradition identifiziert, zeigt auch Ranoccia. Kompetent verdeutlicht sie in ihrer philosophischen Studie, dass Philon im Epikureismus – bzw. in seinen

²⁴ Vgl. Horst, Pieter Willem van der 2003, S. 16–17.

²⁵ Vgl. Mendelson 1997.

²⁶ Vgl. Sherman 2013.

²⁷ Vgl. Collins 2004, S. 297.

²⁸ Vgl. Baudry 2000, S. 113–135.

²⁹ Vgl. Calabi 2008, S. 127–152.

³⁰ Vgl. Booth 1994.

Interpretationen dieser philosophischen Richtung – die essentiellen Züge des absolut Bösen findet. Polemisch stellt Philon Moses als Verkünder der gegenteiligen Philosophie der Person Epikur gegenüber, denn kein anderes philosophisches System stand seiner Vorstellung des moralisch Guten so konträr entgegen wie jenes der Epikureer.³¹ Auf die Problematik der Heranziehung platonisch-pythagoreischer Elemente zur Untermauerung seiner Konzeptionen des Bösen verweisen indessen Lévy,³² Otto,³³ und Petit.³⁴ Im Weiteren geben die Arbeiten von Kooten³⁵ und Wyss³⁶ Aufschluss darüber, dass Philon selbst im philosophischen Diskurs seiner Zeit den Prototypen des moralisch unguten Menschen ausmacht: Die Sophisten sind für Philon Beispiele falscher Philosophen.

Von biblischer Perspektive ausgehend, untersucht Wright die philonische Interpretation von Genesis 6.1-4 und kommt zum Schluss, dass Philon seine Anthropologie eng mit seiner Angelologie verknüpft. Unter den Giganten, den bösen Engeln, versteht er jene Gruppe von verdorbenen Menschenseelen, die den irdischen Lüsten verfallen sind.³⁷ Dillon, der *De Gigantibus* untersucht, stellt hinsichtlich der philonischen Lehre der Engel ebenfalls fest, dass mit den biblischen Giganten nicht böse Dämonen gemeint sind, die in der Welt existieren, sondern vielmehr, im allegorischen Sinn gedeutet, verkörperte menschliche Seelen, die in unterschiedlichen Graden dem Fleischlichen verfallen sind.³⁸ Auch Philonenko widmet sich der Untersuchung der philonischen Vorstellung von bösen Geistern und verweist auf die beiden antagonistischen Kräfte, die gemäss Philon der menschlichen Seele naturgemäss innewohnen.³⁹ Stuckenbruck, der sich mit der Deutung von Genesis 6.1-4 in literarischen Zeugnissen beschäftigt, die Philon vorausgingen,⁴⁰ kommt zum Schluss, dass die ethischen Interpretationen des Buches der Wächterengel zwar im Hinblick auf den jeweiligen soziopolitischen Kontext relational sind, jedoch stets den Gehorsam und damit die Loyalität zum Gott Israels bekräftigen. Sie wollen im Grunde davon überzeugen, dass der Gott Israels zu allen Zeiten über die politisch aktuellen Mächte – besonders, wenn sie als feindliche Kräfte wirken – siegreich zu herrschen vermag.⁴¹ Wilson behandelt die Thematik der Misanthropie, interpretiert als eine spezifische

³¹ Vgl. Ranocchia 2008.

³² Vgl. Lévy 2007.

³³ Vgl. Otto 2013.

³⁴ Vgl. Petit 1998.

³⁵ Vgl. van Kooten 2008, S. 228–244.

³⁶ Vgl. Wyss 2012, S. 898.

³⁷ Vgl. Wright 2005, S. 191–219.

³⁸ Vgl. Dillon 1983b.

³⁹ Vgl. Philonenko 1986.

⁴⁰ Vgl. Stuckenbruck 2014, 2004.

⁴¹ Vgl. Stuckenbruck 2014, S. 175.

Form des Bösen. Den Vorwurf der Misanthropie, der von paganer Seite an die Juden gerichtet wurde, nützt Philon als apologetisches Moment, um zu bezeugen, dass in Wirklichkeit die Philanthropie – als Gegensatz zur Misanthropie – die Grundlegung der mosaischen Gesetzgebung ist.⁴²

In seiner Untersuchung zur Darstellung und zur Beziehung von Unreinheit und Sünde in der Literatur des antiken Judentums stellt Klawans fest, dass Philon in Abhebung von anderen Autoren deutlich zwischen ritueller und moralischer Unreinheit unterscheidet. Körperliche Unreinheit verbindet er aber allegorisch mit moralischer Unreinheit, die von der Sünde ausgeht und die Seele betrifft.⁴³

Loader zeigt in seiner gründlichen und umfassenden Studie, dass Philon Körperlichkeit im Sinne von menschlicher Sexualität als wesentlichen Ausdruck des Bösen darstellt. Anhand unterschiedlicher literarischer Kontexte der philonischen Werke verweist er aber auf die Tatsache, dass Philon der Geschlechtlichkeit ambivalent gegenübersteht. Neben moralisch negativ belegter Sexualität spricht er von positiver oder neutraler Sexualität, die von Gott vorgesehen bzw. naturgemäss ist.⁴⁴ Ausgewählte Aspekte der philonischen Ethik der Geschlechtlichkeit diskutiert auch Francis. Er interpretiert sie im problematischen Zusammenhang mit Sünde, die auf Absichtlichkeit beruht.⁴⁵ Körperlichkeit als Ursprung des Bösen verbindet Philon besonders mit Themen, die Ägypten betreffen. In ihrer detaillierten und aussagekräftigen Monografie zur philonischen Darstellungsweise von Ägypten stellt Pearce demnach fest, dass Philon das Ägyptische einerseits in seinem eigenen zeitgenössischen Kontext feststellt und andererseits rückblickend auf vergangene Zeiten, wie er sie in der biblischen Vorlage beschrieben findet, analysiert. Ägypten, die Ägypter und das Ägyptische verkörpern in erster Linie den Gegensatz zum exzellent Guten, das in Moses und den Hebräern bzw. Israel ersten Ausdruck findet. Ägypten symbolisiert den Atheismus par excellence, denn verglichen mit allen moralischen Unzulänglichkeiten, die einzelne Weltreligionen aufweisen, verurteilt Philon die ägyptische Religion als die Schlimmste.⁴⁶ Philon interpretiert den Auszug Israels aus Ägypten, wie er ihn im biblischen Exodus aufgezeichnet findet, allegorisch im Sinne der seelischen Distanzierung von den Bereichen der moralisch unguten Körperlichkeit, wie Bloch feststellt. In seiner allegorischen Leseart findet Philon einerseits das geeignete Mittel,

⁴² Vgl. Wilson 2011, S. 26-27, 312-313.

⁴³ Vgl. Klawans 2000, S. 64–66.

⁴⁴ Vgl. Loader 2011, S. 2–258.

⁴⁵ Vgl. Francis 2015.

⁴⁶ Vgl. Pearce 2007.

bestimmte wesenhafte Züge des Ägyptischen von der biblischen Schilderung zu abstrahieren und als das moralisch Verwerfliche darzustellen. Andererseits erlaubt sie ihm, Ägypten und bestimmte kulturelle Aspekte davon trotzdem positiv zu betrachten: In vielerlei Hinsicht bejaht Philon – als Diasporajude Alexandriens – seinen biografischen Rahmen.⁴⁷

Aus metaphysischer, kosmologischer und anthropologischer Sicht analysiert Anderson das philonische Verständnis des Bösen. Er untersucht die Perspektiven, aus denen Philon die körperliche Welt betrachtet und die Ambivalenz, mit der er sie beurteilt. Es finden sich positive, negative sowie neutrale Wertungen der Welt bzw. der Materie. Gemäss Anderson sind die philonischen Sichten auf das Körperliche multiperspektivisch zu deuten. Wenn sich Philon auf den unwandelbaren, moralisch übergeordneten himmlischen Bereich des kosmischen Schöpferwerkes konzentriert, fällt seine Bewertung in der Tendenz positiv aus. Fokussiert er hingegen auf die Unstetigkeit des sublunaren Bereiches, dem er die Existenz des Bösen zuschreibt, urteilt er negativ. Vom Endziel menschlicher Entwicklung her betrachtet, das in der grösstmöglichen Angleichung an das Wesen des einen und guten Gottes besteht, ist dieser Raum unterhalb des Himmels der moralisch unvollkommene Bereich. Jene Menschen, die den ethisch zu bevorzugenden Weg der seelischen Vervollkommenung mittels philosophisch-allegorischer Interpretation der Bibel wählen, bewerten die körperliche Welt in der Folge hauptsächlich negativ. Die sinnliche Welt hat aber insofern positiven Wert, als dass sie für jene Menschen, die das Abbild Gottes in der Natur der Welt suchen und nachahmen, den indirekten Weg zur Gotteserkenntnis darstellt.⁴⁸ Lévy beleuchtet die Existenz des moralisch Bösen ebenfalls im grundlegenden Zusammenhang von philonischer Kosmologie und Anthropologie. Der Mensch schafft das Böse nicht, sondern er tut es aufgrund seiner Freiheit zum Bösen. Indem er einerseits am göttlichen Logos Anteil hat und andererseits körperliche Existenzweise aufweist, ist der Mensch zur Freiheit und damit zur Möglichkeit des Bösen verdammt.⁴⁹ Radice integriert die Thematik des Bösen bei Philon in seinen Artikel *Philo's Theology and Theory of Creation*. Er bekräftigt das philonische Dogma der absoluten Güte Gottes, das den Notstand mit sich bringt, die Ursache des Bösen zu erklären. Aus theologischer Perspektive, so stellt Radice fest, hat der philonische Gott sowohl die Potenz, beides zu bewerkstelligen, das ethisch Gute wie das ethisch Böse. Seiner Intention gemäss aber verursacht er niemals das Böse. Bei Philon finden wir in diesem Zusammenhang den platonischen Gedanken, dass einzig das Gute

⁴⁷ Vgl. Bloch 2015.

⁴⁸ Vgl. Anderson 2011.

⁴⁹ Vgl. Lévy 1998, S. 257–263.

das wahre Sein ist.⁵⁰ Reydams-Schils zeigt, dass in die philonische Ethik zudem stoische Konzepte in charakterstiftender Weise einfließen.⁵¹

Eine geringe Anzahl wissenschaftlicher Arbeiten beschäftigt sich explizit mit der Erforschung philonischer Konzeptionen des Bösen, indem sie entsprechende Fragestellungen zum Zentrum der Untersuchung machen.

So stellt Runia in seinem 2003 erschienenen Artikel *Theodicy in Philo of Alexandria* fest, dass Philon fundamental zwischen physischem und moralischem Bösen unterscheidet. Er verdeutlicht, dass Philon auf seiner Suche nach dem Ursprung des Bösen aufgrund seiner jüdisch-monotheistischen Ausrichtung Gott nur das Gute zuspricht. Philosophisch argumentiert Philon, dass die Existenz des Bösen im Sinne des alles umfassenden Guten notwendig ist, dass scheinbares Übel als indirekte erzieherisch-korrektive Massnahme des gütig vorausschauenden Gottes zu erklären ist und dass das Wesen göttlichen Wirkens in seiner letztlichen Intention der menschlichen Erkenntnis verschlossen bleibt. Der Mensch hat den freien Willen und trägt damit die Verantwortung für seine moralisch unguten Handlungen. Dass Philon den jüdischen Gott als erzieherischen Gott darstellt, gehört zur Charakteristik seiner Ethik. Runia zeigt im Besonderen, wie Philon als Philosoph denkt und argumentiert, und wie er zu Zwecken seiner biblischen Exegese griechisches Denken in eigentümlicher Weise heranzieht. Die Würdigung von Philon als Juden und minutiösen Kenner des Pentateuch sowie die Darstellung der vielfältigen philonischen Konzeptionen des Bösen in ihren direkten Verknüpfungen mit den biblischen Erzählungen kommen bei Runia zu kurz.⁵²

Winston verbindet in seinem Artikel *Theodicy and the Creation of Man in Philo of Alexandria* kosmologische Aspekte philonischer Konzeptionen des Bösen mit anthropologischen Aspekten. Letztere vertieft er in seiner Studie, indem er die philonischen Konzeptionen des Bösen im Wesentlichen aus der Sicht philonischer Psychologie analysiert. Er betont deren Verwurzelung in unterschiedlichen Konzeptionen griechischen Denkens. Der Beitrag von Winston setzt moralisch-philosophische Akzente und zeigt Philon als kreativen Darsteller der Wesenhaftigkeit des Bösen.⁵³

⁵⁰ Vgl. Radice 2009.

⁵¹ Vgl. Reydams-Schils 2008.

⁵² Vgl. Runia 2003.

⁵³ Vgl. Winston 1986.

Folker Siegert befasst sich in seinem 2013 publizierten Tagungsbeitrag *Die theoretische Bewältigung des Bösen bei Philon* mit der Thematik der vorliegenden Forschung. Er hält fest, dass Philon den Ursprung des Bösen dort ansetzt, wo sich der absolut gute Schöpfergott der Schaffung von Kosmos und Mensch zu widmen beginnt. Seinem Logos überlässt er die Schaffung des Guten wie dessen Gegenteil. Siegert verweist auf die strafende Kraft Gottes, die Ungutes herbeiführen kann. Ebenso thematisiert er die seit Pythagoras mit Unvollkommenheit in Verbindung gebrachte Dyade, die der Vielgestaltigkeit der kreierten Welt in ihrer Begrenztheit zugrunde liegt. Was eine mögliche, platonisch gedeutete Gleichsetzung der Materie mit der Ursache des Bösen angeht, betont Siegert, dass bei Philon die Materie vor Schöpfungsbeginn inaktiven Charakter besitzt und demnach als erster Verursacher des Unguten ausser Betracht fällt. Erst nach der Umgestaltung der anfänglich ungeordneten Materie in die materielle, geschaffene Welt verknüpft Philon das Körperliche mit dem Bösen. In Bezug auf das moralische Verhalten des Menschen verweist Siegert auf den besonderen Stellenwert der Vorsätzlichkeit: Der Mensch besitzt gemäss Philon moralische Verantwortung, da er sowohl vom Guten als auch vom Bösen Kenntnis hat und absichtlich handeln kann. Siegert hält zusammenfassend fest, dass Philon die biblisch ungelöste Spannung zwischen dem Monismus der guten Schöpfung und dem Dualismus des zum Guten wie auch zum Bösen neigenden Menschen nicht aufzuheben vermag.⁵⁴

Wir haben gesehen: Seit den Anfängen der Philonforschung beschäftigt sich die Wissenschaft mit der Untersuchung des philonischen Verständnisses des Bösen. Entsprechende Forschungen unterscheiden sich in ihrem Umfang, in der Gründlichkeit und Aussagekraft erheblich. Die Perspektiven, aus denen die Fragestellung beleuchtet wurde, sind ausgesprochen vielfältig, und die Antworten darauf verweisen auf bestimmte Aspekte philonischen Denkens. Die Zugangsweisen zum philonischen Verständnis des Bösen fallen auseinander: In der Tendenz wird der Schwerpunkt auf eine philosophische oder auf eine jüdisch-biblischen Perspektive gesetzt und nicht auf die Verbindung der beiden Sichtweisen. Die erforschten Konzeptionen werden zudem im Allgemeinen kaum oder zu knapp im Kontext der gegebenen historischen und sozialpolitischen Umstände analysiert.

Die aufgeführten Forschungsarbeiten widerspiegeln in ihrer Gesamtheit jedoch, was wir in den Werken Philons selbst feststellen: Philonisches Denken über das Böse ist multiperspektivisch. Philon untersucht das Phänomen thematisch und methodisch von unterschiedlichen Seiten mit

⁵⁴ Vgl. Siegert 2014.

dem Anspruch, diese Blickrichtungen zu verbinden und es in seiner Ganzheit bestmöglich zu begreifen. In diesem Sinne leistet die vorliegende Untersuchung einen eigenen Beitrag zur bestehenden Forschung. Im Rahmen einer Monografie gibt sie einen neuen Einblick in das Gesamtphänomen des Unguten bei Philon: Eingebettet in den historischen und sozialpolitischen Kontext zeigt sie die charakteristische Vielfältigkeit philonischer Vorstellungen über das Böse in ihren philosophischen und jüdisch-biblischen Zusammenhängen auf. Die vorliegende Studie präsentiert also eine verstehende Schau über das ganzheitliche Forschen Philons, wie es hinsichtlich seiner Konzeptionen des Bösen exemplarisch zum Ausdruck kommt.

3. Philon von Alexandrien: Leben und Werk

Philon von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – 50 n. Chr.) wirkte im Spannungsfeld jüdischer Kultur und römisch-griechischen Denkens, wie es sich in der alexandrinischen Diaspora zu seiner Zeit manifestierte. Dem Judentum verpflichtet, war es sein Kernanliegen, die Lehren der Tora mithilfe philosophischer Theorien zu deuten. Im Zentrum seines Gesamtwerks stehen die Fragen nach dem Wesen Gottes und der Erschaffung des Universums sowie Erläuterungen zur Beziehung des Menschen zu Gott. Sein Wirken wird in der Forschung unterschiedlich eingeschätzt. Die aktuellen wissenschaftlichen Kenntnisse zeigen, dass Philon weder als isolierter Denker ausschliesslich innerhalb enger geschlossener Kreise tätig war, noch dass seine Schriften solch prägenden Einfluss auf die Nachwelt ausübten, dass sie das westliche Denken grundlegend beeinflusst hätten. Seine Wirkung ist zwischen diesen beiden Extremen anzusetzen: Das Werk Philons ist das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit zeitgenössischen jüdischen und paganen Geistesrichtungen, ausgerichtet auf verschiedene Adressatenkreise. In diesem Sinne gilt Philon als zentraler Vertreter jüdisch-hellenistischer alexandrinischer Literatur, der einen Einblick in die bedeutenden philosophischen Systeme seiner Zeit vermittelt und die biblische und die römisch-hellenistische Tradition zu verbinden suchte. Mit der Fülle und Vielfältigkeit seiner Werke interessiert er heutzutage Wissenschaftsbereiche, die sich mit Studien zum antiken Judentum, zur antiken Philosophie und Geschichte, zur klassischen Philologie, zur Patristik, zum neuen Testament sowie zum Gnostizismus beschäftigen.⁵⁵

Zur Person und zum Leben Philons ist wenig bekannt. Er selbst spricht selten von sich. Aus den spärlichen Zeilen lässt sich schliessen, dass er sich in jungen Jahren in sozialer Abgeschiedenheit in erster Linie philosophischen Studien widmete. In vorgerücktem Alter veranlassten ihn politische Ereignisse, zum Wohl der jüdischen Gemeinde Alexandriens tätig zu werden und in führender Position mit einer Gruppe alexandrinischer Juden um 38/39 n. Chr. bei Gaius Caligula in Rom vorzusprechen.⁵⁶ Im Zusammenhang mit den antijüdischen Gewalttaten, die sich damals in Alexandrien ereigneten, suchte man beim römischen Kaiser Schutz. Josephus bezeichnet Philon in dieser Funktion als Führer der jüdischen Delegation und beschreibt ihn als geschätzten Mann mit beachtlichen philosophischen Kenntnissen.⁵⁷ Kaum zusätzlichen Aufschluss über den Charakter und die Biographie Philons geben die wenigen

⁵⁵ Vgl. Möbuss 2003; Runia 2011b; Sterling 2013; Seland 2014c.

⁵⁶ Vgl. Philo spec. III 1-5; Philo legat. 182.

⁵⁷ Vgl. Flav.Jos.Ant. 18.259-60.

Zeilen, die frühe christliche Kirchenväter, die Teile der Werke Philons in ihr Denken aufnahmen, ihm widmeten.⁵⁸ Was seine familiären Verhältnisse angeht, kann aus anderen Quellen indirekt geschlossen werden, dass er einer gebildeten, begüterten und bekannten Familie Alexandriens entstammte. Sein Bruder Alexander und besonders sein Neffe Tiberius Julius Alexander waren einflussreiche Männer in Alexandrien. Dieser familiäre Kontext deutet auf die Möglichkeit, dass Philon während seiner unterschiedlichen Lebensphasen trotz tendenzieller Zurückgezogenheit regen Zugang zu bedeutenden Bildungsinstitutionen hatte und dass ausgesuchte Lehrer ihn sowohl in pagane als auch in jüdische Traditionsgüter einführten. Er kannte die gesellschaftlichen Betriebsamkeiten seiner paganen Umwelt und pflegte politische Kontakte zu wichtigen römischen Kreisen. Verbindungen mit Angehörigen der herodianischen Dynastie Judäas sind dabei nicht auszuschliessen. Damit ist davon auszugehen, dass Philon neben seinen theoretischen exegetisch-philosophischen Leistungen auch mit erfolgreichen lebenspraktischen Tätigkeiten, zumindest innerhalb des jüdisch-alexandrinischen Kontextes, aufwarten kann.⁵⁹

Das Schriftenwerk von Philon von Alexandria ist der Nachwelt zu einem beachtlichen Teil erhalten geblieben. War der gemeinsame Ausgangspunkt des Schaffens jüdisch-hellenistischer Autoren die Septuaginta, kannte sich Philon zudem im römisch-hellenistischen Denken aus und wusste um zeitgenössische Varianten biblischer Exegese. Philon verstand sich als Philosoph, Wissenschaftler, Lehrer, Politiker und als Vertreter und Verteidiger jüdischer Tradition. Der uns vorliegende philonische Schriftenkorpus wird in drei Gruppen unterteilt: die exegetischen Werke, die historisch-politischen Traktate sowie die philosophischen Abhandlungen. Die exegetischen Werke umfassen die Quaestiones, den Allegorischen Kommentar und die Gesetzesauslegung. Die Quaestiones enthalten wörtliche wie allegorische Erklärungen biblischer Verse aus Genesis und Exodus. Der Allegorische Kommentar behandelt das Buch Genesis in differenzierterer Weise als die Quaestiones; im Zentrum steht die Ergründung der allegorischen Bedeutung von Bibelversen. Die Gesetzesauslegung stellt den Pentateuch thematisch ausgerichtet und überblicksartig vor. In den historisch-politischen Werken wiederum kommen apologetische Aspekte zur Geltung: Das Judentum und das jüdische Volk werden angesichts gesellschaftspolitischer Missstände verteidigt. Die philosophischen Abhandlungen sind explizit den Problemen der zeitgenössischen griechischen Philosophie

⁵⁸ Vgl. Runia 1993a, S. 3–7.

⁵⁹ Eine vertiefte Einführung in die Person und das Leben von Philon von Alexandria, in sein kontextuelles Wirken und in die Bedeutsamkeit seines Denkens findet sich in Schwartz 2009; Hadas-Lebel 2012; Calabi 2013; Seland 2014b; Kaiser 2015.

gewidmet, Hinweise auf spezifisch jüdisches Gedankengut sind hier kaum zu finden. Verweise von Philon selbst und existierende Fragmente deuten darauf hin, dass Philon neben den erhaltenen Werken weitere Traktate verfasst hat. Die chronologische Einordnung der philonischen Schriften gibt zu Kontroversen Anlass, einzig die historischen Werke *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* können, der beschriebenen politischen Lage entsprechend, auf das Ende der Lebenszeit Philons datiert werden. In erster Linie waren es christliche Denker, die den philonischen Schriftenkorpus übermittelten.⁶⁰

Drei Gruppen mögen die philonischen Schriften gelesen haben: Jüdische Leser, christliche Leser und pagane Leser.⁶¹ In ihren unterschiedlichen Genres waren die Traktate offensichtlich an unterschiedliche Adressatenkreise gerichtet, in erster Linie jedoch an ein jüdisches Publikum, da sich die Inhalte der meisten Werke auf Interpretationen der Tora beziehen. Die davon klar zu unterscheidenden philosophisch ausgerichteten Schriften waren möglicherweise für jüdische oder pagane alexandrinische Studenten- oder Kollegenkreise akademischen Niveaus gedacht oder dienten für den Eigengebrauch innerhalb einer privaten Schule. Nicht auszuschliessen ist, dass die späteren historischen und apologetischen Werke neben jüdisch-alexandrinischen auch römisch-hellenistische Adressaten im Fokus haben.⁶²

Die Werke von Philon verweisen daraufhin, dass er während seiner Schaffenszeit einen Prozess des Suchens und der Entwicklung durchlief: Seine Auseinandersetzungen mit Themen und Antworten unterscheiden sich. Auch die Frage, für wen Philon seine Werke geschrieben hat, ist von grossem Interesse, denn was die philonischen Konzeptionen des Bösen – der Gegenstand der vorliegenden Forschung – angeht, so variieren sie innerhalb der einzelnen Schriftengruppen.

⁶⁰ Vgl. Royse 2009. Zur Einordnung der Schriften vgl. ebenfalls Kaiser 2015, S. 30–40.

⁶¹ Vgl. Sterling 2013.

⁶² Vgl. Royse 2013. Zu möglichen Adressatenkreisen der philonischen Werke vgl. Cohen 1995, S. 20–22; Birnbaum 1996, S. 17–21; Sterling 1999.

4. Alexandrien: Philons Wirkungsstätte

4.1. Alexandrien als intellektuelle Hochburg römisch-hellenistischer Zeit

Alexandrien wurde um 331 v. Chr. vom Makedonenkönig Alexander dem Grossen gegründet, der auf seinem Eroberungszug durch das Perserreich nach Ägypten vorgerückt war, und blieb bis 30 v. Chr. die Hauptstadt des Ptolemäerreiches.⁶³ Diese hellenistische Periode Alexandriens nahm ihr Ende, als die Stadt um 30 v. Chr. von Octavian eingenommen und ganz Ägypten mit ihr zu einem Teil des römischen Reichs wurde. Bis ins Jahr 284 n. Chr. blieb sie Provinzhauptstadt. Statthalter verwalteten im Auftrag des römischen Kaisers das Land. In der Spätantike wurde Alexandrien zu einem Zentrum des wachsenden Christentums, bis es 641 n. Chr. von den Arabern erobert wurde und fortan im Zeichen des Islam stand.⁶⁴ Als Weltstadt hatte sich Alexandrien während der hellenistisch-römischen Zeit zu einer Metropole des Wissens entwickelt.⁶⁵ Besonders die römische Zeit brachte dem Ort jedoch wiederholt gewaltsame religiöse Konflikte, so die antijüdischen Ausschreitungen im Jahre 38 n. Chr.,⁶⁶ von denen Philon in seinen Werken *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* berichtet.

Der Historiker und Geograf Strabon, der sich um 25 – 20 v. Chr., also kurz vor Beginn der Lebenszeit Philons, in Alexandrien aufhielt. Ihm zufolge konnte diese Stadt, die nach dem Muster griechischer Städte erbaut worden war, grossartige Bauwerke vorweisen. Strabon spricht von einem Hafen, einem Leuchtturm, prächtigen königlichen Palastanlagen, vom Alexandergraben und vom Museion.⁶⁷ Das Museion von Alexandrien mit der berühmten Bibliothek war eine Stätte der Erziehung, Bildung und Forschung.⁶⁸ Eine Sammlung literarischen Wissens befand sich hier, im Besonderen aber der literarische Ausdruck hellenistischer Kultur, soweit sich diese in Texte fassen liess.⁶⁹ In der Bibliothek befand sich auch die Septuaginta, die Übersetzung der Thora ins Griechische. Dieses Werk, das im dritten Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien seinen Anfang genommen hatte⁷⁰ und von dem der Aristeasbrief erzählt,⁷¹ wurde für gesetzestreue Juden in der Diaspora zum Grunddokument, auf das sich die Entfaltung ihrer Kultur fern der Heimat stützte.⁷² Als Übersetzung kann die

⁶³ Vgl. Clauss 2003, S. 9–120.

⁶⁴ Vgl. Clauss 2003.

⁶⁵ Vgl. Feldmeier 2010, S. 3.

⁶⁶ Vgl. Bringmann 2005, S. 218–226.

⁶⁷ Vgl. Bäbler 2010; Hose 2009, S. 129–132.

⁶⁸ Vgl. Engster 2010; Nesselrath 2010.

⁶⁹ Vgl. Hose 2009, S. 147.

⁷⁰ Vgl. Bringmann 2005, S. 89–91.

⁷¹ Vgl. Aristeas 2008.

⁷² Vgl. Stemberger 2002, S. 47.

Septuaginta bereits als ein literarisches Zeugnis jüdisch-hellenistischen Denkens betrachtet werden, da sie eine kreative Überführung des hebräischen biblischen Textes in einen von der griechischen Kultur dominierten Kontext darstellt.⁷³

Anzunehmen ist, dass Philon in seinen jungen wie auch in seinen späteren Jahren Zugang zum Museion, dem alexandrinischen Zentrum des Wissens hatte. Entsprechend finden wir in seinen Schriften Bezüge auf das umfassende Spektrum von Bildungsinhalten, die praktiziert, gelehrt, diskutiert und entwickelt wurden. Gymnasiale Erziehung war zwar für Griechen mit alexandrinischem Bürgerrecht reserviert, als Sohn einer privilegierten Familie könnte Philon trotzdem eine universitäre hellenistische Schulung genossen haben.⁷⁴

Die Stadt Alexandrien zeichnete sich durch eine starke Durchmischung ihrer Bevölkerung aus, sowohl im Hinblick auf ethnische Merkmale und die kulturell und religiös bedingten Lebensweisen als auch auf die soziale und politische Stellung. Philon selbst beschreibt die lebendige Vielfalt dieser Stadt.⁷⁵ Die eingeborenen Ägypter stellten den Hauptteil der Bevölkerung dar, während die Griechen, obschon in der Minderzahl, die politische Macht innehatten. Alexandrien zog zudem Juden aus anderen Teilen Ägyptens und aus Palästina an; damit wurde sie zu einem Zentrum des Judentums der Diaspora.⁷⁶ Seit der Gründung der Stadt hatten die Juden zu ihren Bewohnern gezählt und der Metropole, zusammen mit den Ägyptern und Griechen, eine unverkennbare Prägung verliehen. Sie waren zwar offiziell nicht als Bürger Alexandriens anerkannt, besaßen als eigene Bevölkerungsgruppe jedoch einen besonderen, privilegierten Stellenwert, mit dem ein bestimmter Grad an politischer Selbstverwaltung einherging. Dieser rechtliche Status erlaubte es ihnen, ihrer Kultur und Religion entsprechende Lebensformen zu praktizieren. Im Vergleich zu den griechischen Vollbürgern Alexandriens blieben die Juden trotz dieser Teilautonomie minderwertig, denn die politischen Rechte, die sie ihnen gleichgestellt hätten, blieben ihnen verwehrt; diese politische Ungleichheit entwickelte sich, zumindest unterschwellig, zu einem Konfliktherd. Das Pogrom des Jahres 38 n. Chr. ist in Beziehung zu diesen politischen Spannungen zu setzen. Auch innerhalb der jüdischen Bevölkerung Alexandriens selbst wirkte sich die politische Diskrimination nachteilig aus. Ein Teil der Juden versuchte, sich zu assimilieren, verneinte dabei aber die eigene ethnische Herkunft und passte sich der vorherrschenden Gesellschaft vollständig an. Die Zahl derjenigen,

⁷³ Vgl. Rösel 1994.

⁷⁴ Vgl. Hadas-Lebel und Fréchet 2012, S. 54–58.

⁷⁵ Vgl. Sly 1996b.

⁷⁶ Vgl. Clauss 2003, S. 56–67, 85–92.

die ihren jüdischen Traditionen treu blieben, wurde immer kleiner, und damit verloren die Juden als Volksgruppe an Geltung. Die jüdische Gemeinde Alexandriens war in Gefahr, ihre Identität zu verlieren und damit ausgelöscht zu werden.⁷⁷ Philon wusste um diese Gefahren für das alexandrinische Judentum bzw. das Diasporajudentum im Allgemeinen.

4.2. Diasporajudentum im polytheistischen Alexandrien

Seit der Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier um 587 v. Chr., dem Ende des Königreichs Judäa und dem darauffolgenden babylonischen Exil befand sich ein grosser Teil des jüdischen Volkes nicht mehr in Palästina, sondern in der Diaspora, und so auch in Teilen Ägyptens. Mit den Eroberungen Alexanders um 332 v. Chr. waren noch mehr Juden nach Alexandrien selbst oder ins ländliche Ägypten gekommen. Sie waren zum Teil aus militärischen Gründen ins Land geholt worden oder sie hatten sich vom Wohlstand Ägyptens und von der Aussicht auf sozialen Aufstieg angezogen gefühlt. Was sie als Ethnie einte, war nicht ihre hebräische Sprache, hatten sie doch das vorherrschende Griechisch übernommen; es waren vielmehr die Gemeinschaftszentren, die zur Erhaltung der sozialen und religiösen jüdischen Traditionen gegründet worden waren. Die jüdische Gemeinde von Alexandrien dominierte unter den jüdischen Gemeinschaften Ägyptens. In Alexandrien fanden sich Juden in allen sozialen und ökonomischen Schichten und in allen Stadtteilen, das zeigen Hinweise auf Synagogen. Der grösste Teil der jüdischen Bevölkerung konzentrierte sich aber auf bestimmte Quartiere, die ein ethnisch charakteristisches Leben ermöglichten. Unter ptolemäischer Herrschaft politisch mit dem Sonderstatus des Asyls versehen, der begrenztes politisches und soziales Engagement und die Ausübung kultureller und religiöser Sitten und Rituale zulies, waren die Juden Alexandriens anerkannter Teil der Gesamtbevölkerung der Stadt. Ihr gegenüber verpflichteten sie sich zu Loyalität, um im Gegenzug die besonderen Traditionen ihrer Väter weiterführen zu können. Nachdem Ägypten im Jahr 30 v. Chr. zur Provinz des römischen Reiches geworden war, verschlechterte sich die politische Lage der Juden Alexandriens. War die Beziehung zwischen Juden und Griechen seit der Gründung der Stadt im Allgemeinen positiv und fruchtbringend gewesen, eskalierten nun die Spannungen im Pogrom von 38 n. Chr. Bis ins frühe 2. Jh. n. Chr. blieb Ägypten das wichtigste Zentrum der jüdischen Diaspora und Alexandrien damit die zentrale Diasporagemeinde.⁷⁸

⁷⁷ Vgl. Zangenberg 2010.

⁷⁸ Vgl. Barclay, John M. G. 1996, S. 19–47; Bringmann 2005, S. 85–95; Gruen 2002, S. 55–83; Sasse 2004, S. 70–71, 107–109; Stemmerger 2002, S. 62–69.

Diasporaexistenz als solche verstand man einerseits als Zustand, den es zu überwinden galt: Wenn sich der Mensch gehorsam zeigt, wird Gott das versprengte jüdische Volk aus allen Völkern vereinigen und es ins Land der Väter zurückführen, damit es dieses in Besitz nimmt und zahlreich wird.⁷⁹ Gemäss Philon ist Verbannung schlimmer als der Tod, da sie im Gegensatz zu jenem nicht das Ende, sondern der Anfang neuer Leiden ist.⁸⁰ Die Erwartung der Rückkehr aus dem Exil und die Wiedergewinnung des verheissenen Landes war eine zentrale Hoffnung, die dem Leben in der Ferne ein Ziel setzte. Das Leben im Exil und die Vorstellung der Rückkehr standen zudem in engster Verknüpfung mit dem Tempel Jerusalems, der als konkretes Symbol der Verankerung und des Vertrauens in die eigene Tradition unermesslichen Wert besass. In der hellenistischen Diaspora gab es kein vergleichbares Monument. Jerusalem behielt erstrangigen Stellenwert, trotz der schlechten Lebensbedingungen. Die Asyl suchenden Juden, die nach Ägypten gekommen sind, so die Stimme Philons, möchten dort in Sicherheit, in freundschaftlicher Beziehung mit den Einheimischen und in grösstmöglicher Gleichberechtigung leben – wie in einem zweiten Heimatland.⁸¹ Jerusalem war für Philon die Heilige Stadt, seine Heimatstadt zum einen und das Zentrum aller Juden zum anderen. Damit meinte er sowohl diejenigen Juden, die im Lande Judäa, dem Heiligen Land,⁸² geblieben waren als auch diejenigen, die über die Welt zerstreut in Diasporagebieten leben.⁸³ Jerusalem bleibt seine Vaterstadt, wo der von ihm ausführlich beschriebene heilige Tempel steht,⁸⁴ der den höchsten Gott beherbergt.⁸⁵ Allen Menschen, so Philon, ist die Liebe zur Heimat und die Achtung vor ihren eigenen Gesetzen eingegeben. Der Wert der Stadt und ihres Tempels ist für die Juden deshalb unermesslich. Wer Jerusalem gut gesinnt ist, ehrt damit nicht bloss die eine Stadt, sondern gleichzeitig alle die anderen Städte der Welt, die Juden aufgenommen haben. Wer Jerusalem Schaden zufügt, schadet damit nicht bloss den Juden des Heiligen Landes, sondern allen Juden überall. Das Vaterland zu ehren ist eine Tugend.⁸⁶ Mit seiner starken Anziehungskraft nährt es die Sehnsucht aller Juden, den väterlichen Boden wiederzusehen, um sich mit den Angehörigen zu vereinen.⁸⁷ Philons Verlangen nach Loyalität zur jüdischen Tradition mit erstem Sitz in Jerusalem ist unverkennbar. Die eschatologische Hoffnung verspricht, neben der Besitznahme des heiligen Landes und der letztendliche Wiederfindung

⁷⁹ Vgl. Dtn 30.1-5.

⁸⁰ Vgl. Philo Abr. 64.

⁸¹ Vgl. Philo Mos. I 34-36.

⁸² Vgl. Philo legat. 330.

⁸³ Vgl. Philo legat. 225, 281, 288, 299, 346.

⁸⁴ Vgl. Philo spec. I 66-78; Aristéas 2008, S. 81-83, § 81-91.

⁸⁵ Vgl. Philo legat. 278; Philo somn. II 246.

⁸⁶ Vgl. Philo Cher. 15; Philo Deus 17; Philo fug. 29; Philo Mos. II 198.

⁸⁷ Vgl. Philo Abr. 63, 65; Philo legat. 276-289, 330.

aller Juden, in allegorischer Deutung die Vervollkommenung der menschlichen Seele schlechthin.⁸⁸ Der Aufruf zur Verehrung des Vaterlandes ist aber nicht unbedingt der Aufruf zur konkreten Rückkehr. Philon beteuert, dass das Verweilen in der Ferne weder ein Unrecht noch eine unvollständige Existenz darstellt. Das Heimatland hätte das vielzählige jüdische Volk gar nicht fassen können und deshalb Auswanderer nach allen Richtungen entsandt. Diesen Auswanderern wurde jener Wohnsitz zum Vaterland, den sie von ihren Eltern oder Grosseltern übernommen hatten.⁸⁹ Philon beschreibt die alexandrinischen Juden in ihrer engen Bindung zum Gastland. Er selbst nennt seine Stadt „unser Alexandrien“,⁹⁰ was einerseits auf sein ethnisches Bewusstsein hinweist, das die Juden als definierte und sich von anderen Gruppen abgrenzende Gemeinschaft bestimmt, andererseits drückt er damit kulturelle und soziale Verwurzelung aus. Verpflichtung der lokalen alexandrinischen Gesellschaft gegenüber und die Hinwendung zu seinem Jerusalem waren verträglich. Diese Hinwendung zu Jerusalem, von der auch die römisch-hellenistische Mitwelt Kenntnis hatte, fand regelmässigen Ausdruck in der Abgabe des Zehnten bzw. in der materiellen Unterstützung des Tempels.⁹¹ Die ritualisierte Opferung war von tiefgreifender symbolischer Wirkung, da sie die Verbundenheit mit Jerusalem und die umfassende Solidarität unter den Diasporajuden von Italien bis zum Nahen Osten konkretisierte. Zudem stärkte die Ausrichtung auf den Tempel Jerusalems die Überzeugung, dass die Quelle jüdischer Tradition und damit die Ethnie als solche niemals verschwinden würden.⁹² Der Hohe Priester, so fügt Philon hinzu, ist ein Wesen zwischen Gott und Mensch, der kultisch für das ganze Volk handelt.⁹³ Ein Beweis für die weltumspannende Verbundenheit aller Juden und die Verbundenheit mit dem gemeinsamen Ursprung waren die Pilgerreisen nach Jerusalem, wie sie zur Überbringung der Tempelabgaben und anlässlich anderer Feste stattfanden. Die Juden Ägyptens, Palästinas und anderer Teile der Welt standen in freundschaftlicher und enger Beziehung und beriefen sich in Vertrautheit und Hoffnung auf das gemeinsame Erbe.⁹⁴ Der Aristeeasbrief macht die kommunikative Verknüpfung zwischen den Juden Jerusalems und den Juden der gesamten Diaspora ebenfalls deutlich: Die Bibel wurde nicht nur deshalb vom Hebräischen ins Griechische übersetzt und in der alexandrinischen Bibliothek zu den königlichen Büchern der Welt gestellt, damit sie den ägyptischen Juden

⁸⁸ Vgl. Philo her. 293.

⁸⁹ Vgl. Philo Flacc. 46.

⁹⁰ Vgl. Philo legat. 150.

⁹¹ Vgl. Philo legat. 155-156, 216, 291, 312.

⁹² Vgl. Philo spec. I 76-78. Zur Darstellung Jerusalems in der Literatur des Zweiten Tempels vgl. Flusser 2007-2009, S. 44-75.

⁹³ Vgl. Philo somn. II 185-190; Philo spec. I 79-130.

⁹⁴ Vgl. Philo spec. I 69-70.

wichtige Dienste leisten würde, sondern auch, weil sie so allen Juden der Welt, selbst den noch ungeborenen, zur Verfügung stand.⁹⁵

Zu Zeiten Philons konservierte sich jüdische Identität und Kultur in der alexandrinischen Diaspora also einerseits durch die Betonung ethnischer und nationaler Solidarität, gleichzeitig aber richtete sie sich andererseits innovativ und dynamisch auf die Werte hellenistisch-römischer Prägung aus und setzte sich kontrovers mit verbliebenen Spuren der ägyptischen Tradition auseinander. Mit besonderem Blick auf das Verständnis des Judentums, das wir bei Philon finden, ist der Einfluss Roms hervorzuheben – die Charakteristik jüdischer Identität, wie Philon sie zeichnet, zeugt von seiner Hinwendung zu Rom. Nicht nur die politisch prägende Präsenz Roms in Alexandrien und seine Kontakte zu bedeutenden Vertretern der römischen Gesellschaft, die er aufgrund seiner besonderen Familienverhältnisse mit grosser Wahrscheinlichkeit hatte, scheinen in seinen Werken auf, sondern auch seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen römischen Denken. Vorstellbar ist, dass er im Rahmen seines Aufenthalts in Rom Kontakt mit Seneca pflegte. Die kulturelle Nähe jedenfalls, die Philon zwischen den beiden Ethnien, den Römern und den Juden, feststellt, tritt besonders in den beiden späten Werken *Legatio ad Gaium* und *In Flaccum* auf, die von der Zeit um bzw. nach 37/38 n. Chr. Zeugnis geben. Philon beschreibt die Römer als den Juden gegenüber wohlwollend und freundschaftlich gesinnt und hebt damit ihren ethisch-moralischen Stellenwert innerhalb der Ethnien der Weltbevölkerung. Gleichzeitig aber setzt er Grenzen politischer, ethnischer, kultureller und sozialer Art zwischen sie und das jüdische Volk.⁹⁶ Die Öffnung fremden Kulturgütern gegenüber, so zeigt die Geschichte des alexandrinischen Judentums, war dank der Halt vermittelnden Bindung an den einen Gott Israels und die Thora möglich. Sie brachte ein fruchtbares und gleichzeitig auch konfliktbeladenes Zusammenleben von Juden und Nichtjuden mit sich und war zugleich die Voraussetzung für den Fortbestand der Juden als ethnische Minderheit.⁹⁷ Die Ausrichtung nach der einen oder anderen Seite – dem Eigenen und dem Fremden – unterschied sich, wie die jüdisch-hellenistische Literatur bezeugt,⁹⁸ je nach sozialer Stellung des Verfassers und nach dem jeweiligen historischen und politischen Kontext. Dass das Besondere der Juden der alexandrinischen römisch-hellenistischen Diaspora – die Verbindung von Aspekten jüdischer Identität als das ethnische

⁹⁵ Vgl. Aristeas 2008, S. 63, §38.

⁹⁶ Zur römischen Perspektive Philons, wie sie besonders in seinen späteren Werken festgestellt wird vgl. Graver 2008; Niehoff 2001, 2015.

⁹⁷ Vgl. Schimanowski 2006.

⁹⁸ Vgl. Collins 2000.

Band, das sie zusammenhielt – aus „(...) customs passed down from previous generations and requiring faithful transfer to the generation to come“ stammte,⁹⁹ war Philon bewusst. In diesem Sinne war es eher die feste Rückbindung auf die eigentliche Tradition als die spezifische Auslegung deren Inhalte, die es den Juden der Diaspora ermöglichen würde, sich von der paganen Umwelt zu unterscheiden, um strategisch als ethnische Minderheit zu überdauern.¹⁰⁰ Philon geht es also in erster Linie darum, mittels seiner Schriften die Loyalität der Juden zur Tradition ihrer Väter zu bestärken bzw. der Gefahr entgegenzuwirken, von ihr abzukommen. Im Polytheismus, wie er im Kontext der alexandrinischen Diaspora unumgänglich und allgegenwärtig zu erfahren war, sah er die grösste Bedrohung.

Alexander der Grosse hat griechische und ägyptische, westliche und östliche Sichten auf die Welt sowie auf das Göttliche und das Menschliche kosmopolitisch zu einem kulturell und sprachlich vereinheitlichten hellenistischen Lebensraum zusammengeführt. Die ptolemäischen Herrscher waren seiner Linie einer integrativen und allgemein toleranten Politik gefolgt und entsprachen damit der multiethnischen und -religiösen Vielfalt der Bevölkerung Alexandriens. Diese prozesshafte Verschmelzung unterschiedlicher Lebensanschauungen und -weisen zeigte sich u.a. in der Breite religiöser Traditionen, wie sie in der Stadt zur Lebenszeit Philons lebendig waren. So gab es in Alexandrien eine Vielzahl an Tempeln, die griechischen Gottheiten geweiht waren. Die Traditionen der eingeborenen Ägypter hatten aber auch deutliche Spuren hinterlassen. Die synkretistische Verbindung ursprünglicher ägyptischer Gottheiten mit griechischen Gottesvorstellungen zeigte sich beispielhaft in den Zeremonien um Serapis und Isis. Ein Kult um Dionysos war besonders bekannt. Die griechisch-ägyptische Vermischung unterschiedlicher religiöser Ideen und Philosophien manifestierte sich auch im dynastischen Kult, noch lebende ptolemäische Herrscher als Gottheiten zu verehren. Neben griechischen und ägyptischen Einflüssen wirkten zudem ursprünglich landesfremde Völker bei der Gestaltung der religiösen Landschaft Ägyptens mit. In der Verehrung ihres einzigen Gottes aber unterschieden sich die Juden von den anderen Bevölkerungsanteilen.¹⁰¹ Neben den Mysterien- und Herrscherkulten prägten die griechischen Philosophien die religiöse Dimension des hellenistisch-römischen Alexandriens, wo Philon mindestens bis zu seiner Romreise hauptsächlich wirkte. Griechische Philosophie berief sich auf die Vernunft als Fundament des Wissens, das den Unbestimmtheiten menschlichen Lebens auf den Grund gehen wollte. Der

⁹⁹ Vgl. Barclay, John M. G. 1996, S. 443; Barclay, John M. G. 1996, S. 397–444.

¹⁰⁰ Vgl. Collins 2000, S. 273–275.

¹⁰¹ Vgl. Fraser 1972, S. 189–301; Hadas-Lebel und Fréchet 2012, S. 17–25; Schimanowski 2006, S. 4–18; Tripolitis 2002, S. 61–90.

Stoizismus, der das Universum bzw. die Natur als ein einziges, perfekt geordnetes und vernünftig gelenktes, göttliches Ganzes beschrieb, war eine der prägenden Philosophien. Der Epikureismus, der das Göttliche in seinen vielfältigen anthropomorphen Existenzformen nicht als eigenständige Existenzen, sondern als Objekte von Fantasien des menschlichen Gehirns bzw. als aus Atomen gebildete Fantasiebilder auffasste, lieferte weitere wesentliche Vorstellungen des Göttlichen. Der Mittelplatonismus schliesslich, der in seiner Entwicklung im 1. Jahrhundert n. Chr. als Wiederbelebung des Platonismus zudem aristotelische Logik, stoische Psychologie und Ethik sowie pythagoreische Mystik einschloss und ein transzendentes Gottesbild zeichnete, beeinflusste mit seiner Theorie des Göttlichen das religiöse Verständnis dieser Zeit massgeblich. Philon wirkte, mindestens bis zu seiner Romreise um 37/38 n. Chr., in diesem antiken Alexandrien, das zum Treffpunkt unterschiedlicher religiöser Anschauungen und entsprechender Lebensformen geworden war. Die Metropole hatte ihre eigene Kultur entwickelt, zusammengesetzt aus vielfältigen einzelnen Subkulturen, wie nicht nur seine Schriften, sondern ebenso die literarischen Zeugnisse von Griechen, Römern und Juden berichten.¹⁰² Dieser multiethnische und multireligiöse, polytheistisch dominierte Rahmen ist auch für die folgende nähere Untersuchung philonischer Konzeptionen des Bösen von Bedeutung.

¹⁰² Zur breiteren Einsicht in die religiösen Dimensionen der hellenistisch-römischen Welt – von den Umwälzungen, die Alexanders Eroberungen um 331 v. Chr. im Bereich der Religionen initiierten bis zur Entwicklung des Gnostizismus im 4. Jahrhundert vgl. Tripolitis 2002. Für eine differenziert Darstellung der theologischen Aspekte des Stoizismus, Epikureismus und Mittelplatonismus vgl. Long und Sedley 2006. Zum mittelplatonischen Kontext, der für das Verständnis der philonischen Schriften bedeutsam ist, vgl. Dillon 1996. Zum Einblick in zentralen kulturellen und religiösen Aspekte der Geschichte des griechisch-ägyptischen Alexandriens von der Gründung der Stadt durch Alexander bis zur Christianisierung und deren Folgen für die Stadt vgl. Hinge und Krasilnikoff 2009.

5. Philon der Exeget: Grundpfeiler seines Denkens

Auf welchen theologischen, kosmologischen, anthropologischen und ethischen Ansätzen beruht das gedankliche Werk von Philon von Alexandrien? Welche Methoden der Textauslegung liegen seinen exegetischen Arbeiten zugrunde? Diesen hermeneutischen Fragen geht das vorliegende Kapitel nach.

Philon von Alexandrien war in seinem Denken und Wirken mit Jerusalem, Athen und Rom verbunden und nahm für seine Bibelexegese zeitgenössische Methoden der Textauslegung auf. Seine Interpretationen basieren auf dem griechischen Pentateuch, der Septuaginta. Dass es sich bei dieser biblischen Vorlage um eine Übersetzung des hebräischen Textes der Thora handelte, die ungefähr 250 Jahre vor seiner Zeit angefertigt wurde, minderte den Wert der Schrift keinesfalls. Die Übersetzung, so Philon, geschah kraft der göttlichen Inspiration, was die Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Text sicherstellt.¹⁰³ Philons biblische Auslegungen gehen über eine einfache Wiedergabe oder Umschreibung von Textstellen hinaus. Sie enthalten Interpretationen im Sinne von „rewritten Bibles“. ¹⁰⁴ Philon schreibt die Bibel in kreativer Weise neu, indem er unterschiedliche biblische Ausschnitte zusammenfügt, erklärende Stellungnahme bezieht und inhaltliche Kernelemente betont. Er wirkt weder als streng analytischer, systematischer Philosoph noch als eklektischer Denker, sondern nimmt vielmehr zeitgenössische jüdische und nichtjüdische Methoden der Exegese als Ausgangspunkt und entwickelt sie zur eigenen charakteristischen Methode der Textauslegung. Seine bevorzugte Methode der Exegese war die Allegorese, die sinnbildliche Deutung biblischer Inhalte. In seiner Anwendung allegorischer Verfahrensweisen folgt Philon der Theorie und Praxis griechischer Allegorese, wie sie während der hellenistischen Zeit in Alexandrien im Mittelpunkt stand und auch unter jüdischen Intellektuellen als moderne Wissenschaft aufgenommen und in ihrer Anwendung auf die Bibel rege diskutiert wurde. Allegorische Interpretation war in erster Linie als Mittel zur Erklärung mythischer Erzählungen entwickelt worden, wie sie bei Homer und Hesiod zu finden sind, wie Philon selbst erwähnt.¹⁰⁵ Als Mythen konnten diese Geschichten im wortgetreuen Sinne nicht als wahr gelten, deshalb musste der eigentliche Inhalt der Aussage mittels Allegorese gefunden werden. Obwohl Philon eingesteht, dass der Wortsinn mancher Bibelstellen mythenhaft scheint¹⁰⁶ oder aufgrund von Unverständlichkeiten zur Diskussion

¹⁰³ Vgl. Philo Mos. II 37-44, bes. 40.

¹⁰⁴ Vgl. Borgen 1997, S. 283.

¹⁰⁵ Vgl. Philo prov. II 40-41.

¹⁰⁶ Vgl. Philo agr. 96; Philo LA II 19.

Anlass gibt,¹⁰⁷ wandte er die allegorische Deutung im Sinne der Aufschlüsselung von Mythen mit Vorsicht an und kritisierte jüdische Kollegen, die diese griechische Methode der Auslegung rigoros auf die Bibel übertrugen. Philon hielt grundsätzlich an der Ursprünglichkeit und Echtheit des biblischen Textes fest und schloss den Wortsinn der biblischen Vorlage erst dann aus, wenn Unwürdiges über Gott gesagt wurde, unlösbare logische Schwierigkeiten auftraten, der Wortsinn mythenhaft wirkte oder wenn allgemein etwas geschrieben stand, das der Schrift unwürdig war.¹⁰⁸ Damit entwickelte er eine eigene Weise allegorischer Deutung, die über die Verbindung von jüdischen und römisch-hellenistischen Traditionen der Exegese hinausging.¹⁰⁹

Beispielhaften Einblick in die charakteristische Weise philonischer Exegese vermitteln die nachfolgenden Auszüge aus den Werken Philons, die sich mit der Interpretation der biblischen Schlange befassen. Philon vergleicht in seinem Werk über die Landwirtschaft *De Agricultura* die Schlange des Moses und die Schlange der Eva.¹¹⁰ Die erste Schlange verbindet er mit der Bibelstelle Genesis 49.17-18, die vom Gebet Jakobs für seinen Sohn Dan handelt. Die zweite Schlange bezieht er auf Genesis 3.1-5, wo Eva zum Verzehr der verbotenen Frucht verführt wird.

ταῦτα δ' οὕτως μὲν λεγόμενα φάσμασιν ἔοικε καὶ τέρασι, δράκων ἀνθρώπου προϊέμενος φωνὴν καὶ ἐνσοφιστεύων ἀκακωτάτοις ἦθεσι καὶ πιθανότησιν εὐπαραγώγοις γυναῖκα ἀπατῶν, καὶ ἕτερος αἴτιος σωτηρίας γενόμενος παντελοῦς τοῖς θεασαμένοις.¹¹¹

Diese Erzählungen erscheinen wie Phantasievorstellungen und Wunder, eine die menschliche Stimme von sich gebende Schlange, die gutmütigsten Gemütern nachstellt und mit verführerischen Scheingründen eine Frau täuscht; eine andere, die jenen, die sie betrachten, zu völliger Heilung verhilft.

¹⁰⁷ Vgl. Philo agr. 155-157.

¹⁰⁸ Vgl. Siegfried 1970, S. 165–168.

¹⁰⁹ Als grundlegende Arbeiten zum Thema der biblischen Interpretation bei Philon von Alexandrien vgl. Aitken und Paget 2014; Borgen 1997; Cohen 1995, 2007; Kamesar 2009b; Katz 2013; Najman 2003b; Niehoff 2011; Nikiprowetzky 1977.

¹¹⁰ Vgl. Philo agr. 94-109.

¹¹¹ Vgl. Philo agr. 96.

Philon stellt also logische Widersprüchlichkeiten fest. Um den wahren Kern der Aussage zu finden, so folgert er, muss ein anderer als der wortwörtliche Sinn der Bibelstelle gesucht werden: der allegorische Sinn.

ἐν δὲ ταῖς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεσι τὸ μὲν μυθῶδες ἐκποδὼν οἴχεται, τὸ δ' ἀληθὲς ἀρίδην εὐρίσκεται.¹¹²

Bei allegorischer Betrachtung aber entschwindet das Mythische völlig und die klare Wahrheit tritt zutage.

Er interpretiert daher die Schlange der Eva, indem er sie als Metapher auffasst:

τὸν μὲν οὖν τῆς γυναικὸς ὄφιν, αἰσθήσεως καὶ σαρκῶν ἐκκρεμαμένης ζωῆς, ἡδονὴν εἶναι φαμεν, ἰλυσπωμένην καὶ πολυπλοκωτάτην, ἀνεγερθῆναι μὴ δυναμένην, αἰεὶ καταβεβλημένην, ἐπὶ μόνα τὰ γῆς ἔρπουσαν ἀγαθὰ, καταδύσεις τὰς ἐν τῷ σώματι ζητοῦσαν, ὥσπερ ὀρύγμασιν ἢ χάσμασιν ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐμφωλεύουσιν, σύμβουλον ἀνθρώπου, φονῶσαν κατὰ τοῦ κρείττονος, ἰοβόλοις καὶ ἀνωδύνοις γλιχομένην δῆγμασιν ἀποκτεῖναι.¹¹³

Die Schlange der Frau – des an Sinnen und Fleisch haftenden Lebens – setzen wir mit der Lust gleich, die sich immer windet und dreht, nicht imstande sich aufzurichten, immer niedergebeugt, nur auf den Gütern der Erde herumkriechend, Schlupfwinkel im Körper suchend, sich – wie in Löchern und Schlünden – in jede Sinneswahrnehmung einschleichend, die Beeinflusserin des Menschen, voll Mordgedanken gegen das Bessere, bestrebt, ihn mit giftigem, schmerzlosem Biss zu töten.

Ebenso deutet er die Schlange des Moses, indem er ihr symbolhaften Charakter zuschreibt:

τὸν δὲ Μωυσέως ὄφιν τὴν ἡδονῆς ἐναντίαν διάθεσιν, καρτερίαν, παρὸ καὶ τῆς χαλκοῦ κραταιοτάτης ὕλης κατεσκευασμένος εἰσάγεται.¹¹⁴

In der Schlange des Moses führt die Schrift den Gegensatz der Lust, die Selbstbeherrschung, dar. Daher besteht sie aus dem stärksten Material, dem Erz.

¹¹² Vgl. Philo agr. 97.

¹¹³ Vgl. Philo agr. 97.

¹¹⁴ Vgl. Philo agr. 97.

Schliesslich führt Philon die beiden Teile seiner Allegorese zusammen, wiederum in bildlicher Sprache:

τὸν οὖν ἄκρως καταθεασάμενον τὸ καρτερίας εἶδος, κἂν εἰ δεδηγμένος πρότερον ὑπὸ τῶν φίλτρων ἡδονῆς τυγχάνοι, ζῆν ἀναγκαῖον· ἡ μὲν γὰρ ἐπανατείνεται ψυχῇ θάνατον ἀπαραίτητον, ἐγκράτεια δ' ὑγείαν καὶ σωτηρίαν προτείνει βίου. ἀντιπαθὲς δ' ἀκολασίας φάρμακον ἡ ἀλεξίκακος σωφροσύνη.¹¹⁵

Und wer nur scharf die Selbstbeherrschung betrachtet hat, mag er auch etwa zuvor von den Lockungen der Lust gebissen worden sein, so muss er leben; denn während diese der Seele mit unerbittlichem Tode droht, so stellt ihm die Selbstbeherrschung Gesundheit und Lebenserhaltung in Aussicht. Das Gegenmittel gegen die Ausschweifung ist die schützende Besonnenheit.

Nun hat Philon sein Ziel der allegorischen Auslegung der biblischen Vorlage erreicht. Er hat der Erzählung von der Schlange den Schein eines Mythos genommen und die, wie Philon der festen Überzeugung ist, klare Wahrheit herausgestellt: Die Lust ist die todbringende Krankheit, die Selbstbeherrschung deren Heilung. Dieses Fazit dient ihm zugleich als Grundlegung seiner Ethik, die im Rahmen seiner Theologie, Kosmologie und Anthropologie näher zu betrachten ist.

Die philonische Theologie nähert sich dem Wesen Gottes von zwei unterschiedlichen Seiten: Durch Zuschreibung von Eigenschaften, die sich durch das Wirken des göttlichen Logos in der Welt äussern, will sie Aspekte des Göttlichen erfassen. Durch Verneinung, die besagt, was Gott nicht sein kann, grenzt sie die Natur des höchsten Seins von allen anderen Existenzweisen ab. Gemäss der philonischen Lehre von Gott kann der Mensch durch philosophische Studien und Beobachtungen der Gesetzmässigkeiten der Welt zwar erkennen und erfahren, dass Gott existiert. In seiner Essenz aber bleibt er dem menschlichen Geist verschlossen. Philon beschreibt Gott als in erster Linie Schöpfer und Herrscher des Kosmos. Mit seiner schöpferischen Kraft hat er das Universum ins Leben gerufen, mit seiner herrschenden Kraft regiert er es. Diese beiden Kräfte Gottes wirken eng verflochten und vermitteln zwischen dem transzendenten Gott und seinen Geschöpfen. Sie überbrücken die Kluft zwischen dem ungeteilt Göttlichen und der vielfältigen Schöpfung. Wie ein Band steht über ihnen der göttliche Logos,

¹¹⁵ Vgl. Philo agr. 98.

die alles umfassende Vernunft Gottes, mittels derer Gott die Welt geschaffen hat und sie in Ordnung zusammenhält.¹¹⁶

In diesem theologischen Sinne interpretiert Philon in seinem Werk *De Cherubim* die beiden Engelwesen, die nach dem Verstoß von Adam und Eva aus dem Garten Eden den Zugang zum Paradies verstellen. Er erkennt darin die Symbolik der mittelbaren Wirkungsweise Gottes.¹¹⁷ Die Lehre, die er in der Folge vermittelt, nennt er seine eigene. Einer göttlichen Eingebung zufolge hat er sie in seiner Seele gefunden. Die beiden Cherubim stellen die beiden höchsten göttlichen Kräfte dar, die Güte und die Herrschermacht. Die erste dieser beiden ursprünglichen und charakteristischen Kräfte Gottes wirkt schöpferisch, wohltuend und gnädig, die zweite waltet königlich, regierend und strafend. In die ewige Dynamik des Logos eingebunden nehmen sie beide das Gute auf und vertreiben das Böse. Sprachlich findet Philon diese zwei Kräfte in den beiden Gottesnamen – Gott (θεός) und Herrscher (κύριος) – abgebildet.¹¹⁸ Der erste Name bezeichnet die schöpferische Kraft (ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις), der zweite die uneingeschränkt herrschende Kraft (ἡ δὲ βασιλική).¹¹⁹ Der sie umfangende Logos zeigt auf den transzendenten Gott, der von sich sagt: Ich bin das wahre Sein, der Seiende.¹²⁰ Die Grundelemente seiner Theologie zusammenführend, hält Philon fest:

ἀλλ' ἔστιν, ὡς ἂν τις ἐγγύτατα τῆς ἀληθείας ἰστάμενος εἴποι, πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὢν, αἱ δὲ παρ' ἐκάτερα αἱ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δ' αὖ βασιλική· προσαγορεύεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ θεός, ταύτη γὰρ ἔθηκε τε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, θέμις γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου.¹²¹

Es ist aber – wie einer, der der Wahrheit sehr nahe steht, sagen könnte, - der Vater des Weltalls, der Mittlere, der in den heiligen Schriften mit seinem Namen „der Seiende“ genannt wird, auf beiden Seiten aber sind die höchsten und nächsten Kräfte des Seienden, die schöpferische und die uneingeschränkt regierende. Die schöpferische bezieht sich auf „Gott“, denn mit dieser hat er das All gesetzt und eingerichtet, die

¹¹⁶ Die grundlegende Einführung in die Theologie Philons findet sich bei Radice 2009.

¹¹⁷ Vgl. Philo Cher. 27-29.

¹¹⁸ Vgl. Philo Deus 109.

¹¹⁹ Vgl. Philo Abr. 121; Philo Mos. II 99.

¹²⁰ Vgl. Ex 3.14.

¹²¹ Vgl. Philo Abr. 121.

uneingeschränkt regierende auf „Herr“, denn es ist billig, dass der Schöpfer über das Geschöpf herrscht und regiert.

Das Bild der Cherubim, anhand dessen Philon die Grundzüge seiner Theologie darstellt, ist biblisch, allerdings hinterlegt mit hellenistisch-philosophischen Theorien. Mit seiner Aussage aber, dass seine theologischen Erklärungen unmittelbar aus göttlichen Quellen stammen,¹²² rückt er sich die Nähe des Propheten Moses. Philon deutet an, Zugang zu Wissen zu besitzen, das dem gewöhnlichen Menschen verschlossen bleibt und erst jener Seele offenbar wird, die die höchste moralische Stufe erreicht hat. Im Hinblick auf das philonische Denken über das Böse ist aus theologischer Perspektive die zweite der göttlichen Kräfte, die uneingeschränkt herrschende Kraft (ἡ δὲ βασιλική),¹²³ von besonderer Bedeutung. Sie herrscht in unwandelbarer Gerechtigkeit über die Schöpfung, was das straffende Eingreifen Gottes im Sinne korrektiver Massnahmen mit einschliesst. Pädagogisch fordert Gott die Wiederherstellung des Guten, wenn der Mensch das Ungute tut, indem er ihm Leiden zukommen lässt. Gott hat also die Kraft, beides zu erwirken, das Gute wie das Ungute. Niemals aber will er das Böse als Endzweck, denn Gott ist gut in vollkommenem Sinne.¹²⁴

In Abstimmung auf seine Theologie formuliert Philon seine Kosmologie. Seine Lehre von der Entstehung der Welt umfasst einerseits Erklärungen zum Stoff, aus dem der Kosmos gemacht wurde und andererseits zur Schöpfungswerk, das aus dem Stoff entstand. Die philonische Kosmologie geht von der Annahme aus, dass jeder Teil der Schöpfung ein Zeugnis des aktiven Einwirkens Gottes auf die passive Materie gibt. Die aktiv wirkende Kraft nennt Philon den Geist des Weltganzen, Gott, der reiner und besser als alles andere ist. Der passiv aufnehmende Urgrund, die Materie, hingegen ist das anfängliche Material, das in sich unbeseelt und unbeweglich ist. Nachdem es vom Geist bewegt, gestaltet und beseelt wurde, verwandelte sich dieser ursprüngliche Stoff in das schönste und beste Werk: in diese eine Welt.¹²⁵ Die philonische Kosmologie besagt, dass das aktive Prinzip als das absolut Gute das erste und oberste Prinzip ist, das jeglicher Lebensform vorausgeht. Alles ist ihm nachgeordnet und von ihm bestimmt. Diese kosmologische Lehre, dass die leblose Materie durch Gott wirkliches Sein

¹²² Vgl. Philo Cher. 27: ἤκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιότερου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰω-θυίας τὰ πολλὰ θεοληπτέσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι· ὃν, ἂν δύνωμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ.

¹²³ Vgl. Philo Abr. 121; Philo Mos. II 99.

¹²⁴ Vgl. Philo spec. IV 187; Philo agr. 129; Philo mut. 30; Philo sacr. 59; Philo opif. 46.

¹²⁵ Vgl. Philo opif. 7-12. Philon spricht hier nicht ausdrücklich über die Materie, das passive Prinzip nennt er lediglich τὸ παθητόν. Vgl. Philo opif. 7-9.

erhielt, schreibt Philon Moses zu, dessen Wissen alles übertrifft, was man bislang wusste.¹²⁶ Die philonische Kosmologie hat ausgeprägten hellenistisch-philosophischen Charakter; besonders von Platon ist sie tief geprägt.¹²⁷ In Anlehnung an ihn beschreibt Philon den Schöpfergott metaphorisch als Demiurgen, der den Kosmos bewerkstelligt.¹²⁸ Als Vater und Werkmeister kreiert er sein Universum innerhalb der sechs biblischen Schöpfungstage. Am Tag Eins, der sich ontologisch von den weiteren Schöpfungstagen abhebt, schuf Gott mit seinem Geist die Vorstellung von der Welt: die unkörperliche, ewige und vollkommene Ideen des Kosmos, die ihren Sitz in der Vernunft Gottes hat. Diesem intellektuellen Plan gemäss formte er während der weiteren fünf Tage die vergängliche körperliche Welt. Philon spricht vom doppelten Schöpfungsakt Gottes. Die erste Schöpfung umfasst die rein göttliche Vorstellung des Kosmos, die dem Bereich des Geistigen zuzuordnen ist. Die zweite Schöpfung bezieht sich auf die Umsetzung dieser Vorstellung mit dem Formen des Kosmos aus stofflichen Elementen. Sie umfasst den Bereich des Körperlichen. Für diese Lehre der doppelten Schöpfung findet Philon in Genesis 1.1-5 und Genesis 2.4-7 biblische Referenz, wobei er Genesis 2.4-7 als zweiten Schöpfungsbericht interpretiert, der aus Genesis 1.1-5 hervorgeht. In diesem Zusammenhang unterscheidet Philon deutlich zwischen dem Begründer der Welt – Gott – und dem ausführenden Organ der Schöpferpläne – dem göttlichen Logos. Damit hält er die Transzendenz als Wesensnatur Gottes aufrecht, ohne diesem höchsten Sein die Macht abzusprechen, die Welt in ihrer Konkretheit zu bestimmen. Gleichzeitig gelingt es Philon damit, an der anfänglichen Vollkommenheit des Kosmos festzuhalten: Die Schöpfung bleibt an Gott, den Vater und Werkmeister des Kosmos gebunden, dessen Natur vollkommen und damit ausschliesslich gut ist. Für die Entstehung des Unvollkommenen kann Gott folglich nicht zur Rechenschaft gezogen werden, was Philon dazu veranlasst, die Schöpfung des Unguten den Kräften des göttlichen Logos zuzuschreiben, die Gott bei seiner Schöpfung helfend zur Seite standen.¹²⁹ Philon klärt jedoch letztendlich nicht, woher die Materie kommt.¹³⁰ Demnach können wir nicht sicher bestimmen, ob Philon die Materie als eigenständiges Gegenprinzip Gottes voraussetzte, das zugleich mit Gott vor Schöpfungsbeginn war, oder ob er den ursprünglichen Stoff hierarchisch dem absoluten Gott unterstellt. Unklar bleibt demnach bei Philon, ob er die Schöpfung im Sinne einer Kreation aus dem Nichts verstand oder ob er davon

¹²⁶ Vgl. Philo opif. 8-9.

¹²⁷ Vgl. Runia 1986.

¹²⁸ Vgl. Runia 2012.

¹²⁹ Vgl. Philo opif. 72-75.

¹³⁰ Vgl. Runia 2001, S. 152–153.

ausging, dass der Schöpfergott zu Beginn seines Werkes das Material vorfand.¹³¹ Was die Untersuchung philonischer Konzeptionen des Bösen aus kosmologischer Sicht angeht, ist die Materie von besonderem Interesse, denn von ihr scheint das Ungute auszugehen.

Die philonische Anthropologie in ihrer Rückbindung auf die philonische Theologie und Kosmologie und in ihrer Weiterführung in die philonische Ethik definiert den Menschen als einen Grenzgänger. Sterblich und unsterblich zugleich, unvergänglich kraft seiner Teilhabe an der göttlichen Vernunft und vergänglich aufgrund seiner Körperlichkeit,¹³² hat er die Möglichkeit zum Guten wie zum Bösen. Philon führt den platonischen Logosbegriff in die jüdische Schöpfungslehre ein, indem er erklärt, dass der menschliche Intellekt den göttlichen Logos widerspiegelt, die menschliche Körperlichkeit von dieser Ebenbildlichkeit jedoch ausgeschlossen bleibt. Philon bringt damit den philosophisch gedachten, rein geistigen Gott mit der biblisch begründeten Gottesvorstellung zusammen, die Transzendenz und Immanenz verbindet.¹³³ Argumentativ greift Philon auf die Konzeption der doppelten Schöpfung zurück, um zu zeigen, dass der Mensch von gemischter Natur ist. Denn der geistige Kosmos, den Gott am Tage Eins in seiner Vernunft schuf, umfasst die reine Vorstellung eines jeden möglichen kosmischen Geschöpfes, und damit auch die perfekte Idee des Menschen. Im Sinne dieser doppelten Schöpfung unterscheidet Philon klar zwischen der am sechsten Tag vollzogenen Kreation des körperlichen Menschen und der vom göttlichen Logos am ersten Tag gedachten reinen Idee des Menschen. Der ursprünglich von Gott gedachte menschliche Prototyp ist direktes Abbild des unsterblichen transzendenten Gottes. Der körperlich geformte Mensch hingegen besitzt fassbare Eigenschaften. Er ist aus Körper und Seele zusammengesetzt, ist Mann oder Frau und sterblich in seiner Natur.¹³⁴ Die philonische Anthropologie besagt also, dass es zwei Formen von Menschen gibt: jene nach dem Ebenbild Gottes konzipierten und jene aus Erde geformten.¹³⁵ Demzufolge kann der Mensch zwischen zwei Arten von ethischen Lebensweisen wählen: zwischen dem vernünftigen Leben und dem tierischen Vegetieren in der Körperlichkeit.¹³⁶

¹³¹ Vgl. Philo opif. 9, 21-22.

¹³² Vgl. Philo opif. 135, 146.

¹³³ Vgl. Calabi 2008, S. 3–16; Volp 2006, S. 77–81.

¹³⁴ Vgl. Philo opif. 134.

¹³⁵ Vgl. Philo LA II 4: δύο γὰρ ἀνθρώπων γένη, τὸ τε κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονὸς καὶ τὸ πεπλασμένον ἐκ γῆς. Zur philonischen Ethik vgl. die grundlegende Arbeit von Lévy 2009.

¹³⁶ Vgl. Philo her. 57: ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θεῷ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων.

Theologisch gesehen verteidigt Philon also einen Monismus. Gott, das höchste Sein, ist erstes, alleiniges und einziges Prinzip. Kosmologisch betrachtet lehrt er einen Dualismus. Das Schöpfungswerk bezeugt die Gegensätzlichkeit von Geist und Materie. Anthropologisch durchleuchtet, spricht Philon ebenfalls von einem Dualismus. Als Abbild Gottes hat der Mensch Anteil am Unsterblichen, als Teil der Welt unterliegt er der Sterblichkeit. Die philonische Ethik ist in der Folge ebenfalls dualistisch: Mit der Vernunft begabt, Einsicht in das Gute wie das Böse zu nehmen, ist der Mensch dazu verpflichtet, das Gute – das Göttliche – zu wählen. Diese gedanklichen Grundsätze charakterisieren die Werke von Philon von Alexandrien, dem der Allegorese anhängenden Exegeten.

6. Philons Reden über das Böse: Terminologie

6.1. Das Wortfeld ἡ κακία

Die Untersuchung sprachlicher Begrifflichkeiten, mittels derer Philon in seinen Werken das Thema des Bösen behandelt, leitet durch dieses Kapitel. Im Zentrum steht der Begriff ἡ κακία, der allgemein mit „Laster“ übersetzt und dem Begriff ἡ ἀρετή, „Tugend“, gegenüber gestellt wird. Begriffe derselben Wortfamilie (κακίζω, κακοήθης, κακοποιέω, κακός, κακῶ etc.) und Begriffe mit ähnlicher Semantik (πονηρία, πονηρός, αμάρτημα, αμαρτία, μοχθηρία, μοχθηρός, βλασφημία etc.) sind ebenfalls Gegenstand der Untersuchung.

Das Nomen ἡ κακία bedeutet Schlechtigkeit und bezieht sich im Allgemeinen qualitativ auf den Menschen, eine Sache oder einen Umstand. Im philosophischen Diskurs verweist ἡ κακία auf das moralisch Ungute. Als Gegenteil steht das Nomen ἡ ἀρετή, was Tugend im Sinne moralischer Exzellenz bedeutet.¹³⁷ Philon verwendet ἡ κακία in unterschiedlichen Deklinationen über dreihundertmal in seinen Schriften, hauptsächlich als Gegensatz zum Begriff ἡ ἀρετή. Seine sprachliche Herleitung des begrifflichen Gegensatzpaares ist moralisch geprägt:

ἀρετὴ μὲν γὰρ οὐ μόνον παρὰ τὴν αἵρεσιν ὠνομάσθη, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν ἄρσιν—
αἵρεται γὰρ καὶ μετεωρίζεται διὰ τὸ αἰεὶ τῶν ὀλυμπίων ἐρᾶν—, κακία δὲ ἀπὸ τοῦ κάτω
κεχωρηκέναι καὶ καταπίπτειν τοὺς χρωμένους αὐτῇ βιάζεσθαι.¹³⁸

Denn der Ausdruck *Tugend* (ἡ ἀρετή) wird nicht nur dem Wort *Wahl* (ἡ αἵρεσις) entsprechend benannt, sondern auch entsprechend dem Wort *Erhebung* (ἡ ἄρσις) – denn sie erhebt sich und steigt in die Höhe durch ihr immerwährendes Verlangen nach dem Erhabenen – der Ausdruck *Laster* (ἡ κακία) aber kommt davon, weil jene, die es ausüben, gezwungen werden, nach unten (κάτω) zu gehen und niederzufallen.

Bei Philon findet sich der Begriff ἡ κακία in vielfältiger Bedeutung. So kann ἡ κακία semantisch auf Gottesferne und Gottesfeindschaft verweisen,¹³⁹ die Gegenspielerin des Geistes¹⁴⁰ oder den krankhaften Gegensatz der Gerechtigkeit meinen,¹⁴¹ ἡ κακία kämpft mit der

¹³⁷ Vgl. Liddell et al. 1996, S. 861.

¹³⁸ Vgl. Philo her. 241.

¹³⁹ Vgl. Philo LA I 61; Philo mut. 30.

¹⁴⁰ Vgl. Philo det. 168; Philo sobr. 30.

¹⁴¹ Vgl. Philo det. 123.

Tugend um den Sieg,¹⁴² bewirkt menschliches Leiden,¹⁴³ ist in Wahrheit seelische Armut¹⁴⁴ und ein krankhafter seelischer Schwächezustand,¹⁴⁵ liebt den Körper,¹⁴⁶ ist weiblicher Natur,¹⁴⁷ muss sich jedoch letztendlich vor Gottes Angesicht offenbaren.¹⁴⁸ Philon setzt ἡ κακία in unmittelbare Verbindung zur Leidenschaft – τὸ πάθος. Sie folgen einander bedingungslos,¹⁴⁹ sind Bestandteile der niederen, vergänglichen, erdhaften Natur.¹⁵⁰ Der moralisch ungute Mensch hat sie beide zur Grundfeste.¹⁵¹ Kreativ kombiniert Philon ἡ κακία mit Termini derselben sprachlichen Wurzel, um den üblen Charakter des moralisch Unguten noch zu bestärken.¹⁵² Er grenzt ἡ κακία von Termini derselben Wortfamilie ab, um zwischen dem Laster selbst und weiterführenden Handlungen, die aus diesem Kern des Unguten hervorgehen, zu unterscheiden.¹⁵³

Neben dem Nomen ἡ κακία findet sich auch das Adjektiv κακός. Die Bedeutung von κακός ist kontextbezogen und kann mit schlecht, böse, schlimm, hässlich, feige, wert- und nutzlos, verdorben, niederträchtig, schädlich, unglücklich übersetzt werden.¹⁵⁴ Bei Philon lässt sich eine Vielfalt von Bedeutungen von κακός feststellen: Das Leben ist mit unangenehmen Erfahrung verbunden.¹⁵⁵ Die Furcht ist eine schlechte Beraterin¹⁵⁶ und der Unverstand der schadenbringende Gärtner der Seele.¹⁵⁷ Philon spricht vom verheerenden Sieg der Leidenschaft über den Geist,¹⁵⁸ von schändlichen Tötungsabsichten,¹⁵⁹ von politisch unvorteilhaften Auswirkungen,¹⁶⁰ vom schadenbringenden Wein.¹⁶¹

¹⁴² Vgl. Philo opif. 168.

¹⁴³ Vgl. Philo mut. 167.

¹⁴⁴ Vgl. Philo conf. 167.

¹⁴⁵ Vgl. Philo migr. 219; Philo sobr. 45, 47.

¹⁴⁶ Vgl. Philo her. 243.

¹⁴⁷ Vgl. Philo sacr. 103.

¹⁴⁸ Vgl. Philo LA III 43.

¹⁴⁹ Vgl. Philo det. 110; Philo LA III 2, 38.

¹⁵⁰ Vgl. Philo LA II 89.

¹⁵¹ Vgl. Philo sacr. 81.

¹⁵² Vgl. Philo congr. 71: (...) βάσκανον μὲν καὶ πικρὸν καὶ κακὴ φύσει κακία; Philo somn. II 163.

¹⁵³ Vgl. Philo opif. 75: κακὸν δ' ἡ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι; Philo opif. 81; Philo LA III 247; Philo prob. 55; Philo virt. 147.

¹⁵⁴ Vgl. Liddell et al. 1996, S. 863.

¹⁵⁵ Vgl. Philo Abr. 230.

¹⁵⁶ Vgl. Philo opif. 79.

¹⁵⁷ Vgl. Philo spec. I 305.

¹⁵⁸ Vgl. Philo LA III 186.

¹⁵⁹ Vgl. Philo virt. 131.

¹⁶⁰ Vgl. Philo legat. 327-328.

¹⁶¹ Vgl. Philo cont. 43.

Die substantivierte Form von κακός ist τὸ κακόν. Als Bezeichnung für das Ungute, das Böse, das Schlechte, das Übel steht der Begriff τὸ κακόν als Gegensatz zu τὸ ἀγαθόν, dem Guten.¹⁶²

(...) „ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν“ (Deut. 30, 15. 19). (...) ¹⁶³

(...) „Siehe, vor dein Angesicht habe ich das Leben und den Tod gegeben, das Gute und das Böse. Wähle das Leben.“ (Dtn 30.15, 30.19).

Philon stellt τὸ κακόν – das Ungute – auf allen bedeutenden Ebenen des Werdens und Seins fest: in seiner Kosmogonie,¹⁶⁴ Kosmologie,¹⁶⁵ Anthropogenie¹⁶⁶ Anthropologie,¹⁶⁷ Psychologie¹⁶⁸ Epistemologie.¹⁶⁹ Damit legt er zugleich die theoretischen Grundlagen für seine Ethik. Er verbindet τὸ κακόν unmittelbar mit dem Begriff ἡ κακία.¹⁷⁰ In letzter Konsequenz hat das sprachliche Grundelement κακός bei Philon also negative moralische Bedeutung. Das Übel – τὸ κακόν –, dem der Mensch ausgesetzt ist,¹⁷¹ ist einerseits auf menschliches Handeln zurückzuführen,¹⁷² andererseits wird es durch Naturereignisse¹⁷³ oder Krankheiten¹⁷⁴ im Sinne direkter oder indirekter Einwirkungen göttlicher Kräfte verursacht:¹⁷⁵ τὸ κακόν ist Bestandteil der philonischen jüdisch-hellenistisch geprägten Theologie.¹⁷⁶

Das Adverb κακῶς (schlecht, übel, schlimm, böse, schädlich, krank) erscheint bei Philon ebenfalls semantisch vielfältig sowie als Gegensatz zum Adverb εὖ (gut, wohl, richtig, gesund, in Ordnung).¹⁷⁷ Die vergeltenden Kräfte Gottes wirken nicht nur wohlütig, sondern auch leidbringend.¹⁷⁸ Denn die menschliche Natur, eigentlich auf das gute Wollen, Tun und Reden ausgerichtet, beschäftigt sich in ihrer Entfremdung mit dem gegensätzlichen üblen Wirken.¹⁷⁹

¹⁶² Vgl. Liddell et al. 1996, S. 863, 4.

¹⁶³ Vgl. Philo Deus 50.

¹⁶⁴ Vgl. Philo opif. 74.

¹⁶⁵ Vgl. Philo LA I 102.

¹⁶⁶ Vgl. Philo opif. 75.

¹⁶⁷ Vgl. Philo Deus 50; Philo migr. 195.

¹⁶⁸ Vgl. Philo ebr. 26; Philo LA II 53.

¹⁶⁹ Vgl. Philo ebr. 162-163; Philo her. 178.

¹⁷⁰ Vgl. Philo fug. 61.

¹⁷¹ Vgl. Philo Abr. 202.

¹⁷² Vgl. Philo Abr. 263.

¹⁷³ Vgl. Philo Abr. 46.

¹⁷⁴ Vgl. Philo Abr. 96.

¹⁷⁵ Vgl. Philo Abr. 143, 145; Philo fug. 74; Philo spec. II 170.

¹⁷⁶ Vgl. Philo Abr. 143; Philo decal. 176; Philo legat. 99; Philo congr. 84.

¹⁷⁷ Vgl. Liddell et al. 1996, S. 863, 704.

¹⁷⁸ Vgl. Philo plant. 87.

¹⁷⁹ Vgl. Philo mut. 197.

Philon verwendet κακῶς als Zusatz zu Verben, um den Charakter unmoralischen Handelns darzustellen.¹⁸⁰ Auch mit der Variante κακῶς ποιέω verweist er auf ungutes und folgenschweres menschliches Tun.¹⁸¹ Das Verb κακοποιέω erscheint im Zusammenhang mit der Erörterung des richtigen und falschen Gebrauchs der Rede.¹⁸² Zudem spezifiziert κακῶς erlittenes Leiden, das durch bössartige menschliche Einwirkung erfahren wird.¹⁸³ Weiter tauchen κακῶς ἐργάζομαι als Beschreibung boshafter Machenschaften von Mächtigen,¹⁸⁴ κακῶς ἀποφαίνω als Ausdruck der unguten Seelenverfassung¹⁸⁵ und κακῶς διατίθημι im Sinne von Schaden herbeiführen auf.¹⁸⁶ Das Verb κακόω findet sich im Kontext der Schilderung der Quälereien, die die eingewanderten Israeliten durch die Eingeborenen Ägyptens zu ertragen hatten,¹⁸⁷ ebenso wie im Rahmen der Darstellung der von Gott gesandten Prüfungen, die das israelitische Volk zur eigenen Heilung in der Wüste zu erdulden hatte.¹⁸⁸

Der Bogen der Untersuchung, der mit dem Begriff ἡ κακία begonnen hat, wird mit dem Terminus ἡ ἀκακία geschlossen. In ursprünglicher Weise verwendet Philon ihn zur Beschreibung der ersten Schuldlosigkeit von Adam und Eva, deren Seelen – als Geschöpfe Gottes – frei von jeglichem Aspekt moralischen Mangels waren:

Τοιοῦτος μὲν ὁ βίος τῶν ἐν ἀρχῇ μὲν ἀκακία καὶ ἀπλότητι χρωμένων, αὖθις δὲ κακίαν ἀντ' ἀρετῆς προτιμώντων (...).¹⁸⁹

So war das Leben von denjenigen am Anfang, die zu Beginn in Schuldlosigkeit und Einfachheit lebten, danach aber das Laster der Tugend vorzogen.

Zusätzlich zu ἡ κακία und Termini derselben Wortfamilie schöpft Philon aus einer scheinbar unbegrenzten Sammlung bedeutungsverwandter Wörter und sprachlicher Wendungen anderer Wortstämme, um die Schattierungen des Unguten in Welt und Mensch im Detail zu erörtern. Die nachfolgende Aufführung von alternativen Formulierungen ist keineswegs vollständig. Sie

¹⁸⁰ Vgl. Philo spec. III 103.

¹⁸¹ Vgl. Philo det. 57; Philo virt. 106.

¹⁸² Vgl. Philo somn. II 296.

¹⁸³ Vgl. Philo Flacc. 124.

¹⁸⁴ Vgl. Philo somn. II 291.

¹⁸⁵ Vgl. Philo det. 58.

¹⁸⁶ Vgl. Philo spec. II 137.

¹⁸⁷ Vgl. Philo Mos. I 69.

¹⁸⁸ Vgl. Philo congr. 172.

¹⁸⁹ Vgl. Philo opif. 170.

zeugt vielmehr von der denkerischen und literarischen Kreativität Philons, ein und dasselbe Phänomen – das Böse – in sprachlich eindrucksvoller Vielfältigkeit zu umschreiben.

Nahezu stellvertretend für ἡ κακία erscheint ἡ πονηρία; das moralisch verwerfliche Handeln. Ungutes Tun, das ohne Sanktion bleibt, so erklärt Philon, breitet sich aus.¹⁹⁰ Weiter findet sich τὸ ἁμάρτημα, die Verfehlung. Sie wird dann offensichtlich, wenn der Mensch den moralischen Mangel nicht bloss in seiner Seele behält, sondern damit nach aussen tritt und den sündhaften Gedanken (τό μοχθηρόν) in die Tat umsetzt: Erst damit äussert sich die Ungerechtigkeit (τὸ ἀδίκημα) wirklich.¹⁹¹ Philon spricht von ἡ ἁμαρτία, dem sittlichen Verstoss, und stellt unter anderem fest, dass viele Menschen das dritte Gebot des Dekalogs übergangen und so ihre moralische Pflicht verletzen.¹⁹² Mit dem Ausdruck ἡ μοχθηρία zeigt er auf die charakterliche Schlechtigkeit des einzelnen Menschen.¹⁹³ Die würdelose Rede (ἡ βλασφημία) als Geringschätzung der Göttlichkeit¹⁹⁴ oder als Schmäherei und als boshafter mündlicher Angriff¹⁹⁵ gehören für ihn ebenfalls zu den Aspekten des Lasters.

Als qualitative Abstufung von κακός taucht χείρων (schlechter) auf. Philon reiht den Geist, die Tugend und Weisheit Gottes sowie die Liebe zu Gott unter das Bessere (τὸ κρεῖττον), Symbol dafür ist das männliche Geschlecht. Das Fleischliche und die Sinnlichkeit sowie die Liebe zur Leidenschaft – als Symbol gilt das weibliche Geschlecht – gehören zum Schlechteren.¹⁹⁶ Wer beides, das Gute wie das Schlechte (τό τε εὖ καὶ τὸ χείρων) vor Augen hat, das Schlechtere aber überwindet und das Bessere geniesst, den erwartet dankbar und hoffnungsvoll eine Zukunft, die ihn kraft Gottes fürsorglicher Güte vor dem Bösen (τὸ κακόν) bewahrt.¹⁹⁷

Philon benützt den Ausdruck ὁ φαῦλος, der Schlechte, um auf den seelisch unreifen Menschen hinzuweisen, der, scheinheilig, selbstversessen, ruhelos, verweltlicht, geschwätzig und wirr, sich vor dem wahren Gott zu verbergen glaubt. Er hängt, gleichsam wie ein Tier oder wie symbolisch in der Schlange dargestellt, den Sinnen, der Lust, der Unvernunft, dem Laster an. Er erfährt verdientes Unglück und Leid.¹⁹⁸ Philon vergleicht den Schlechten, verkörpert im biblischen Kain, mit dem einfältigen unglückseligen Landarbeiter, der sich verbissen ins

¹⁹⁰ Vgl. Philo ebr. 223; Philo Jos. 212.

¹⁹¹ Vgl. Philo LA II 61.

¹⁹² Vgl. Philo decal. 83; Philo fug. 157.

¹⁹³ Vgl. Philo virt. 192; Philo spec. IV 185.

¹⁹⁴ Vgl. Philo Mos. II 205.

¹⁹⁵ Vgl. Philo decal. 86; Philo Flacc. 35.

¹⁹⁶ Vgl. Philo LA II 50.

¹⁹⁷ Vgl. Philo spec. II 209.

¹⁹⁸ Vgl. Philo Abr. 20; Philo mut. 193; Philo spec. III 6, 28, 37, 53, 68, 210, 247, 251.

Weltliche vergräbt und trotzdem ohne Lohn verbleibt.¹⁹⁹ Haltlos und im Geist zerrissen,²⁰⁰ kann er keinen wahren Reichtum und Ruhm erlangen, da ihm die Tugend, die diese Güter hervorbringt, fehlt.²⁰¹ Deutlich tritt die philonische Lehre zu Tage: Der Weise befasst sich mit der Seele und den Tugenden, der Schlechte mit dem Körper und den Lasten.²⁰² Mit keinem Schlechten soll man sich treffen, da er, viel Schlechtes mit sich bringend, zum Schaden wird.²⁰³

Der Schlechte (ὁ φαῦλος) hasst das Gute und Schöne (μισόκαλον) und liebt das Schlechte (φιλοπόνηρον).²⁰⁴ Die Verwendung von μισόκαλον und φιλοπόνηρον im Zusammenhang mit ὁ φαῦλος führt an den Anfang biblischer Schilderungen; zur Erklärung des ersten Auftauchens des menschlich Bösen im Zusammenhang mit der Darstellung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse. Davon leitet Philon seine Ethik ab. Seiner Interpretation entsprechend, ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sowohl innerhalb wie ausserhalb des Paradieses zu lokalisieren. Seiner geistigen Substanz nach steht er innerhalb des Paradieses, seiner physischen Wirkung nach ausserhalb des Gartens.²⁰⁵ Das bedeutet, dass das Schlechte aus dem Bereich Gottes – dem Paradies – ausgeschlossen ist. Konkretisieren kann sich das Laster nur ausserhalb, denn seinen Typus (ὁ τύπος ὁ κακίας) gibt es im Garten Gottes nicht.²⁰⁶ Philon nutzt die Gelegenheit, um den spannungsvollen Gegensatz von Schein und Sein zu erläutern. Was gut oder böse scheint, ist in Wahrheit vielleicht das Gegenteil. Manche stehen körperlich im Heiligtum, ihre Absichten aber sind unrein (τὴν διάνοιάν εἰσι βέβηλοι), denn sie befassen sich mit schlechteren Gedanken und beladen ihre Seelen mit Schlechtem (τῷ τροπᾷ πρὸς τὸ χεῖρον καὶ τύπους αὐτὴν λαμβάνειν φαύλους).²⁰⁷ Vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, so die biblische Vorlage, darf der Mensch nicht essen.²⁰⁸ Philon verwendet in diesem Kontext das Gegensatzpaar καλός – πονηρός, um das Spannungsverhältnis zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Schlechten aufzuzeigen.²⁰⁹ An anderer Stelle erklärt er hingegen, dass der Begriff πονηρός eben nicht das moralisch Ungute (τὸ κακόν) im engeren Sinne bezeichnet (πονηρὰ οὐ τὰ φαῦλα παραλαμβάνων), sondern gesamthaft alles umfasst, was der

¹⁹⁹ Vgl. Philo det. 109, 112, 119.

²⁰⁰ Vgl. Philo somn. II 237; Philo post. 22.

²⁰¹ Vgl. Philo fug. 17.

²⁰² Vgl. Philo somn. II 256.

²⁰³ Vgl. Philo migr. 61.

²⁰⁴ Vgl. Philo Abr. 21: βάσκανον γὰρ καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει.

²⁰⁵ Vgl. Philo LA I 60.

²⁰⁶ Vgl. Philo LA I 61.

²⁰⁷ Vgl. Philo LA I 62.

²⁰⁸ Vgl. Philo LA I 100.

²⁰⁹ Vgl. Philo LA I 100: „ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε ἀπ’ αὐτοῦ“ (Gen 2.17).

Menschen als unangenehm und mühevoll erlebt (ἀλλὰ τὰ καματηρὰ καὶ ἐπίπονα).²¹⁰ Das Mühselige ist daher nicht mit dem sittlich Schlechten gleichzusetzen.²¹¹

Wie der terminologische Einblick in die philonischen Reden über das Böse bis anhin gezeigt hat, ist die sprachliche Kreativität, mit der Philon die Perspektiven des Bösen beschreibt, beachtlich. Dies wird exemplarisch verdeutlicht durch seine Deutungen des moralischen Falles der ersten beiden Menschen im Paradiesgarten im Hinblick auf seinen Sprachgebrauch. Anthropologisch definiert Philon den Menschen grundsätzlich als gemischtes Wesen, das alle Gegensätze – das Gute und das Ungute (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν), das Schöne und das Hässliche (τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν), die Tugend und das Laster (ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή) – in sich aufnimmt.²¹² Der erste Mensch, dem Gott die Erkenntnisgabe des Guten und des Bösen und die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Hässlichen zugesprochen hatte, wandte sich nicht zum Guten, sondern zum Bösen hin (ἐπὶ πανουργίαν) und stürzt somit in die Sünde (εἰς πανουργίαν).²¹³ Im Zusammenhang mit der Deutung der Nacktheit der ersten beiden Menschen nennt Philon eine Vielzahl lasterhafter Taten (πολλῶν ὄντων κακίας ἔργων) und beleuchtet besonders jene, die auf das Hässliche ausgerichtet ist (τοῦ κατὰ τὸ αἰσχρόν). Er spricht von Unrecht tun (ἀδικέω), sündigen (ἁμαρτάνω), sich verfehlen (πλημμελέω)²¹⁴ und hält fest, dass die ursprüngliche geschlechtliche Anziehung – die sinnliche Lust – der Anfang aller verwerflichen gesetzeswidrigen Taten ist (...ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή...). Die ersten Menschen bevorzugten das Böse²¹⁵ und brachten damit dem Menschengeschlecht das sterbliche und unglückliche Leben (...δι' ἣν ὑπαλλάττονται τὸν θνητὸν καὶ κακοδαίμονα βίον...).²¹⁶ Das flammende Schwert der Cherubim, die nach der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Garten Eden den Weg zurück zum Paradies verstellen,²¹⁷ stellt die göttliche Vernunft dar, die dem Menschen als Möglichkeit zur Aufnahme des Schönen und Guten (τῶν καλῶν) und zur Abwendung vom Entgegengesetzten (τῶν ἐναντίων) gegeben ist.²¹⁸ Die Vernunft befähigt ihn zur Hervorbringung des Guten und dessen, was nicht gut ist (τό τε εὖ καὶ τὸ μὴ).²¹⁹ Abraham ahmte dieses flammende Schwert nach, indem

²¹⁰ Vgl. Philo post. 94.

²¹¹ Vgl. Philo post. 95.

²¹² Vgl. Philo opif. 73.

²¹³ Vgl. Philo opif. 153-156.

²¹⁴ Vgl. Philo LA II 68.

²¹⁵ Vgl. Philo opif. 170.

²¹⁶ Vgl. Philo opif. 152.

²¹⁷ Vgl. Philo Cher. 27-39.

²¹⁸ Vgl. Philo Cher. 28, 30.

²¹⁹ Vgl. Philo Cher. 35.

er das Sterbliche (τὸ θνητὸν) von sich abtrennte.²²⁰ Tobt im Gegensatz dazu die Raserei des Unverstandes (τὴν ἀφροσύνης λύτταν), folgt grosse und ungerechte Zerstörung (πολλὴν καὶ ἄδικον ... φθοράν).²²¹ Ohne richtigen Gebrauch der Vernunft erwirkt sich der Mensch, böseartig in seinem Geist (ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμονα), folglich das Unglück.²²² Philon vergleicht die unsinnigen Lustgefühle in ihrer Vielgestaltigkeit (ποικίλον οὖσα ἡδονή) mit der schillernden Lebensgestalt der Schlange (ποικίλῳ ζῳῷ ὅφει),²²³ fügt jedoch zusätzliche Metaphern für das Böse an. Der niedere Teil der menschlichen Seele (τὸ λαῶδες καὶ ὄχλον ... ἐν ἡμῖν μέρος) sehnt sich in überwältigender Weise nach Körperlichkeit (τουτέστι τῷ σωματικῷ ὄγκῳ). Im Zusammenhang mit seiner Auslegung des biblischen Exodus identifiziert Philon diesen tierischen Drang nach lustvoller Sinnlichkeit mit dem Wesen des Ägyptischen. Im Pharaon und in der ägyptischen Bevölkerung, die das israelitische Volk gemäss biblischer Vorlage aufs Äusserste schädigten, findet Philon das Böse per se. Ihre Lebensweise und ihre rituellen Kulte deutet er allgemein als die ausgeprägteste Form der Verherrlichung sinnlicher Lüste. Sie bringen die Vernichtung der Seele durch die Schlechtigkeit (ψυχῆς ὑπὸ κακίας φθοράν), den Tod der Seele (ἡδοναῖς περιπίπτει θάνατον ἐπαγούσαις).²²⁴ Sündhaften Charakter bekommt die menschliche Tat (ἀμαρτάνω) dann, wenn sie gedanklich auf das Untugendhafte abzielt, wenn sich der Geist von der Tugend loslöst (ὅταν γὰρ ἀμάρτη καὶ ἀπαρτηθῇ ὁ νοῦς ἀρετῆς).²²⁵ Philon wird nicht müde, zu wiederholen, zu bekräftigen, zu differenzieren: Es ist die Sinneslust (ἡ ἡδονή), die das verachtenswerte Leben verursacht, das schlimmer als der Tod ist (τὴν ὑπαίτιον καὶ θανάτου χαλεπωτέραν ζωὴν).²²⁶ Im Gegensatz zur objektiven Sinnlichkeit bedeutet Lust Täuschung und Betrug (πᾶσα οὖν ἀπάτη οἰκειοτάτη ἡδονῇ). Sie belügt den Geist, indem sie ihm die Gegenstände zeigt, wie sie nicht sind (ὅποια οὐκ ἔστιν).²²⁷ Die sinnliche Wahrnehmung gehört demnach weder einzig dem schlechten noch dem guten Menschen (οὔτε τῶν φαύλων οὔτε τῶν σπουδαίων). Sie gehört sowohl dem Weisen wie dem Unvernünftigen (ἀλλὰ μέσον τι αὕτη καὶ). Beim Unvernünftigen wird sie schlecht (καὶ γενομένη μὲν ἐν ἄφρονι γίνεται φαύλη) und beim Vernünftigen gut. Sie ist in ihrer eigentlichen Natur moralisch nicht schlecht (ἐπειδὴ φύσιν ἐξ ἑαυτῆς μοχθηρὰν), sondern bewegt sich zwischen den beiden Polen (ἀλλ' ἐπαμφοτερίζουσα νεύει πρὸς ἑκάτερα τό τε εὖ καὶ χεῖρον), bis sie sich gegen das Minderwertige

²²⁰ Vgl. Philo Cher. 31.

²²¹ Vgl. Philo Cher. 32.

²²² Vgl. Philo Cher. 39.

²²³ Vgl. Philo LA II 76.

²²⁴ Vgl. Philo LA II 77.

²²⁵ Vgl. Philo LA II 78.

²²⁶ Vgl. Philo opif. 164; Philo LA III 61.

²²⁷ Vgl. Philo LA III 64.

ausrichtet (ὅτι ἠκολούθησε τῷ χείρονι) und damit schlecht wird.²²⁸ Gemäss Philon ist sich Eva der absoluten Schlechtigkeit der Schlange²²⁹ sogar bewusst: Sie gesteht, dass sie mittels der täuschenden Wirkung der schlangenartigen, schillernden Sinneslust (παρὰ τὴν τῆς ὀφιώδους καὶ ποικίλης ἡδονῆς ἀπάτην) zu Fall kam (πταίω) bzw. Adam zur Sünde verleitete.²³⁰ Diese sprachliche Vielfalt, die sich hier im Kontext philonischen Denkens über das ursprüngliche Böse beispielhaft zeigt, ist Spiegel seines Denkens: Philonisches Denken ist multiperspektiv. Philon offeriert nicht eine Konzeption des Bösen, sondern viele.

6.2. Sprachliche Gegensatzpaare

Wie am Anfang des Kapitels erwähnt, verwendet Philon den Begriff ἡ κακία (das Laster) hauptsächlich als Gegensatz zum Begriff ἡ ἀρετή (die Tugend). Er betont, dass jede dieser beiden menschlichen Dispositionen aus derselben Wurzel – dem Affekt (τό πάθος) – hervorgehen.²³¹ Aus anthropologischer Sicht beschreibt Philon den Mensch als gemischtes Wesen, das alle Gegensätze in sich aufnimmt und somit sowohl für das Gute und das Böse, das Schöne und das Hässliche, die Tugend und das Laster (ἀγαθὰ καὶ κακά, καλὰ καὶ αἰσχροῦ, ἀρετὴν καὶ κακία) empfänglich ist.²³² Aus kosmologischer Sicht geht er von der Annahme aus, dass bereits im Universum alles in Gegensätzen angelegt ist.²³³ So findet sich zu jedem Aspekt des Geschaffenen der entgegengesetzte Aspekt des Gewordenen.

καὶ τᾶλλα δὲ ἐναντία προὔπτα, σώματα ἀσώματα, ἔμψυχα ἄψυχα, λογικὰ ἄλογα, θνητὰ ἀθάνατα, αἰσθητὰ νοητά, καταληπτὰ ἀκατάληπτα, στοιχεῖα ἀποτελέσματα, ἀρχὴ τελευτή, γένεσις φθορά, ζωὴ θάνατος, νόσος ὑγεία, λευκὸν μέλαν, δεξιὰ εὐώνυμα, δικαιοσύνη ἀδικία, φρόνησις ἀφροσύνη, ἀνδρεία δειλία, σωφροσύνη ἀκολασία, ἀρετὴ κακία, καὶ τὰ τῆς ἐτέρας πάντα εἶδη τοῖς τῆς ἐτέρας εἶδεσι πᾶσι.²³⁴

Zudem sind offensichtliche Gegensätze: Körperliches und Unkörperliches, Beseeltes und Unbeseeltes, Vernünftiges und Unvernünftiges, Sterbliches und Unsterbliches, sinnlich Wahrnehmbares und Geistiges, Verständliches und Unverständliches, Elemente und Zusammengesetztes, Anfang und Ende, Entstehung und Zerstörung,

²²⁸ Vgl. Philo LA III 67.

²²⁹ Vgl. Philo LA III 68.

²³⁰ Vgl. Philo LA III 66.

²³¹ Vgl. Philo congr. 81-82.

²³² Vgl. Philo opif. 73.

²³³ Vgl. Philo her. 207: (...) τῷ γὰρ ὄντι πάνθ' ὅσα ἐν κόσμῳ σχεδὸν ἐναντία εἶναι πέφυκεν, (...).

²³⁴ Vgl. Philo her. 209.

Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, weiss und schwarz, rechts und links, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Besonnenheit und Gedankenlosigkeit, Tapferkeit und Feigheit, Selbstbeherrschung und Ausschweifung, Tugend und Laster sowie alle Formen der einen gegenüber allen Formen der anderen.

Philon konnotiert Gegensätze ethisch. Eine Person oder eine Sache ist entweder gut oder schlecht,²³⁵ die menschliche Psyche ist entweder auf das Gute oder das Ungute ausgerichtet.²³⁶ Kain beispielsweise stellt die Personifizierung des Lasters und den Seelenzustand des unguten Menschen dar, im Gegensatz zu Abel, der die Tugend und die seelische Verfassung des guten Menschen verkörpert.²³⁷ Philon betont die Ausschliesslichkeit moralischer Zustände: Wo Aspekte Kains anwachsen, schwinden jene Abels.²³⁸ Ähnliches zieht Ähnliches an, Gegensätzliches vernichtet sich.²³⁹ Sprachliche Termini stehen sich bei Philon gegenüber und sind in der Tendenz moralisch positiv oder negativ aufgeladen. In diesem Sinne ist der Wortschatz, aus dem Philon schöpfen kann, um Erscheinungs- und Wirkungsweisen des Bösen zu umschreiben, nahezu unbegrenzt, da sich zu fast jedem Ausdruck lässt ein Gegenteil ableiten lässt.

So verwendet Philon die folgende lange Liste von sprachlichen Ausdrücken, um alternative Umschreibungen der Wirkungsweisen der lasterhaften Lust aufzuführen. Sie kommen gemäss Philon dann zustande, wenn die Sinne sich der Kontrolle des Geistes entziehen und führerlos und dem Unverstand von Tieren gleichend in die Verwirrung laufen.²⁴⁰

ἴσθι οὖν, ὃ οὗτος, ὅτι γενόμενος φιλήδονος πάντ' ἔσει ταῦτα·
πανοῦργος θρασὺς ἀνάρμοστος ἄμικτος δύσχρηστος ἔκθεσμος ἀργαλέος ἀκρόχολος
ἀνεπίσχετος φορτικὸς ἀνουθέτητος εὐχερὴς κακότεχνος ἀδιάγωγος ἄδικος ἄνιστος
ἀκοινώνητος ἀσύμβατος ἄσπονδος πλεονέκτης κακονομώτατος ἄφιλος ἄοικος ἄπολις
στασιώδης ἄτακτος ἀσεβὴς ἀνίερος ἀνίδρυτος ἄστατος ἀνοργίαστος βέβηλος ἐναγὴς
βωμολόχος ἀλάστωρ παλαμναῖος ἀνελεύθερος ἀπότομος θηριώδης ἀνδραποδώδης
δειλὸς ἀκόλαστος ἄκοσμος αἰσχρογυρὸς αἰσχροπαθὴς ἀχρώματος ἄμετρος ἄπληστος
ἀλαζὼν δοκησίσοφος αὐθάδης βάναιστος βάσκανος φιλεγκλήμων δύσερις διάβολος
χαῦνος ἀπατεὼν ἀγύρτης εἰκαῖος ἀμαθὴς ἀναίσθητος ἀσύμφωνος [ἄπιστος] ἀπειθὴς

²³⁵ Vgl. Philo agr. 118.

²³⁶ Vgl. Philo mut. 197.

²³⁷ Vgl. Philo sacr. 2.

²³⁸ Vgl. Philo sacr. 1-3; Philo Cher. 12; Philo post. 9, 49-53.

²³⁹ Vgl. Philo det. 165.

²⁴⁰ Vgl. Philo sacr. 45, 105.

ἀφηνιαστὴς γόης εἴρων κέρκωψ δυσυπονόητος δυσώνυμος δυσεύρετος δυσέφικτος
 ἐξώλης κακόνους ἀσύμμετρος ἀκαιρολόγος μακρήγορος ἀδολέσχης ἀερόμυθος κόλαξ
 νωθὴς ἀπερίσκεπτος ἀπροόρατος ἀπρονόητος ὀλίγωρος ἀπαράσκευος ἀπειρόκαλος |
 πλημμελὴς σφαλλόμενος διαπίπτων ἀδιοίκητος ἀπροστασίαστος λίχνος ἀγόμενος
 διαρρέων εὐένδοτος δολιώτατος διχόνους δίγλωστος ἐπίβουλος ἐνεδρευτικὸς
 ῥαδιουργὸς ἀδιόρθωτος ἐνδεὴς αἰὲ ἀβέβαιος ἀλήτης ἐπτοημένος φορᾶ χρώμενος
 εὐεπιχείρητος ἐπιμανὴς ἀψίκορος φιλόζωος δοξοκόπος βαρύμηνης βαρύσπλαγχνος
 βαρύθυμος βαρυπενθὴς δυσόργητος ψοφοδεὴς ὑπερθετικὸς μελλητὴς ὑποπτος ἄπιστος
 δύσλυτος καχυπόνους δύσελπις ἀρίδακρυς ἐπιχαιρέκακος λελυττηκὼς
 παρακεκομμένος ἀδιατύπωτος κακομήχανος αἰσχροκερδὴς φίλαυτος ἐθελόδουλος
 ἐθέλεχθρος δημοκόπος κακοικονόμος σκληραύχην θηλυδρίας ἐξίτηλος ἐκκεχυμένος
 σκωπτικὸς τρώκτης ἡλίθιος βαρυδαιμονίας ἐμπεφορημένος ἀκράτου.²⁴¹

„Wisse aber, dass, wer der Lust verfallen ist, all dies sein wird:
 durchtrieben, unverschämt, unharmonisch, wild, unbrauchbar, ausserhalb des Gesetzes,
 lästig, jähzornig, unüberlegt, unerträglich, widerspenstig, leichtfertig, Böses bewirkend,
 ziellos, widerrechtlich, ungerecht, gemeinschaftsuntauglich, unversöhnlich,
 streitsüchtig, eigennützig, in schlechter Verfassung, ungeliebt, heimatlos, verbannt,
 aufrührerisch, unregelt, frevelhaft, unheilig, rastlos, unstet, ungeweiht, unrein,
 fluchbeladen, scheinheilig, Bösewicht, Mörder, gemein, hart, tierisch, sklavisch, feige,
 zuchtlos, ungeordnet, schamlos im Tun und Fühlen, ungeschminkt, masslos,
 unersättlich, angeberisch, eingebildet, arrogant, niedrig, verleumderisch, missgünstig,
 zänkisch, gehässig, aufgeblasen, Betrüger, Bettler, eitel, dumm, empfindungslos,
 uneinig, treulos, ungehorsam, unbändig, Gaukler, Schalk, Possenreisser, arglistig, in
 schlechtem Ruf, versteckt, unzulänglich, ganz zugrunde gerichtet, bösgesinnt,
 unangemessen, unpassend in der Rede, breitmäulig, schwatzhaft, Luftikus,
 Schmeichler, träge, gedankenlos, unvorsichtig, unüberlegt, nachlässig, ungerüstet,
 geschmacklos, fehlerhaft, tölpelhaft, zerfallen, schlampig, verwahrlost, lüstern,
 verführbar, dahinschwindend, verweichlicht, voller List, heuchlerisch, doppelzüngig,
 heimtückisch, hinterhältig, leichtsinnig, unregelt, bedürftig, stets in Unruhe,
 herumstreifend, verdattert, von Erregung besessen, leicht einzunehmen, in rasendem
 Verlangen, überdrüssig, lebenslieb, ruhmsüchtig, mit Groll beladen, gallig, missmutig,
 schwermütig, getrieben, schreckhaft, Zauderer, unschlüssig, misstrauisch, ungläubig,

²⁴¹ Vgl. Philo sacr. 32.

verkrampft, argwöhnisch, hoffnungslos, weinerlich, sich am Bösen ergötzend, rasend, wahnsinnig, unförmig, Unheil stiftend, gewinnsüchtig, selbstsüchtig, knechtisch, hasserfüllt, Volksschänder, schlechter Verwalter, starrsinnig, weibisch, siech, ausschweifend, Spötter, Schurke, einfältig, von vollem Unglück geschwächt.“

Die philonische Erkenntnis, dass alles in absoluten Gegensätzen angeordnet ist, betrifft jedoch nur den Bereich des Geschaffenen. Gott selbst ist unerschaffen in Anbetracht der geschaffenen Welt, wobei Moses als Vermittler die beiden ontologisch getrennten Bereiche verbindet.²⁴² Bei der Schilderung der Welt tritt der ethische und sprachliche Dualismus hervor, der das Wesen der Vielheit, das dem göttlichen Schöpfungswerk zugrunde liegt, charakterisiert.²⁴³ Gott selbst steht jenseits jeder Gegensätzlichkeit und jenseits jeglicher sprachlicher Fassbarkeit. Er besitzt kein ebenbürtiges Gegenüber, das beschrieben werden könnte. Er ist und regiert als einzig wahres Sein.²⁴⁴

Die Welt der Gegensätze hat für Philon erkenntnistheoretische Funktion: Aus sich selbst heraus lässt sich kein Ding erkennen. Einzig, was an Gegensätzlichkeit bemessen werden kann, ist erkennbar.²⁴⁵ Indem der einen Seite eines Gegenstandes die andere Seite desselben Gegenstandes gegenübergestellt wird, versteht der Mensch das Wesen dessen, worüber er nachdenkt.²⁴⁶ Gott selbst zu erkennen, übersteigt in der Folge die menschlichen Möglichkeiten erkennenden Denkens. Nichts steht Gott als Gegensatz gegenüber, mit dem er verglichen werden könnte. Nichts kann über Gott gesagt werden. Denn die Sprache ist das Mittel erkennenden Denkens.²⁴⁷

²⁴² Vgl. Philo her. 206.

²⁴³ Vgl. Philo her. 160.

²⁴⁴ Vgl. Philo opif. 172.

²⁴⁵ Vgl. Philo ebr. 187.

²⁴⁶ Vgl. Philo ebr. 186.

²⁴⁷ Vgl. Philo migr. 219.

7. Philon in den Bahnen griechisch-philosophischen Denkens

7.1. Philons Umgang mit griechisch-philosophischem Denken

Philon entlehnte gedankliches Gut von allen bedeutenden griechisch-philosophischen Systemen.²⁴⁸ In der festen Annahme, dass innerhalb dieser Systeme Strömungen zu finden seien, die sich mit den Wesenszügen jüdischer Tradition deckten, zog er sie für seine exegetischen Arbeiten heran.²⁴⁹ Das letztendliche Kriterium, anhand dessen Philon entschied, was aus dem Angebot philosophischer Theorien zu übernehmen, zu modifizieren oder zu verwerfen sei, blieb die Thora. Philosophie bedeutete für Philon richtiges Denken. Mit sorgfältiger logischer Argumentation wollte er den Glauben seiner Väter, von dessen Ursprünglichkeit und allumfassender Gültigkeit er überzeugt war, beweisen und verteidigen.²⁵⁰ Moses war für ihn der Philosoph schlechthin, der alle anderen Denker überragte.²⁵¹

Philon hatte dank seiner Bildung Zugang zur Vielfalt hellenistischer Lehren, die zu seiner Zeit in Alexandrien – der Stadt, die sich zu „einer wahrhaften Metropole des Geistes“²⁵² entwickelte, und die auch für die Juden zum Anziehungspunkt geworden war²⁵³ – diskutiert wurden.²⁵⁴ Weniger an Namen griechischer Philosophen oder an der exakten Aufnahme von Theorien oder Begrifflichkeiten interessiert, traf er die passende Auswahl von gedanklichen

²⁴⁸ Zur Übersicht über die hellenistischen Schulen, Systeme und Textzeugnisse vgl. Long und Sedley 2006, S. 1–10. Zur Chronologie der hellenistischen Philosophie vgl. Dorandi 2005. Die Sammlung kommentierter Texte der hellenistischen Philosophen findet sich bei Long und Sedley 2006. Zu den hellenistischen Schulphilosophien, die Philon gekannt haben soll, vgl. Kaiser 2015, S. 73.

²⁴⁹ Vgl. Sterling 2014.

²⁵⁰ Vgl. Philo Cher. 129; Philo mut. 168; Philo spec. IV 61; Philo prob. 57; Philo Mos. II 20; Philo decal. 32–35; Philo her. 214.

²⁵¹ Vgl. Philo Mos. II 2; Philo opif. 8; Philo her. 301.

²⁵² Vgl. Hose 2009, S. 147. Zu Alexandrien in der ptolemäischen Zeit vgl. das umfassende und grundlegende Werk von Fraser 1972.

²⁵³ Vgl. Clauss 2003, S. 9–120. Von Lebendigkeit zeugende Beschreibungen der Stadt Alexandrien zur Zeit Philons, hauptsächlich den philonischen Schriften selbst entnommen, finden sich in Sly 1996b. Zu rechtlichen und sozialen Aspekten des Zusammenlebens der drei wichtigsten in Alexandrien vertretenen Bevölkerungsgruppen in hellenistisch-römischer Zeit – Griechen, Ägypter und Juden – vgl. Zangenberg 2010, S. 107–126. Zu den antijüdischen Ausschreitungen im Jahre 38 n. Chr., denen die alexandrinischen Juden im Kontext ihres Diasporadaseins ausgesetzt waren, vgl. Bringmann 2005, S. 218–226. Zu den damit verbundenen politischen Aktivitäten Philons und seinen entsprechenden historischen Schriften – *In Flaccum* und *De Legatio ad Gaium* –, vgl. Bilde 2009, S. 97–114.

²⁵⁴ Vgl. Borgen 1997. Zum Museion von Alexandrien, dessen Zentrum die berühmte große Bibliothek war und wo sich auch die Universität befand, die als Alexandrinische Schule und Stätte wissenschaftlicher Bildung bis in die Spätantike in der römisch-hellenistischen Welt eine herausragende Stellung hatte, vgl. Nesselrath 2010, S. 67–82. In der Bibliothek des Museion befand sich auch die Übersetzung der Thora ins Griechische. Um 120 v. Chr. schrieb ein Jude unter dem Pseudonym Aristeas einen Bericht über die Übersetzungstätigkeit, die zur Septuaginta führte, vgl. Bringmann 2005, S. 89–91. In der Diaspora wurde sie zum Grunddokument der hellenistisch-jüdischen Kultur, vgl. Stemberger 2002, S. 47. Als Übersetzungswerk ist die Septuaginta bereits ein eigenständiges Produkt jüdisch-hellenistischen Denkens, vgl. Rösel 1994, und die Werke Philons sind damit nur schon deshalb hellenistisch geprägt, weil er sich auf diese Übertragung der Thora in die Sprache der Hellenen stützte.

Perspektiven zur Rechtfertigung seiner allegorischen Auslegung. Widersprüchlichkeiten gehören zu diesem charakteristischen Einbezug einer breiten Palette von griechisch-philosophischen Ansätzen. Ausgenommen von dieser Zwiespältigkeit ist das Dogma, dass der Gott Israels der erste und einzig wahre und in seiner Essenz transzendente Gott ist, der Schöpfer des Kosmos und der Herrscher der Welt. Ein zweiter Angelpunkt, um den sich philonisches Denken sicher dreht, ist der Geist-Körper-Dualismus. Gemäss Philon manifestiert er sich im weltlichen Bereich als die Gegensätzlichkeit von gut und ungut. Was den Menschen im Prozess der Wahrheitsfindung angeht, hält sich Philon an sokratisches Wissen: Die vernünftige Gesinnung des Weisen ist die sichere Grundlage der Wahrheit.²⁵⁵

Philons grundsätzliche Ausrichtung war platonisch.²⁵⁶ Die Frage, wie er mit mittelplatonischen Strömungen verbunden war, lässt sich nicht eindeutig beantworten.²⁵⁷ Auszuschliessen ist, dass er einer mittelplatonischen Schule angehörte und aus diesem Grunde zu den Mittelplatonikern zu zählen ist. Ebenso kann ausgeschlossen werden, dass er ein religiöser Denker ohne tiefgründiges Interesse und Wissen an Philosophie war und solche Einschübe einzig mit apologetischer Absicht nutzte. Philon ist irgendwo zwischen diesen beiden Polen zu situieren.²⁵⁸ Als Platonist kannte und bevorzugte er mittelplatonische Lehren, wobei seine eklektische Denkweise auch den Einbezug weiterer philosophischer Schulen und anderer Traditionen erlaubte, wenn es ihm im Sinne seiner Bibelauslegung vorteilhaft erschien. Als

²⁵⁵ Vgl. Philo prob. 26-31.

²⁵⁶ Zur zentralen Stellung, die Platon im Denken Philons einnimmt, vgl. Niehoff 2010, S. 57. Auch Dillon 2010, S. 163 bestätigt grundsätzlich, dass Platon bei Philon den ersten und wichtigsten Platz unter den griechischen Philosophen einnahm. Radice 2003, S. 182 stellt darüber hinaus fest, dass Philon auf die Entwicklung des Platonismus einwirkte.

²⁵⁷ Zu Alexandrien im Lichte des Platonismus vgl. Tanaseau-Döbler 2010, S. 83. Die grundlegende Arbeit zum Mittelplatonismus findet sich bei Dillon 1977. Zum alexandrinischen Mittelplatonismus vgl. Tanaseau-Döbler 2010. Zu Antiochos von Askalon, dem ersten bekannten und mit langzeitlicher Wirkung in Alexandrien tätigen Philosophen der Ptolemäerzeit und zum durch ihn eingeleiteten philosophischen Neubeginn, vgl. Tarrant 2007. Zum frühen Mittelplatoniker Eudorus von Alexandrien, der Aspekte der Philosophie von Antiochos in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. möglicherweise weitertrug und wesentlich zur Weiterentwicklung des Platonismus beitrug, vgl. Bonazzi 2010; Dillon 1977, S. 114–139; Sorabji und Sharples 2007, S. 295. Zu Plotin, unter dessen Führung und derjenigen seines Nachfolgers Porphyrius die jüngste Richtung im antiken Platonismus im späten dritten Jahrhundert ihren Höhepunkt erfuhr – der Neuplatonismus –, vgl. O'Meara 2004. Zur Rolle Philons als Platonist in Alexandrien vgl. Niehoff 2010.

²⁵⁸ Zur kontrovers und weitreichend diskutierten Frage, inwiefern Philon als Mittelplatoniker gelten kann, vgl. Dillon 1993; Runia 1986, S. 505–519; Runia 1993b; Tobin 1993; Sterling 1993; Winston 1993.

Jude, Alexandriner und Römer²⁵⁹ war Philon ein vielseitiger Denker,²⁶⁰ der Synthese²⁶¹ anstrebte. Seine Werke spiegeln daher möglicherweise einen Höhepunkt jüdisch-hellenistischer Tradition, die Exegese und Philosophie nach griechischem Vorbild behandelten,²⁶² getragen von der Überzeugung, dass das jüdische Wissen und Gesetz im Vergleich mit dem Gedankengut und den Normen seiner paganen Umgebung erstrangig waren.²⁶³ Diese komplexe Vernetzung vielschichtiger Anregungen ist vor Augen zu halten, wenn ausgewählte Problemstellungen – wie jene der Frage nach den Konzeptionen des Bösen – an Philons Werke herangetragen werden.

7.2. In platonischer Tradition

Mit Fragen nach den Ursachen des Bösen und des Übels befassten sich bereits die Vorsokratiker. In der Tendenz geben sie darauf zwei Antworten: Das Ungute ist als Notwendigkeit von der Gottheit bestimmt; das Vorkommen des Unguten ist auf die Schuld von Göttern oder von Seelen zurückzuführen, die sich dem Göttlichen widersetzen. Für die Pythagoreer sind im Kontext der Bestimmung des Guten und Unguten die Begrenztheit und die Unbegrenztheit die grundlegenden Prinzipien. Dinge sind entweder begrenzt, unbegrenzt oder beides, und so ist auch das Wesen der Welt. Die beiden Prinzipien, die in der Weltordnung zusammengekommen sind, schaffen Harmonie. Alles aber entspricht gemäss den Pythagoreern der Zahl. Als Elemente der Zahl betrachten sie das Gerade und das Ungerade, wobei aus der

²⁵⁹ Vgl. Schimanowski 2006, S. 117–125. Niehoff 2001, S. 1–13 setzt sich in ihrem Buch *Philo on Jewish Identity and Culture* explizit mit der Frage auseinander, wie sich Philon in Alexandrien zu Beginn des ersten Jahrhunderts n. Chr. jüdische Identität und Kultur vorstellte. Dabei unterstreicht sie, dass die Forschung der Frage nach dem Einfluss Roms auf den griechischen Osten – und somit auf Philons Wirken und auf jüdische Identitätsfindung allgemein – bislang zu wenig Beachtung schenkte.

²⁶⁰ Diese Vielseitigkeit drückt Borgen 1997, S. 25 geographisch aus: Religiös und kulturell identifizierte sich Philon mit Jerusalem und Athen, politisch mit Rom. Die zentrale Rolle sowohl in politischer wie in religiöser Hinsicht aber spielte Alexandrien.

²⁶¹ Mansfeld 1988 findet es angemessen, im Hinblick sowohl auf Philons philosophische Deutung der Schrift als auch auf seine biblische Interpretation der griechischen Philosophie, die Begriffe „Eklektizismus“ und „eklektisch“ anzuwenden. Aus verschiedenen gedanklichen Systemen auswählend, brachte er die einzelnen Elemente zum Nutzen seiner Exegese zusammen. Mansfeld illustriert diese Strategie Philons beispielhaft an der Schrift *De Aeternitate Mundi*, welche der Untersuchung der grossen und zu jener Zeit zentralen Thesen bezüglich der Beschaffenheit der Welt gewidmet ist, wobei der Lehrmeinung des Aristoteles wie in keinem anderen Werk grosse Aufmerksamkeit zukommt. Dem hinzuzufügen ist jedoch, dass Fuglseth 2006 gemeinsam mit anderen Autoren grundsätzlich in Frage stellt, ob Philon der Autor des Werks *De Aeternitate Mundi* sei. Hose 2000 zeigt anhand der Schrift *De Providentia*, dass Philon beim Gebrauch unterschiedlicher Traditionen keineswegs unüberlegt Auszüge aus Schriften zusammenfügt, sondern mit seinem Eklektizismus ein Ziel verfolgt: Die einzelnen philosophischen Traditionen werden gegeneinander vorgebracht, um schliesslich die jüdische Tradition als die siegreiche herauszuheben.

²⁶² Vgl. Termini 2009, S. 96.

²⁶³ Vgl. Wolfson 1948, S. 85: „Greek religion was false; Greek philosophy was an inferior form of Judaism.“ Runia 2011a, S. 33 betont hingegen, dass Philon trotz seiner Treue zu seinem Volk und der Religion seiner Vorfahren dem griechischen Erbe gegenüber generell eine positive Haltung zeigte und offen jene Aspekte hellenistischer Philosophie und Kultur übernahm, welche ihm die besten erschienen.

Eins die Zahl entsteht und damit die ganze Welt. Sie konstruieren die gesamte Welt aus Zahlen. Anhänger der pythagoreischen Richtung sollen zehn Prinzipien in der Form von Gegensatzpaaren gekannt haben: Begrenztes – Unbegrenztes, Gerades – Ungerades, Eines – Menge, Rechtes – Linkes, Männliches – Weibliches, Ruhendes – Bewegtes, Gerades – Krummes, Licht – Finsternis, Gutes – Böses, Quadrat – ungleichseitiges Viereck.²⁶⁴ Sogar die Gerechtigkeit definieren sie als ein Verhältnis von Zahlen.²⁶⁵ Was das Wissen angeht, so behaupten sie, dass das, was ewig ist, der Mensch nicht erkennen kann, sondern nur Gott.²⁶⁶ Bei Heraklit finden sich Verbindungen von Gegensätzen, die in einer Einheit resultieren: Aus allem wird eins, aus einem wird alles. Was einander entgegengesetzt ist, tritt in der Verbindung harmonisch zusammen. So macht zum Beispiel die Krankheit die Gesundheit zu einem angenehmen Gut, Anfang und Ende fallen zusammen, ein steiler Weg führt genauso hinauf wie hinunter.²⁶⁷ Die Essenz der heraklitischen Rede ist, dass alles eins ist. Alles Existierende kann anhand von Gegensätzen bestimmt werden, die sich aufeinander beziehen.²⁶⁸ Parmenides spricht von Licht und Nacht und von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, aus denen alles entstand. Alles, was besteht, gehört einem der beiden an.²⁶⁹ Als das Dichte herabsank, entstand die Erde, und die Seelen werden von der Göttin, die alles lenkt, sowohl vom Sichtbaren zum Unsichtbaren wie in umgekehrter Richtung bewegt.²⁷⁰ Empedokles begründet sein philosophisches Werk mit einem mythischen Gesetz, das auf die Bestrafung blutschuldiger Götter zurückgeht.²⁷¹ Ein Gott, des blutigen Mordes schuldig, muss sich aus den Reihen der Seligen entfernen und wird als Strafe auf die Erde verbannt. Zur Reinigung muss er sich für eine gewisse Zeit als sterbliche Seele inkarnieren.²⁷² In der späteren neuplatonischen Umdeutung dieses Gesetzes des Empedokles sind die anfänglich Schuldigen nicht Götter, sondern es handelt sich bereits im Ursprung um Seelen.²⁷³ Demokrit führt das Unglück auf die Seele zurück. Die Seele ist zu verurteilen, wenn der Körper Schmerzen erleiden muss, denn sie lässt ihn verwahrlosen, indem sie den sinnlichen Begehren nachgibt und den Körper verdirbt.²⁷⁴ In seiner Wahrnehmungstheorie geht er davon aus, dass das Objekt der Wahrnehmung nicht das Ding selbst ist, sondern die Form, wie es dem Menschen erscheint. Die Wahrheit liegt also

²⁶⁴ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 143–161.

²⁶⁵ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 201.

²⁶⁶ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 145.

²⁶⁷ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 263–267.

²⁶⁸ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 237.

²⁶⁹ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 339–341.

²⁷⁰ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 333–335.

²⁷¹ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 421.

²⁷² Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 394–395.

²⁷³ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 421.

²⁷⁴ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 683.

nicht auf dieser oberflächlichen Ebene der Erscheinung, sondern in der Tiefe. Der Mensch kann aber Einblick nehmen in das Wesen der Dinge, indem er dessen Struktur studiert. Demokrit geht davon aus, erfassen zu können, wie die Dinge im Grunde beschaffen sind.²⁷⁵ Unwissenheit ist demnach dasselbe wie Unwahrheit. Sokrates entwickelt diese Idee seines Vorgängers weiter. Für ihn ist das Böse die Folge der Unwissenheit um die Tugend, das Leiden an einem Übel die Folge menschlicher Unwissenheit um die Vorsehung der Gottheit. Platon nimmt den sokratischen Grundgedanken auf, dass der Mangel an Wissen das Schlechte bedingt und fragt weiter nach dem Charakter des Unguten.²⁷⁶

Platon war der erste griechische Metaphysiker, der das Problem des Bösen ausführlich und systematisch diskutierte.²⁷⁷ Er tat dies auch im Kontext seiner Ethik, die besagt, dass die Höchstform des sittlich guten Lebens mit der Erkenntnis des Guten gleichzusetzen ist. In diesem Zusammenhang beschreibt er die menschliche Seele als in drei Teile aufgeteilt, wobei die Vernunft, als edelster der Teile, die niederen Seelenteile zu beherrschen und zu lenken hat. Kommt die naturgemässe Übereinstimmung von Herrschendem und Beherrschtem in der menschlichen Seele zustande, dominieren Besonnenheit und Gerechtigkeit. Gemäss Platon ist es die im Wesen des Menschen verankerte Körperlichkeit, die die Seele für das ethisch Ungute empfänglich macht.²⁷⁸ Die Seele muss sich vom Körperlichen lösen und in den Bereich der Ideen aufsteigen, um die geistige Natur der Wahrheit zu erkennen.²⁷⁹ Diese anthropologische Sicht auf das Böse ergänzt Platon mit kosmologischen Aspekten, die auch im *Timaios* zu finden sind.²⁸⁰ Mit Platons *Timaios* war Philon aufs Engste vertraut,²⁸¹ war die platonische Tradition für ihn doch die wichtigste unter den philosophischen Richtungen, die er für seine biblische

²⁷⁵ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 651–653.

²⁷⁶ Zum Einblick in die Werke der Vorsokratiker vgl. Mansfeld und Primavesi 2011. Eine gründliche Einführung in die Vertreter, die Quellenlage, die grundlegenden Themen und die besonderen Fragestellungen der frühen griechischen Philosophie bieten Graeser 1993; Long 2001; Erler und Graeser 2010. Grundmann 1990 untersucht die Verwendung des Begriffes κακός im frühen Griechentum, wie er dem Hellenismus vorausgegangen war und in Aspekten in die philonischen Konzeptionen des Bösen aufgenommen wurde. Zur Einsicht in die sokratische Tradition in ihrer Weiterführung durch Platon sowie zu wesentlichen Fragen sokratischer und platonischer Ethik vgl. Benson 2006 sowie Kraut 2010, S. 31–40. Das Werk *Gott und das Böse im antiken Platonismus* von Hager 1987 ist zwar etwas in die Jahre gekommen, beinhaltet aber eine Vielfalt von wertvollen Referenzen, die mit der Thematik des Bösen bei Platon in Zusammenhang zu bringen sind.

²⁷⁷ Vgl. Plato Tht. 176a. Hier diskutiert Platon die Notwendigkeit des Bösen als Gegensatz zum Guten.

²⁷⁸ Vgl. Plato Nom.

²⁷⁹ Vgl. Platon Phaid.

²⁸⁰ Vgl. Kraut 2010.

²⁸¹ Runia 1986 zeigt in seiner äusserst fundierten Studie textliche Parallelen zwischen Platons *Timaios* und den Schriften Philons auf und diskutiert den Einfluss bestimmter platonischer Passagen auf das Denken Philons.

Exegese heranzog.²⁸² Zusammenhänge zwischen den im *Timaios* enthaltenen Lehren und philonischen Konzeptionen des Bösen sind offensichtlich.

Die Kosmologie Platons basiert auf der Grundannahme, dass der Kosmos das Schönste aller gewordenen Werke ist. In ihrer Einzigartigkeit und Vollendung gleicht die Welt der Einzigkeit und Vollkommenheit Gottes. Der Demiurg schuf den Kosmos aufgrund vernünftiger Überlegungen. In der Einsicht, dass das Vernünftige schöner ist als das Vernunftlose und dass Vernunft ohne Seele nicht möglich ist, fügte er ein vernunftbegabtes und beseeltes All zusammen. Es ist also unmöglich, dass der kosmische Gott, der die beste aller Ursachen ist, etwas anderes als das Schönste bewerkstelligt. Gott, das absolute Sein, steht im Gegensatz zum Werden. Neben dem Sein und dem Werden ist der Raum ein Schlüsselbegriff hinsichtlich der Kosmologie Platons. Seine wichtigste Funktion ist das Aufnehmen. Der Raum ist also nichts Materielles, er kommt vielmehr erst zur Geltung durch das, was in ihm entsteht. Er ist unvergänglich und bietet allem einen Ort. Der Raum ist die Bedingung für das Werden; beide sind aufeinander bezogen. Das Sein hingegen steht ausserhalb dieser raumbundenen Existenzweise. Platon versucht, einen Zustand zu beschreiben, der vor der Welt bestand, gesetzlos und ohne Gott war. Der Raum und sein ungeordneter, vernunftlos bewegter Inhalt waren chaotisch, so das Charakteristikum des präkosmischen Zustandes. Nun gibt es aber eine besondere Beziehung zwischen dem Präkosmischen und der kosmischen Ordnung: Der präkosmische Zustand tritt als immer wiederkehrende Möglichkeit in der kosmischen Ordnung punktuell in Erscheinung, denn die Welt des Werdens ist nicht statisch – wie das Sein –, sondern stets von Veränderung und Umstrukturierung betroffen. Diese kosmische Gegebenheit verhindert, dass sich Vollkommenheit in der materiellen Welt manifestieren kann. Materie im Sinne Platons existiert also nicht als etwas Festgesetztes, sondern unterliegt dem ständigen Prozess des Werdens. Es ist die Bewegung, mit der sowohl das Gute wie das Schlechte in die Welt kommt.²⁸³ In jeder körperlichen Existenz ist demnach prinzipiell die Möglichkeit der Unvollkommenheit angelegt. Platon lokalisiert den Ursprung des Unguten im Raum, dem minderwertigsten Grund der sichtbaren Welt:²⁸⁴ In der gegenwärtigen Welt wirkt – neben kosmischen Gesetzmässigkeiten – ein präkosmischer Faktor. Der präkosmische Zustand wirkt

²⁸² Vgl. Sterling 2014, S. 137; Bonazzi 2008, S. 250–251.

²⁸³ Vgl. Plato Nom. X 896d; Herter 1957.

²⁸⁴ Vgl. Plato Tim. 29d-31b, 47e-53c, 68e-69c; Alt 1978.

im kosmischen Zustand weiter und besteht neben der intelligenten Bewegung, die den Kosmos strukturiert. Hier liegt gemäss Platon der Anfang des Unguten.²⁸⁵

In Anlehnung an Platons *Timaios* findet sich bei Philon die kosmologische Grundlegung. Gott ist der höchste Gott und die Ursache aller existierenden Dinge. Er ist der beste Schöpfer und in seiner absoluten Kenntnis der perfekte Werkmeister. Er schuf die Welt, das unter allen geschaffenen sinnlichen Dingen vollkommenste Werk. Gott ist die Quelle allumfassender und unendlicher Güte. Als reiner Geist des Alls ist er besser als die Tugend, das Wissen, das Gute und das Schöne selbst. Die Welt wurde gemäss der göttlichen Vernunft gedanklich geplant und aus dem Nichts ins Dasein gerufen. In ihrer harmonischen und naturgemässen Zusammensetzung und als Verbindung der Elemente ist die Welt das erste, grösste und heilige Schöpfungswerk. Gott umfasst den Kosmos und hält die Welt in allen ihren wandelbaren Einzelteilen unveränderlich zusammen.²⁸⁶ Die existierenden Dinge der Welt verweisen gemäss Philon einerseits auf die wirkende Kraft, die sie verursacht hat, und andererseits zeugen sie vom ursprünglichen Material, das die Wirkung erfahren hat: die Materie. Die Materie als solche ist unbeseelt, unbewegt, ungeordnet, charakterlos und unharmonisch. Dennoch ist sie fähig, alles zu werden. Vom Geist bewegt, gestaltet und beseelt, wandelte sie sich in die sichtbare Welt. Gott, der sich der Materie²⁸⁷ in seiner Vollkommenheit zuwandte,²⁸⁸ verarbeitete den ganzen Stoff des Alls,²⁸⁹ um das meisterhaft geplante Werk hervorzubringen. Durch die Klarheit und Einheitlichkeit des göttlichen Geistes kam die Ordnung der Materie zustande und wurde zur Schönheit und Vielgestaltigkeit der Welt. Die Schönheit entstand dem schönen, ewigen Urbild entsprechend und steht im Gegensatz zu der durch Unordnung und Regellosigkeit erzeugten Hässlichkeit.²⁹⁰ Nichts Ungutes haftet an der weltschöpferischen Macht. Die Quelle dessen, was ihrer absoluten Güte zuwiderläuft, ist ausserhalb der transzendenten Gottheit zu suchen.²⁹¹ Aus dem Nichts (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), so betont Philon, wurde die Welt ins Leben gerufen.²⁹² Dieser Verneinung des wahren Seins, die den metaphysischen Zustand der ursprünglichen Materie sowie aller aus ihr hervorgegangenen Schöpfungen betrifft, steht die göttliche Essenz

²⁸⁵ Vgl. Herter 1957.

²⁸⁶ Vgl. Philo Abr. 2, 74-75; Philo conf. 97; Philo cont. 5; Philo Deus 106; Philo her. 199; Philo Mos. II 267; Philo opif. 7-25; Philo plant. 91, 131.

²⁸⁷ Vgl. Philo opif. 21, 27.

²⁸⁸ Vgl. Philo opif. 22.

²⁸⁹ Vgl. Philo fug. 9; Philo plant. 5.

²⁹⁰ Vgl. Philo Cher. 86; Philo fug. 8-9; Philo opif. 7-12, 20-22; Philo plant 5-10; Philo spec. III 180.

²⁹¹ Vgl. Philo conf. 180.

²⁹² Vgl. Philo Mos. II 267.

gegenüber: Gott alleine besitzt wahres Sein (τὸ ὄντως ὄν),²⁹³ hält Philon fest.²⁹⁴ Gott, das erste Prinzip, bewirkt durch sein Abbild, den allerheiligsten Logos,²⁹⁵ das unter den sinnlichen Schöpfungen vollkommenste Werk, die Welt.²⁹⁶

Philon spricht davon, dass bei der Schaffung der körperlichen Wesen, die an der Vollkommenheit der Göttlichkeit Anteil haben und zugleich von Sterblichkeit gezeichnet sind, Kräfte hinzugezogen wurden, die Gott nahe sind. Diese Geschöpfe zu schaffen, die auch das Unvollkommene in sich aufnehmen und damit die Gegensätzlichkeit in sich vereinen, ist dem guten Gott unangemessen. Seinen Helfern überlässt er diesen Teil der Schöpfung, und damit auch die Schaffung des Menschen – ein Schöpfungsakt, der zur gesamtheitlichen Vervollkommnung des Weltalls notwendig ist. Indem sie die Kunst Gottes nachahmten, die er beim Formen des ihm ähnlichen, unsterblichen menschlichen Seelenteils anwandte, schufen die göttlichen Kräfte den sterblichen Seelenteil des Menschen, der für das Böse empfänglich ist. Philon bekräftigt also die folgende Lehre: Den wahren Menschen, der reiner Geist ist, schuf Gott in seiner Einzigkeit. Den mit Sinnlichkeit vermischten Menschen brachten eine Vielzahl von göttlichen Kräften hervor.²⁹⁷

Diesen Ansatz fand Philon ebenfalls in Platons *Timaios*. Von den hierarchisch geordneten Gattungen von Lebewesen, die hervorzubringen waren, schuf der Demiurg selbst die höchste Gattung: die aus Feuer gemachten Gottheiten und die Fixsterne. Anderen Göttern, die er selbst geschaffen hatte, übertrug er daraufhin die Schaffung der restlichen Gattungen, also die sterblichen Lebewesen. Auf das erstrangige Wesen des vollkommenen, göttlichen Demiurgen traf die Begrenzung durch die Sterblichkeit, die den noch zu schaffenden niederen Geschöpfen einverleibt werden sollte, nicht zu. Es blieb die Aufgabe der Götter, das potentiell Ungute hervorzubringen, das vom Demiurgen planmässig zur Konstruktion seines guten Kosmos vorgesehen war. Was nun den besonderen Akt der Schaffung der einzelnen menschlichen Seele anbelangte, brachte der Demiurg vorerst deren unsterblichen Teil hervor. Der sterbliche, sinnlich wahrnehmbare, affektive Seelenbereich entstand später bei der Einpflanzung der Seele, als die Götter den menschlichen Körper sowie alles andere formten, was der Seele neben dem göttlichen Teil noch zugehört. Unheilsame Vernunftlosigkeit und Ungerechtigkeit der Seele sind der Natur der Gottheit fremd, da sie aus der Natur der Körperlichkeit stammen, der die

²⁹³ Vgl. Philo det. 161.

²⁹⁴ Vgl. Philo det. 160.

²⁹⁵ Vgl. Philo conf. 97.

²⁹⁶ Vgl. Philo conf. 97.

²⁹⁷ Vgl. Philo conf. 179; Philo fug. 68-72; Philo opif. 72-75; Philo mut. 30-32.

Menschlichkeit unterliegt. Die ungerechte Seele kann jedoch kraft der Vernunft, die sie vom Demiurgen erhalten hat, zum guten Zustand zurückkehren.²⁹⁸ Der Demiurg im *Timaios* hat ethische Funktion für den Menschen. Als guter, kosmisch schöpferischer Gott ist er das Modell für vollkommenes, vernünftiges Handeln.²⁹⁹ Platon erwähnt zudem, dass das Ältere dem Jüngeren vorzuziehen ist und dass das früher Entstandene über das später Gewordene zu herrschen hat. In diesem Sinne ist der vom Demiurgen geschaffene vernünftige Seelenteil des Menschen nicht nur aufgrund seiner Exzellenz dem Leiblichen überlegen und zu dessen Führungskraft bestimmt, sondern auch deshalb, weil er vor der Entstehung der körperlichen Seelenteile erschaffen wurde.³⁰⁰

Was nun im Besonderen die Anthropologie angeht, gibt es sowohl in Platons *Timaios* wie bei Philon die Vorstellung, dass die menschliche Seele in die Turbulenzen von Leidenschaften gerät, die unvernünftig und die Ursache seelischer Krankheiten sind. Platon erklärt in diesem Zusammenhang, dass die Seele bei ihrer Einpflanzung in den menschlichen Körper, den die Götter vorbereitend aus feinen Teilen der vier Elemente zusammengesetzt hatten, in die Unruhen der körperlichen Strömungen geriet. Die vielfältigen Sinneseindrücke, denen sie dabei ausgesetzt war, die auf sie einstürmten und sie überschwemmten, brachten ihre Denkbewegungen durcheinander. Die Seele vermochte den Körper nicht zu kontrollieren, so dass sich das gesamte soeben zusammengefügte menschliche Wesen in ungeordnete und unvernünftige Bewegung setzte.³⁰¹ An anderer Stelle des *Timaios* wird die Entstehung des irrationalen menschlichen Seelenteils, in dem die unvernünftigen Leidenschaften ihren Sitz haben, thematisiert. Er ist sterblich und Sitz der Lust, dem grössten Lockmittel des Schlechten und damit diejenige Leidenschaft, die noch wichtiger ist als die anderen grundlegenden, starken Leidenschaften – der ungute Kummer, die verstiegene Verwegenheit, die hemmende Angst, der unbändige Zorn und die leichtfertige Hoffnung.³⁰² Vernunftlosigkeit bezeichnet Platon explizit als Krankheit der Seele, wobei er zwei Arten unterscheidet: die manische Aufgeregtheit und die Ungebildetheit. Alles, was aus ihnen heraus entsteht, ist krankhaft.³⁰³ Die Krankheiten des Körpers und der Seele in ihren unterschiedlichen Aspekten thematisiert Platon differenziert. Als Gründe für krankmachende Veränderungen nennt er die Unverhältnismässigkeit. Besteht

²⁹⁸ Vgl. Plato Tim. 42b-d, 86b-90d.

²⁹⁹ Vgl. Carone 2005.

³⁰⁰ Vgl. Plato Tim. 34c.

³⁰¹ Vgl. Plato Tim. 42e-44c.

³⁰² Vgl. Plato Tim. 69c-69d.

³⁰³ Vgl. Plato Tim. 86b-86c.

ein Ungleichgewicht zwischen den Teilen eines Gesamten, wirkt dies zerstörerisch.³⁰⁴ Das Gute und Schöne ist niemals masslos.³⁰⁵ Gesundheit und Krankheit sowie Tugend und Laster, so folgert Platon, gehen in erster Linie auf das harmonische Mass oder das Unmass der Seele zum Körper zurück.³⁰⁶ Aus dem *Timaios* geht also hervor, dass die Krankheit im Allgemeinen die Folge eines Ungleichgewichts ist. Einerseits entsteht gemäss Platon ein Ungleichgewicht, wenn die Seele von gewaltigen Leidenschaften geschüttelt wird, die der Körper nicht aufzufangen vermag, und andererseits, wenn ein Körper eine zu geringe Seele hat, d.h. mit schwachem Verstand ausgestattet ist.³⁰⁷ Der Mensch ist dann im Gleichgewicht, wenn Seele und Körper gleichermassen bewegt werden. Wer also um die Ausbildung des Körpers bemüht ist, muss auch die Seele schulen, wer Geistesübungen betreibt, muss auch dem Körper die entsprechende Bewegung zukommen lassen. Sowohl Körper wie auch Seele sind am Zustandekommen von Krankheiten beteiligt.³⁰⁸ Unverstand aber ist die grösste Krankheit, denn Unwissenheit ist grundsätzlich schädlich.³⁰⁹

Philon übernimmt die grundlegende Dualität von Vernunft und Unvernunft, wie sie in Platons *Timaios* vorgezeichnet ist, wonach sich in der geteilten Seele ein krankmachender Konflikt zwischen Rationalität und Irrationalität zeigt. Philon benützt dabei das Bild des wild strömenden Wassers, des heftigen Windes und des vom Sturm bedrohten Schiffes.³¹⁰ Der Geist wird verschlungen von der nicht zurückzuhaltenden Brandung der Sinnesgegenstände.³¹¹ Der Mensch stürzt durch üble Leidenschaften in die Flut der weltlichen Sorge und wird herumgetrieben, ohne auftauchen zu können.³¹² Die Seelen ertrinken, wenn sie sich unbeständigen und zufälligen Dingen ergeben.³¹³ Die schwankende Vernunft wird haltlos und im Wandel und Sturm hin und her getrieben.³¹⁴ Zur Befriedigung der Leidenschaften werden die Begierden im Wind mit vollen Segeln locker- und losgelassen und führen zum Schiffbruch des Seelenboots.³¹⁵ Im Strudel der lockenden Lust wird die Seele in den Tod gerissen.³¹⁶ Alles

³⁰⁴ Vgl. Plato Tim. 81e-82b.

³⁰⁵ Vgl. Plato Tim. 87e.

³⁰⁶ Vgl. Plato Tim. 87d.

³⁰⁷ Vgl. Plato Tim. 88a-b.

³⁰⁸ Vgl. Plato Tim. 88b-88c.

³⁰⁹ Vgl. Plato Tim. 88b.

³¹⁰ Vgl. Philo agr. 89; Philo conf. 23; Philo Deus 181; Philo ebr. 22, 70; Philo fug. 91; Philo mut. 107, 186; Philo somn. II 13.

³¹¹ Vgl. Philo det. 100.

³¹² Vgl. Philo spec. III 3-5.

³¹³ Vgl. Philo gig. 13.

³¹⁴ Vgl. Philo sacr. 90.

³¹⁵ Vgl. Philo mut. 215.

³¹⁶ Vgl. Philo agr. 89.

Menschliche – die Seele, der Körper und die äusseren Güter – ist in Bewegung und verändert seinen Zustand.³¹⁷ Die menschlichen Schicksale sind wie die reissende Strömung vorüberziehender und unbeständiger einzelner Wellen.³¹⁸ Wenn die Schlechtigkeit vergeht, lässt auch der Sturm nach, und mit der körperlosen Vernunft kann die Seele die Wahrheit erfassen.³¹⁹ Nach der Trennung³²⁰ vom fliessenden Lauf des Körperlichen³²¹ kann die Seele die Beständigkeit unvergänglicher Tugenden empfangen.³²²

Die Lehre Platons von den Leidenschaften, eingebettet in die platonische Vorstellung der Dreiteilung der Seele,³²³ ist mancherorts im Korpus der philonischen Schriften zu erkennen. Gemäss Philon sind, wie bei Platon, die Leidenschaften in erster Linie die Folge der bei der Schöpfung entstandenen Verbindung von Körper und Seele. Seine Lehrsätze thematisiert Philon damit meist im Kontext seiner dualistischen Anthropologie und deren ethischen Ableitungen. Die Seele hat aufgrund der beiden nicht zu vereinbarenden moralischen Ausrichtungen den Kampf zwischen Tugend und Laster zu erleiden. Der Mensch hat jedoch die Möglichkeit, sich den irdischen Notwendigkeiten und damit dem Widerstreit von Körper und Geist entziehen. Man darf sich, so Philon, nicht den minderen Bedürfnissen hingeben. Die Seele soll sich stattdessen ausserhalb des Körperlichen begeben, da sich die klare Einsicht des Geistes nicht am gleichen Ort aufhält wie die körperbedingte Lust.³²⁴ Der Mensch erfährt Ruhe, wenn er sich von sinnlicher Lust sowie von bedrückendem Leiden und Furcht, von hinderlichem Unverstand, von der Feigheit und Ungerechtigkeit und von anderen Untugenden befreit hat.³²⁵ Lasterhafte Neigungen bringen dem Menschen das Verderben.³²⁶ Die Sinneslust erachtet Philon wie Platon als höchst verführerisch. In ihrer überwältigenden Anziehungskraft kann sie nur durch ausserordentliche Kraftanstrengung bezwungen werden.³²⁷ Geködert durch die betörenden Vergnügen der Sinnlichkeit werden nicht nur die Menschen jeglichen Alters und jeglicher Reife, sondern auch alle anderen Wesen werden in ihre Fänge gelockt, Befreiung ist kaum möglich, und sogar die Tugendhaften können ihr beinahe nicht widerstehen.³²⁸ Die

³¹⁷ Vgl. Philo somn. I 192.

³¹⁸ Vgl. Philo Jos. 141.

³¹⁹ Vgl. Philo conf. 105.

³²⁰ Zur Trennung von Leib und Seele bei Platon vgl. Plato Phaid. 64c-69d.

³²¹ Zum Bild des Flusses vgl. Plato Tim. 43a-e.

³²² Vgl. Philo somn. II 258.

³²³ Zu Anspielungen auf die platonische Dreiteilung der Seele vgl. Philo LA I 70; Philo LA III 114-116.

³²⁴ Vgl. Philo LA III 151-152.

³²⁵ Vgl. Philo opif. 79.

³²⁶ Vgl. Philo fug. 39.

³²⁷ Vgl. Philo post. 72.

³²⁸ Vgl. Philo agr. 103; Philo Deus 168; Philo migr. 29; Philo mut. 172.

Frau besitzt diesen verführerischen Zauber und Köder der Lust.³²⁹ Die Verwirrung in der Sinneslust bewirkt, dass der Geist Gutes und Ungutes nicht mehr zu unterscheiden vermag, d.h., es kann nicht mehr auseinander gehalten werden, was der Seele schadet und was ihr Heil bringt.³³⁰

Wenn Philon von Krankheit spricht, was er sogar ausgesprochen häufig tut, setzt er damit ebenso wie Platon die Krankheit und das Ungute in unmittelbaren Zusammenhang. Dabei betont Philon weniger deren körperliche, sondern vielmehr deren seelische Dimensionen und gibt damit dem Konzept der Krankheit eigene Konturen, was die folgenden Auszüge aus seinen vielfältigen, ethisch motivierten Reden über die Krankheiten darlegen:

Die Schönheit seelischer Gedanken bleibt denen vorenthalten, welche sich nach dem krankmachenden Laster ausrichten. Geistige Erkenntnis geht infolge seelischer oder körperlicher Krankheiten verloren. Bezogen auf die Seele bewirkt Krankheit Unvernunft, bezogen auf den Körper Auflösung.³³¹ Die Seele kann durch viele Affekte und Laster – unreine Gedanken wie Sinneslust, Begierde, sexuelle Getriebenheit, Trauer, Furcht, Habgier, Ungerechtigkeit, Hochmut und Zorn – in die Gewalt hartnäckiger Störungen geraten.³³² Philon spricht auch von Frauenkrankheiten: Weiblichkeit, Weichlichkeit und Schwäche sind Ausdrücke einer niedrigeren seelischen Verfassung.³³³ Die trügerische Rede der Sophisten sieht er ebenfalls als eine grosse Krankheit der Seele.³³⁴ Als ausschlaggebende, unheilbare und frevelhafte Krankheit hebt Philon die Unbildung und Unwissenheit hervor. Denn die Unvernunft ist ein unvergängliches Übel, sie unterstellt alle, die ihr einmal verfallen sind, ihrem unsterblichen, krankmachenden Einfluss.³³⁵ Ein beschädigter Denkapparat bzw. Geisteskrankheiten wie Gedächtnisverlust und Wahnsinn gehören zur Art der geistigen Leiden. Sie sind schlimmer als körperliche Leiden, da sie bewirken, dass die Vernunft als herrlichste Gabe Gottes nach allen möglichen Schädigungen die Hoffnung aufgibt und aus der Seele auszieht, so dass im Körper letztendlich nur der schlechtere, unvernünftige und tierische Seelenteil zurückbleibt.³³⁶ Wenn das Geistige schwindet, treten Krankheit, Alter und Tod ein.³³⁷

³²⁹ Vgl. Philo sobr. 23.

³³⁰ Vgl. Philo ebr. 165.

³³¹ Vgl. Philo Cher. 68; Philo ebr. 140; Philo sobr. 38.

³³² Vgl. Philo conf. 163; Philo cont. 2; Philo Flacc. 182; Philo plant. 114; Philo spec. I 10-11.

³³³ Vgl. Philo Abr. 136; Philo spec. I 325.

³³⁴ Vgl. Philo congr. 18.

³³⁵ Vgl. Philo deter. 178; Philo LA III 36, 211; Philo prob. 12, Philo virt. 4.

³³⁶ Vgl. Philo Cher. 74-76; Philo congr. 39; Philo spec. III 98-99.

³³⁷ Vgl. Philo post. 164. Dennoch gibt es alte und kranke Menschen, deren Seelen gesund und kräftig sind, vgl. Philo virt. 3.

Die Vernunft kann, gleichsam wie ein Arzt, Krankheit heilen, denn die Gesinnung, die Quelle des Lebens, muss verbessert werden. Die Laster müssen verjagt und der Tugend muss Platz gemacht werden, damit die langwierigen Leiden der Seele aufhören können. Wenn im Licht des Gewissens, des Logos, die niederen Willensregungen und die unguten und unsinnigen Taten aus der Seele entfernt sind, tritt Genesung ein.³³⁸ Wie ein Arzt kranke Teile des Körpers wegschneidet, um Gesundheit wieder herzustellen, so soll sich der Mensch auf die wahre Freude ausrichten, die keine Schlechtigkeit zulässt.³³⁹ Der Umgang mit unguten Menschen – die besonders in den Städten zu finden sind – infiziert die Seele, als handelte es sich um eine unheilbare Krankheit, die mit todbringender Luft in Zusammenhang steht.³⁴⁰ Die Gesunden sind dem Bösen also abgeneigt.³⁴¹

Die gesunde Seele wohnt im gesunden Körper, denn der Körper ist das Haus der Seele. Der Weise ist von körperlichen Störungen frei, d.h., er erleidet keinen Schaden durch sinnliche Empfindungen, die dem Menschen die gewaltige Herrschaft der Gefühle auferlegt hat und die seinen Geist daran hindert, seinen eigenen, geraden Weg zu gehen.³⁴² Krankheiten des Körpers schaden weniger, wenn die Seele gesund ist.³⁴³ Verliert jemand wegen körperlicher Gebrechen den Mut, verursacht er damit zusätzlich eine schwere seelische Belastung.³⁴⁴ Der menschliche Körper ist grundsätzlich stets von Krankheit bedroht, denn die kleinste Störung trübt die Sinne.³⁴⁵ Die schlimmsten Krankheiten des Körpers kommen infolge einer schlechten Mischung der Säfte zustande und können mit dem Tod enden.³⁴⁶ Auch die gesunden Menschen ziehen sich im häufigen Kontakt mit den Gebrechlichen deren Krankheiten zu und sterben.³⁴⁷ Das Elend ist unsäglich, wenn körperliche Krankheiten mit seelischen Krankheiten und äusseren, üblen Umständen zusammenfallen.³⁴⁸ Die Heilung der körperlichen Leiden wird durch die Heilkünste der Wissenschaft³⁴⁹ mit Arzneimitteln, Chirurgie und Diät bewirkt.³⁵⁰

³³⁸ Vgl. Philo Congr. 53; Philo Deus 135; Philo Jos. 87; Philo Legat. 177.

³³⁹ Vgl. Philo Praem. 31-35.

³⁴⁰ Vgl. Philo Prob. 76.

³⁴¹ Vgl. Philo Mos. II 167.

³⁴² Vgl. Philo Praem. 120-122.

³⁴³ Vgl. Philo Virt. 13-14.

³⁴⁴ Vgl. Philo Deus 66.

³⁴⁵ Vgl. Philo Jos. 130; Philo Spec. IV 200.

³⁴⁶ Vgl. Philo Opif. 125.

³⁴⁷ Vgl. Philo Her. 202.

³⁴⁸ Vgl. Philo Conf. 16.

³⁴⁹ Vgl. Philo LA III 178.

³⁵⁰ Vgl. Philo Congr. 53.

Besonders bei sich lange hinziehenden oder unheilbaren Erkrankungen ist jedoch der Tod vorzuziehen.³⁵¹

Gesundheit der Seele aber heisst Besonnenheit. Sie entsteht, wenn die Gemüts-, die Begehrens- und die Denkkraft in ausgewogenem Verhältnis funktionieren.³⁵² Diese These Philons zeigt eine besondere Nähe zu Aussagen in Platons *Timaios*. Hier findet sich die Lehre, dass die Gesundheit und das Glück der Seele von einer Ausgewogenheit der Kräfte der drei Seelenbereiche abhängt, wobei der vorzüglichste Seelenteil, die Vernunft, sich mit Göttlichem und Unsterblichem befassen soll.³⁵³ Im *Timaios* ist zu lesen, dass krankhafte Körpersäfte, welche keinen Ausweg aus dem Körper finden, mit den Bewegungen der Seele zusammenkommen, zu den drei Seelenbereichen vorstossen und letztendlich die Seele infizieren.³⁵⁴ Die somatischen Übel haben bei Platon ihren Ursprung u.a. in einem widernatürlichen Zuviel oder Zuwenig.³⁵⁵ Philon folgt dieser These, dass Unausgeglichenheit Krankheit hervorruft. Im Unterschied zu Platon spielen bei ihm jedoch die biblisch-religiöse Dimension und die nachdrückliche Behandlung der ethisch-moralischen Konsequenzen eine wichtige Rolle. Adam, der in der Bibel erstgenannte Mensch, das Symbol des Geistes, hat die unheilbare Krankheit der Unvernunft anfänglich und mit Folgen für die nachkommenden Geschlechter auf sich gezogen. Er ist für immer aus dem Ort der Tugend vertrieben worden.³⁵⁶ Die biblische Sintflut brachte die Erschütterung aller Teile der Erde, ausgenommen des Himmels, wie von schwerer und todbringender Krankheit.³⁵⁷ Lot, die biblische Hauptfigur der Erzählung vom Gottesgericht über die Stadt Sodom, steht im Zusammenhang mit Krankheit.³⁵⁸ Der Reumütige wird von der seelischen Krankheit, die schlimmer ist als die körperliche, gerettet. Gott verspricht dem Reumütigen und dem Tugendhaften, der sein gesamtes Leben nach den mosaischen Gesetzen ausrichtet, völlige Befreiung von seelischen Störungen, die schlimmer als körperliche Krankheiten sind. Philon verweist auf die Thora: Sollte den strebsamen Menschen dennoch ein körperliches Gebrechen treffen, dann nicht zu seinem Schaden, sondern zur Erinnerung seiner Sterblichkeit und zum Ansporn der

³⁵¹ Vgl. Philo spec. III 98-99.

³⁵² Vgl. Philo virt. 13-14.

³⁵³ Vgl. Plato Tim. 89d-90d.

³⁵⁴ Vgl. Plato Tim. 86e-87a.

³⁵⁵ Vgl. Plato Tim. 82a-89c; Paulsen 2003, S. 231.

³⁵⁶ Vgl. Philo Cher. 10.

³⁵⁷ Vgl. Philo Abr. 46.

³⁵⁸ Vgl. Philo migr. 150.

Charakterveredelung.³⁵⁹ Der alleinige Spender wahrer seelischer Gesundheit aber ist der Gott der Israeliten.³⁶⁰

Wie oben dargelegt wurde, ist Philon sehr darauf bedacht, das Wesen Gottes von jeglichem Zusammenhang mit der Entstehung des Bösen fernzuhalten. Er stimmt darin mit der entsprechenden Vorstellung Platons überein,³⁶¹ obwohl er damit nicht den Charakter einer abstrakten philosophischen Gottheit zu ergründen sucht, sondern den Gott der Bibel vor Augen hat. Philon schreibt die Schaffung des unvernünftigen Teils der Seele, der für die Laster, die der Mensch verübt, verantwortlich ist, den Helfern des biblischen Schöpfergottes zu. Wie Platon³⁶² verortet er die Quelle des moralisch verwerflichen menschlichen Handelns ausdrücklich im irrationalen Teil der Seele, der von anderen Kräften als von Gott selbst zustande gebracht wurde – dies ist die eine Seite der Menschlichkeit. Die andere Seite, die Philon in vergleichbarer Deutlichkeit bekräftigt, ist die Ebenbildlichkeit Gottes: Der Mensch wurde nach dem Ebenbild Gottes geschaffen. Er ist im Grunde das genaue Abbild und der klarste Ausdruck Gottes.³⁶³ Gemäss Philon ist kein irdisches Wesen Gott so ähnlich wie der Mensch, wobei sich diese Ähnlichkeit nicht etwa auf die Eigenschaften des menschlichen Körpers bezieht. Weder hat Gott eine menschliche Gestalt noch gleicht der menschliche Körper in irgendeiner Hinsicht Gott. Die genannte Ebenbildlichkeit betrifft einzig den Geist, den Führer der menschlichen Seele. Der in jedem einzelnen Menschen geschaffene Geist wurde nach dem Abbild des führenden Geistes des Weltalls kreiert. Der Geist, so illustriert Philon, ist der Gott des Körpers, und so trägt der menschliche Körper ein Bild in sich, dass Gott ähnlich ist. Was der grosse Geist als Lenker im Weltall ist, das ist der Geist im Menschen. Er ist unsichtbar, sieht aber alles. Seine Essenz ist nicht zu erkennen, er erkennt aber das Wesen aller Dinge.³⁶⁴ Kraft dieser Gottähnlichkeit kann der Mensch das Wesen Gottes erforschen.³⁶⁵ Wenn Philon feststellt, dass der Mensch trotz dieser Gottesgabe zum Bösen neigt, verweist er damit auf die besondere Wesensnatur des Menschen: Der Mensch ist ein Grenzgänger. Die menschliche Natur steht exakt auf der Scheidelinie, die das Gute vom Bösen trennt. Aufgrund der Tatsache, dass er zu den geschaffenen Wesen der körperlichen Welt gehört, ist der Mensch der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit unterworfen und damit natürlicherweise von

³⁵⁹ Vgl. Philo spec. I 239; Philo praem. 119-122; Dtn 7.15.

³⁶⁰ Vgl. Philo LA III 178.

³⁶¹ Vgl. Plato Tim. 92e; Plato rep. 617e.

³⁶² Zur platonischen Psychologie in ihrer Verankerung in sokratischem Gedankengut vgl. Miller 2006; Prior 2006.

³⁶³ Vgl. Philo opif. 71. Philon bezieht sich hier auf Gen. 1.26, vgl. Philo opif. 69.

³⁶⁴ Vgl. Philo opif. 69.

³⁶⁵ Vgl. Philo opif. 69.

Unvollkommenheit gezeichnet. Aufgrund seiner Gottähnlichkeit hinsichtlich seines Geistes hingegen hat er Teil an der Unvergänglichkeit und damit das Potential zur Vollkommenheit.³⁶⁶

Dieser Kontrast zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit entspricht der philonischen Auffassung der doppelten Schöpfung. Als Ausgangswerk schuf Gott, so Philons Nacherzählung des biblischen Schöpfungsberichtes, den gesamten Kosmos in immaterieller Form – die gedachte und wirklich seiende Welt. Daraufhin, und nach dem Plan dieser ersten vollkommenen Welt, ordnete und belebte Gott die passive und unvollkommene Materie.³⁶⁷ Im Sinne dieser doppelten Schöpfung unterscheidet Philon nun klar zwischen der am sechsten Tag vollzogenen Schöpfung des körperlichen Menschen und der vom göttlichen Logos am ersten Tag gedachten Idee des Menschen: Er betont, dass es einen essentiellen Unterschied gibt zwischen dem aus irdischem Material geformten Menschen und dem zuvor nach dem Bild Gottes gewordenen Menschen. Jener, der sinnlich erfassbar geschaffen worden ist, hat bereits an bestimmten Eigenschaften teil, ist aus Körper und Seele zusammengesetzt, sterblich in seiner Natur, Mann oder Frau. Jener nach dem Bild Gottes geschaffene hingegen ist eine Art Idee, Gattung oder Stempel, gedacht und unkörperlich, weder Mann noch Frau, unsterblich in seinem Wesen.³⁶⁸ Die Lehre von der Verdoppelung der Schöpfung verankert Philon in Genesis 1.26 und 2.7. Die Tatsache, dass in Genesis 1.26 davon gesprochen wird, der Mensch sei nach dem Abbild Gottes geschaffen, führt ihn zum Schluss, dass der gesamten körperlichen Welt eine Entsprechung im Sinne eines göttlichen Bildes vorausging. Philon deutet den Umstand, dass der biblische Text hier zudem von einer Mehrzahl bzw. von „lasst uns Menschen machen“ spricht, Genesis 2.7 aber nur Gott als Schöpfer des Menschen erwähnt, als eine zusätzliche und entscheidende Dimension seiner Kosmologie. Es war demzufolge nicht Gott, der das Böse bewerkstelligte, das im menschlichen Wesen vorhanden ist, sondern die anderen – der Logos und seine Kräfte – schufen es durch ihr Zutun bei der Erschaffung des irdischen Menschen.³⁶⁹ Gott schuf den Menschen, den gestaltlosen Geist. Die anderen Schöpfungsmächte beteiligten sich bei der Schaffung eines Menschen, zusammengesetzt aus vernünftigen und unvernünftigen Anteilen.³⁷⁰ Damit schufen sie das menschliche Potential, gottlos zu handeln. Dieses Potential manifestierte sich sogleich mit dem moralischen Fall des ersten Menschen, der das ursprüngliche Zeugnis der menschlichen Tendenz zum moralisch Bösen ist.³⁷¹ Die Dualität, die

³⁶⁶ Vgl. Philo opif. 135; Philo Mos. II 147.

³⁶⁷ Vgl. Philo opif. 16.

³⁶⁸ Vgl. Philo opif. 134.

³⁶⁹ Vgl. Philo fug. 68-71.

³⁷⁰ Vgl. Philo fug. 72.

³⁷¹ Vgl. Philo somn. II 70.

der philonischen Anthropologie und Moral zugrunde liegt, beruht, neben Genesis 1.26-27 und Genesis 2.7, ebenfalls auf der Auslegung von Genesis 2.8 und 2.15-17, der folgenreichen Setzung des Menschen in den Paradiesgarten.³⁷² Die Seele Adams, so Philon, besass anfänglich die ungetrübte neutrale Denkkraft, das Auftreten der Frau jedoch brachte durch die Körperlichkeit den Fall.³⁷³ Der Mensch befand sich von nun an in der Polarität zwischen dem Geistigen und dem Materiellen. Diese unversöhnliche Beziehung manifestiert sich in den nie endenden Kämpfen der Seele.³⁷⁴

Es gibt gemäss Philon also zwei Sorten von Menschen, den nach dem Ebenbild gewordenen und den aus Erde geformten.³⁷⁵ Entsprechend gibt es zwei Arten menschlicher Lebensweisen, das Leben durch die Vernunft und das Vegetieren in Fleischeslust.³⁷⁶ Aus dem ontologischen Dualismus ergibt sich der moralische Dualismus.³⁷⁷ Auf dieser gedanklichen Grundlage der Dualität von Körper und Seele differenziert Philon seine Konzeptionen des Bösen weiter aus.³⁷⁸

Grundsätzlich lehnt sich Philon also an Platon, indem er Gott als absolute Güte und als Schöpfer der Welt bestätigt. Es ist für Philon undenkbar, dass Gott für Böses verantwortlich gemacht werden könnte. Die platonische Denkweise, die er zugunsten seiner biblischen Exegese aufnahm, ist jedoch pythagoreisch geprägt;³⁷⁹ Elemente dieser mit arithmologischer Tradition verbundenen Denkrichtung sind deutlich sichtbar. Besonders die Lehre von der Einheit des ersten Prinzips als des göttlichen Ursprungs von Ordnung, im Gegensatz zu einer Welt, die der ungeordneten Vielheit unterliegt, kommt bei Philon zum Ausdruck.³⁸⁰ Wahrheit gibt es alleine bei Gott, dem Einen und Einzigen, und entsprechend findet sich in der philonischen Theologie die Gleichsetzung von Gott, Monade und Einzigkeit. Gott ist das über alles hinausgehende transzendente wahre Sein, das in keiner Weise in direktem Zusammenhang mit der

³⁷² Detailliert setzt sich Tobin 1983, S. 135–176 mit entsprechenden philonischen Deutungen der Schaffung des Menschen und dessen moralischen Verhaltens auseinander, indem er sie vor dem Hintergrund vorgängiger Interpretationen beleuchtet.

³⁷³ Vgl. Philo opif. 140-156.

³⁷⁴ Vgl. Philo Abr. 105.

³⁷⁵ Vgl. Philo LA II 4: δύο γὰρ ἀνθρώπων γένη, τό τε κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονὸς καὶ τὸ πεπλασμένον ἐκ γῆς.

³⁷⁶ Vgl. Philo her. 57: ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θεῖῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων.

³⁷⁷ Vgl. Baudry 2000, S. 122. Die Diskussion der beiden Typen von Menschen – des irdischen gemäss Gen 2.7 und des gottähnlichen gemäss Gen 1.27 – durchzieht die philonischen Schriften. Buch-Hansen 2010, S. 112 weist darauf hin, dass nicht eindeutig klar wird, in welchem Zusammenhang diese beiden Typen stehen. Man könnte in ihnen die Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und seiner ewigen Form, das antagonistische Verhältnis zwischen den irrationalen Teilen der Seele und der Vernunft oder den Dualismus von Körper und Seele sehen.

³⁷⁸ Vgl. Runia 1986, S. 262. Zur platonischen Psychologie, wie sie in Philon zu finden ist, vgl. Runia 2010.

³⁷⁹ Philon erwähnt Pythagoras explizit und äusserst ehrenvoll, vgl. Philo spec. I 329.

³⁸⁰ Dieser pythagoreische Ansatz zeigt sich offensichtlich im Aufbau und in der Strukturierung der Welt, wie sie Philon in seinem Werk *De Opificio Mundi* erörtert, vgl. Runia 2001, S. 25–29.

ursprünglichen chaotischen Materie stehen kann.³⁸¹ Darin besteht der platonisch-pythagoreische Gedanke, der die philonischen Konzeptionen des Bösen essentiell bestimmt: Gut ist der Eine, Einzige, Transzendente; ungut der gesamte Rest.³⁸²

7.3. Aristotelische Einflüsse

Philon von Alexandrien nimmt selten Bezug auf Aristoteles oder auf die Peripatetiker.³⁸³ Mit grosser Wahrscheinlichkeit ging er von späteren Quellen als von jenen des Aristoteles selbst aus. Von zeitgenössischen Debatten über den Aristotelismus hatte er Kenntnis.³⁸⁴ Trotz dieser Spärlichkeit expliziter Einbeziehung aristotelischer und peripatetischer Elemente dienten Aspekte dieser Traditionen der Exegese Philons dennoch,³⁸⁵ da er sie heranzog, um seine Konzeptionen des Bösen zu begründen.

Für Philon bestand das ethische Ziel des Lebens in erster Linie im Streben nach Gottähnlichkeit. Der Mensch soll dem einzig wahrhaft seienden Gott, dem ersten und vollkommensten Gut, von dem alles Gute der geschaffenen Welt ausgeht, so gleich wie möglich werden. Diese Annäherung an das Göttliche führt über die Befolgung des vernünftigen und beseelten Naturgesetzes, wie es in den Lebensführungen der Erzväter verkörpert und in der Gesetzgebung des Moses verschriftlicht ist. Das tugendhafte Streben bedeutet Glückseligkeit, und als das Gute ist es einzig und allein um des Guten selbst willen erstrebenswert.³⁸⁶

³⁸¹ Vgl. Philo prob. 2.

³⁸² Bonazzi 2008 diskutiert diesen Einfluss des pythagoreisch geprägten Platonismus, wie er zur Zeit Philons in Alexandrien zirkulierte. Differenziert zeigt er auf, wie sich Philon bestimmter Aspekte beider gedanklicher Richtungen bediente und kombinierte, um sie für seine Deutung der Bibel brauchbar zu machen. Auf diesen komplexen, kreativen und problematischen Umgang mit pythagoreischem Erbe und dem Einbezug zentraler pythagoreischer Aspekte verweist ebenfalls Petit 1998. Lévy 2007 untersucht in diesem Zusammenhang das pythagoreische Verständnis der Zweiheit, der Dyade, das das platonisch ausgerichtete Verständnis des moralisch Unguten bei Philon charakteristisch mitbestimmt. Als Beispiele dieser kreativen philonischen Zusammenführung platonisch-pythagoreischer Begrifflichkeiten im Rahmen biblischer Exegese vgl. Philo somn. II 68; Philo spec. III 179.

³⁸³ Der Traktat *De Aeternitate Mundi*, in dem Philon drei Theorien hinsichtlich der Frage nach Anfang und Ende der Welt diskutiert und damit auch die Lehren des Aristoteles, ist die einzige Schrift, in der aristotelisches Material in dieser expliziten Weise vorkommt, vgl. Sharples 2008. Im Werk *De Opificio Mundi* kritisiert Philon jene, die Gott in unfrommer Weise absolute Untätigkeit (ἡ ἀπραξία) angedichtet und Gott in seiner Macht als Schöpfer (ὁ ποιητής) verkannt haben, vgl. Philo opif. 7. Möglicherweise verweist Philon damit auf Aristoteles und die Peripatetiker, da es ihre Lehre ist, dass die Welt nicht nur unzerstörbar, sondern auch ohne Anfang ist und folglich keinen aktiven Schöpfer nötig hat, vgl. Sharples und Hatzimichali 2010, S. 177. Philon spricht zudem aristotelische Kategorien an, vgl. Philo decal. 30-31; Wagner 2011; Sharples 2008, S. 66-67, und nennt ein fünftes Element, eine Lehre, die auf Aristoteles zurückgeht, vgl. Sharples 2008, S. 67-68; Wildberg 2011.

³⁸⁴ Vgl. Sharples 2008, S. 73.

³⁸⁵ Vgl. Bos 1998, S. 81ff.

³⁸⁶ Vgl. Philo Abr. 1-6; Philo fug. 63; Philo decal. 81; Philo QG IV 167.

In einem ersten Schritt verwirft Philon energisch die aristotelische Konzeption des dreigeteilten Guten.³⁸⁷ Anhand der Figur des biblischen Joseph, den er als Vertreter der aristotelischen Formel des Glücks darstellt, erklärt er, dass diese falsche Lehrmeinung der Richtigstellung bedarf. Philon bezichtigt Joseph, der gemäss biblischer Vorlage ein buntes Gewand besitzt,³⁸⁸ mehr zu politischen Zwecken als um der Wahrheit willen zu philosophieren und deshalb die drei grundsätzlich verschiedenen Arten von Gütern hochzuhalten: die äusseren, die körperlichen und die seelischen Güter. Damit, so Philon, behauptet Joseph, dass das aus sämtlichen Gütern zusammengesetzte Gut das richtige und vollkommene ist, die Bestandteile hingegen sind nur Teile des Guten. Joseph muss von diesem irrigen Dogma bekehrt werden.³⁸⁹ In der allegorischen Deutung Philons wird er zu Männern gesandt, die allein das Sittliche für das Gut halten, das der Seele gehört, äussere und körperliche Vorteile aber nicht als wahrhafte Güter anerkennen. Philon argumentiert, dass die zweite und dritte Güterklasse das eigentliche Glück in seiner Beständigkeit nicht ausmachen können. Körperliche Umstände wie Schönheit, Gesundheit, Körper- und Sinneskräfte sind unsicher, zerstörbar und von begrenzter Dauer, äussere Bedingungen wie Reichtum, Ruhm und Macht ebenso. Nur Schatten sind die körperlichen Güter, nur Schatten die äusseren Güter.³⁹⁰ Philon bezeichnet denjenigen als Narren, der glaubt, ohne körperliche und äussere Annehmlichkeiten nicht zur Schau Gottes gelangen zu können. Genau derjenige nämlich, der nicht in körperlichen und äusseren Banden gefangen ist, wird den Ewigen erkennen.³⁹¹ Philon hat hier die vollkommene Seele vor Augen, deren Sein auf Gott ausgerichtet ist.³⁹² Aus dieser ethischen Perspektive ist jegliche andere Ausrichtung zu verwerfen. Vorteilhaft schöpft Philon aus dem Erbe aristotelischer Lehren, um die eigene Darstellung des Unguten logisch zu verankern. Gleichzeitig steht er damit in polemischer Auseinandersetzung mit dem Gedankengut zeitgenössischer Peripatetiker, deren Doktrin besagt, dass der Endzweck menschlichen Seins aus drei Typen von Gütern besteht, den essentiellen Bestandteilen des Glücks.³⁹³

³⁸⁷ Für Aristoteles besteht die tugendhafte Lebensführung in der auf die Verwirklichung der menschlichen Natur gerichteten Eigenschaft der Seele, das Glück zu erreichen. Die volle Ausübung der Tugenden macht Aristoteles von äusseren Umständen sowie von körperlichen, materiellen und sozialen Voraussetzungen abhängig, vgl. Krajczynski 2011b. Zum aristotelischen Glücksbegriff vgl. Brüllmann 2011.

³⁸⁸ Vgl. Gen 37.3.

³⁸⁹ Vgl. Philo det. 9: ταύτην οὖν τὴν δόξαν πέμπεται (...).

³⁹⁰ Vgl. Philo det. 6-9; Philo Jos. 130-131; Philo post. 112.

³⁹¹ Vgl. Philo det. 150-166, bes. 158. Dieser Text enthält u. a. die allegorische Deutung Philons hinsichtlich Kains Versuch, sich nach seinem Verstoß von der Erde verstockt gegen Gott aufzulehnen, vgl. Gen 4.14, um in absichtlicher Ausrichtung auf das Körperliche und Lustvolle das irdische Glück zu schmieden, vgl. Philo det. 156.

³⁹² Vgl. Philo her. 46-47.

³⁹³ Vgl. Dillon 1977, S. 147. Philon führt diese kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Peripatetikern ebenso wie sein alexandrinischer Vorgänger Eudorus: Dieser attackiert deren Definition des Telos als das

Nicht überall in seinen Werken verwirft Philon die aristotelische Konzeption des dreigeteilten Guten in dieser Schärfe. Mit Frieden genährt, so schreibt er in anderem Zusammenhang, ist ein Mensch, der ein ruhiges und glückliches Leben erlangt hat, was äusseres Wohlbefinden in Wohlstand und Ruhm, körperliches Wohlbefinden in Gesundheit und Stärke, seelisches Wohlbefinden im Genuss der Tugend mit einschliesst.³⁹⁴ Der erstrebenswerte Friede, von dem Philon hier spricht, steht im Gegensatz zum äusseren und inneren Krieg, der den einzelnen Menschen bedroht. Dieser Krieg rechtfertigt die Notwendigkeit der körperlichen, seelischen und geistigen Festigung und Verteidigung, die Gesundheit, Reichtum, Ansehen und Wissenschaft voraussetzt.³⁹⁵ Denn der Vollkommene wächst in Frieden und Sicherheit auf, die Unvollkommenen hingegen werden bekämpft und geknechtet und erlangen nur mühsam Befreiung aus misslichen Umständen.³⁹⁶ Angenehme körperliche und äussere Umstände müssen vorhanden sein, damit Seelenruhe eintreten kann.³⁹⁷ Philon polemisiert gegen heuchlerische, äusserliche Askese und kritisiert diejenigen, die die Beschäftigungen des allgemeinen Lebens beiseiteschieben und vorgeben, Ruhm und Ehren zu verachten, um stattdessen Selbstbeherrschung und Besonnenheit zur Schau zu stellen.³⁹⁸ Absichtliche Vernachlässigung des Körpers und der Rückzug in eine unwohnliche Behausung ist keine gute Art der Mässigung, denn solche Mängel stürzen Leib und Seele ins Verderben.³⁹⁹ Lebenspraktische Vorübungen im privaten und öffentlichen Bereich sind notwendig, um zum besseren Leben – zur theoretischen Tugend – vorzudringen.⁴⁰⁰ Philon beschreibt damit den Menschen, der, eingebunden ins Irdische und angezogen vom Göttlichen, den Aufstieg zum Geistigen wagt; den Menschen, der in der Mitte zwischen Gott und der Körperlichkeit steht.⁴⁰¹ Diese menschliche Entwicklungsstufe umfasst einerseits sowohl soziale wie politische Wirksamkeit. Andererseits widmet sich diese menschliche Seele in kontemplativer Weise der Betrachtung der Weisheiten Gottes, um in dessen Spuren, die sie in der Schöpfung findet,

Summentotal aller Güter und setzt damit den moralischen Stellenwert externer und körperlicher Güter herab, vgl. Dillon 1977, S. 124.

³⁹⁴ Vgl. Philo her. 285. Philon bezieht sich dabei auf Gen 15.15.

³⁹⁵ Vgl. Philo her. 286.

³⁹⁶ Vgl. Philo her. 275.

³⁹⁷ Vgl. die allegorische Deutung von Gen 15.15 in Philo her. 285: „μετ’ ειρήνης οὖν τραπεῖς“ γαληνὸν καὶ εὐδίων κτησάμενος βίον, εὐδαίμων’ ὡς ἀληθῶς καὶ μακάριον. πότε οὖν τοῦτο συμβήσεται; ὅταν εὐδοῇ μὲν τὰ ἐκτὸς πρὸς εὐπορίαν καὶ εὐδοξίαν, εὐδοῇ δὲ τὰ σώματος πρὸς ὑγίειάν τε καὶ ἰσχύν, εὐδοῇ δὲ τὰ ψυχῆς πρὸς ἀπόλαυσιν ἀρετῶν.

³⁹⁸ Vgl. Philo fug. 33.

³⁹⁹ Vgl. Philo det. 19.

⁴⁰⁰ Vgl. Philo fug. 36.

⁴⁰¹ Vgl. Philo her. 46-47.

Gotteserkenntnis zu finden. Gottes schöpferische Gaben der Welt zu negieren, ist ein Frevel, da die vorausschauende Güte Gottes sie dem Menschen als Mittel zum Guten gegeben hat.

Noch grösser scheinen die Zugeständnisse an Aristoteles und seine Nachfolgerschaft, wenn Philon schreibt, dass das Glück in der Erfüllung der drei höchsten Güter liegt, der geistigen, der körperlichen und der äusseren Güter also, und hinzufügt, dass diese Lehre u. a. von Aristoteles und den Peripatetikern vertreten wurde.⁴⁰² Diese Aussage bezieht sich auf folgende allegorische Auslegungen: Philon findet im Land Ägypten das Symbol für die körperlichen und äusseren Güter und im Euphrat das Symbol der geistigen Güter. Gemäss Philon verläuft das menschliche Leben, bildlich gesprochen, von den Grenzen Ägyptens bis hin zu den Grenzen des Euphrats. Das bedeutet, dass der Mensch zuerst die äusserlichen Bereiche der Körperlichkeit durchdringen und bewältigen muss, bis die Seele der anderen Erlebnisse teilhaft werden kann, die dem geistigen Bereich zugehören.⁴⁰³ Philon betrachtet an dieser Stelle nicht eine der drei menschlichen Entwicklungsstufen allein, wie er es anderswo macht,⁴⁰⁴ sondern die dreigeteilte Lebensweise als Gesamtheit – die vom Weltlichen unberührt gebliebene Seele, die zwischen Geist und Materie hin und her gehende Seele und die gänzlich im Irdischen verstrickte Seele.

Andernorts stellt Philon die drei aristotelischen Güterklassen in eine Reihenfolge: Älter, edler und zum Herrschen berechtigt ist, was zur Tugend gehört. Jünger, von minderem Wert und unterlegen ist, was zu den körperlichen und äusseren Annehmlichkeiten gehört, wobei den äusseren Gütern der dritte und geringste Rang zukommt. Aus nochmals anderer Perspektive erklärt Philon das Gute und das ihm Entgegengesetzte. Seine Theorie besagt hier, dass in der menschlichen Seele zwei Richtungen vorhanden sind, die sich bekämpfen. Ein Streben verlangt nach den wahren seelischen Gütern, ein anderes Streben will den Besitz der unechten Güter.⁴⁰⁵

Philon benutzt demnach Aspekte des aristotelischen Glücksbegriffs, um abstrakte philosophische oder psychologische Grundsatzfragen wie jene des menschlichen Telos, der Tugend oder des Glücks zu debattieren. Zudem bedient er sich in schöpferischer Weise aristotelischen Materials, um seine Exegese in lebenspraktische Anweisungen übergehen zu lassen. Moses segnete vor seinem Tod die Israeliten, versprach ihnen Macht und materielle Güter. Ein Teil dieses Versprechens hat sich bereits erfüllt, kommentiert Philon, der andere

⁴⁰² Vgl. Philo QG III 16.

⁴⁰³ Vgl. Philo QG III 16. Hinzuzufügen ist, dass Philon hier sowohl Aristoteles wie auch die Peripatetiker und ebenfalls Pythagoras explizit nennt und sie als jene beschreibt, die *nach* Moses aufgetreten sind, vgl. Philo QG III 16.

⁴⁰⁴ Vgl. Philo her. 46-47.

⁴⁰⁵ Vgl. Philo Abr. 217-224.

wird noch erwartet.⁴⁰⁶ Gott gewährte bereits dem erstgeschaffenen Menschen des Garten Edens alles in Fülle, was zum körperlichen und geistigen Wohl nötig ist. Daraus soll der spätere Mensch lernen, dass er Überfluss geniessen wird, sobald der Kampf in seiner Seele durch Frieden abgelöst ist. Dies ist erreicht, wenn die masslosen Antriebe der Leidenschaften durch Masshalten gemildert werden.⁴⁰⁷ Das Masshalten, die tugendhafte Mitte ist ein weiterer Aspekt, der sowohl bei Aristoteles als auch bei Philon zu finden ist.

Philon sucht damit nach dem tieferen Sinn des biblischen Textes Numeri 20.17, der sinngemäss lautet: Wir werden durch dein Land ziehen, wir werden weder durch Äcker noch durch Weinberge ziehen und auch kein Wasser aus deinem Brunnen trinken; wir werden den Königsweg entlangziehen, wir werden nicht zur Rechten noch zur Linken abweichen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.⁴⁰⁸ Philon interpretiert, dass der Königsweg jener ist, der zwischen Über- und Untertreibung die Mitte hält.⁴⁰⁹

„Königsweg“ pflegt Moses den Mittelweg zu nennen, weil er zwischen der Übertreibung und unangemessener Zurückhaltung die Mitte hält. Die rechte Seite des Weges wie die linke sind zu vermeiden, der Übermut (τό θράσος) wie die Feigheit (ἡ δειλία), der Geiz (ἡ φειδωλία) wie die Verschwendung (αἱ ἀνευμένα δαπάναι), durchtriebene Schlaueit wie heuchlerische Naivität, Furcht vor den Göttern (ἡ δεισιδαιμονία) wie die Gottlosigkeit (ἡ ἀσέβεια).⁴¹⁰ Das Gute liegt zwischen den Extremen: die Tapferkeit, das bedachte Masshalten, die Besonnenheit und die Frömmigkeit.⁴¹¹ Ein Abweichen vom rechten und geraden königlichen Weg der Mitte, der das Wort Gottes, die wahre Philosophie, die mosaische Gesetzgebung und der Pfad zu Gott ist, führt gemäss Philon ins verhängnisvolle irdische Edom.⁴¹² Deutlich tritt zu Tage, dass Philon das Konzept der Tugend als das Mittel zwischen Extremen, wie es aristotelischer Herkunft sein kann,⁴¹³ vor Augen hat, wenn er schreibt:

διὸ καὶ τινες τῶν τὴν ἡμέρον καὶ κοινωνικὴν μετιόντων φιλοσοφίαν μεσότητος τὰς ἀρετὰς εἶπον εἶναι, ἐν μεθορίῳ στήσαντες αὐτάς, ἐπειδὴ τό τε ὑπέρανχον ἀλαζονείας

⁴⁰⁶ Vgl. Philo Mos. II 288.

⁴⁰⁷ Vgl. Philo opif. 77-81.

⁴⁰⁸ Vgl. Kraus und Karrer 2010, S. 157.

⁴⁰⁹ Vgl. Philo spec. IV 168: βασιλικὴν δ' εἶωθε Μωυσεῖς ὀνομάζειν ὁδὸν τὴν μέσην, ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως οὐσαν μεθόριον (...).

⁴¹⁰ Vgl. Philo Deus 163.

⁴¹¹ Vgl. Philo Deus 164.

⁴¹² Vgl. Philo post. 101-102.

⁴¹³ Vgl. Arist.e.N. II 6-9.

γέμον πολλῆς κακὸν καὶ τὸ ταπεινοῦ καὶ ἀφανοῦς μεταποιεῖσθαι σχήματος εὐεπίβατον, τὸ δὲ μεταξὺ ἀμφοῖν κεκραμένον ἐπεικῶς ὠφέλιμον.⁴¹⁴

Deshalb sagen auch manche unter denen, die eine milde und soziale Philosophie vertreten, die Tugenden seien Mittelmasse. An die Grenze stellen sie sie. Denn überhebliche Üppigkeit in grosser Anmassung ist ein Übel, das Vormachen einer überbescheidenen und anspruchslosen Lebenshaltung hingegen schwächlich, während die zwischen beiden liegende, gemischte Sinnesart zum Nutzen gereicht.

Die soziale und milde Form der Philosophie, die Philon hier anspricht, könnte als Hinweis auf die charakteristische Denkweise der Peripatetiker verstanden werden. Ihre positive Einstellung äusseren Gütern gegenüber und ihre Befürwortung der Mässigung der Leidenschaften im Gegensatz zu deren absoluten Unterdrückung betont, dass soziale Beziehungen zum erfüllten, glücklichen menschlichen Leben gehören, strengste Askese hingegen dieses Glück ruiniert.⁴¹⁵ Betreffend der offensichtlichen Möglichkeit, direkte Linien zwischen dem Begriff des Aristoteles des Masshaltens und der entsprechenden Vorstellung Philons zu ziehen, ist vorsichtigerweise hinzuzufügen, dass die Mehrheit der Platoniker, besonders im Zeitraum der Spätantike, die Philosophie des Aristoteles in grundsätzlicher Übereinstimmung mit den Lehren des Platon verstanden. Sie sahen aristotelisches Gedankengut als philosophisch bedeutsame und nützliche Quelle zur Stützung und Ergänzung ihrer Interpretationen platonischen Materials. Aristoteles stellte für sie eine Autorität dar, die der Autorität des Platons zwar nachgeordnet war, aber dennoch, mit Blick auf Übereinstimmungen oder Abweichungen zu Platon, zu studieren und in eigene philosophische Kommentare zu integrieren war.⁴¹⁶ So argumentierte Antiochus von Askalon, dass Aristoteles Platon in allen wichtigen philosophischen Fragen folgte.⁴¹⁷ Bereits bei ihm findet sich die Interpretation, dass das gute Leben das tugendhafte Leben ist, begleitet von körperlichen und äusseren Gütern.⁴¹⁸ Eudorus hingegen bestritt diesen Wert der aristotelischen Philosophie.⁴¹⁹ Sein Denken ging von Platons Timaios aus und der Ansicht, dass platonische Philosophie pythagoreischer Herkunft war, die mit aristotelischem Gedankengut in Konflikt stand.⁴²⁰ Bei Philon scheinen diese Strategien in Ansätzen beide auf. Zudem diskutiert und interpretiert er einzelne Aspekte aristotelischen Materials in

⁴¹⁴ Vgl. Philo migr. 147.

⁴¹⁵ Vgl. Sharples 2008, S. 73; Lévy 2009, S. 151.

⁴¹⁶ Vgl. Karamanolis 2006a, S. 1–5.

⁴¹⁷ Vgl. Karamanolis 2006a, S. 28.

⁴¹⁸ Vgl. Karamanolis 2006a, S. 80–81.

⁴¹⁹ Vgl. Karamanolis 2006a, S. 28.

⁴²⁰ Vgl. Karamanolis 2006a, S. 82.

differenzierterer Weise, wie Plutarch nach ihm.⁴²¹ Der philonische Referenzpunkt blieb letztendlich nicht Platon oder Aristoteles, sondern das mosaische Wort, das es mittels der einen oder anderen gedanklichen Strategie zu deuten galt.

Grundsätzlich verteidigt Philon die stoische Ansicht, dass es notwendig ist, Leidenschaften im Sinne der Apathie total auszumerzen, da die Versessenheit auf Leidenschaft und Lust den schlechten Menschen auszeichnet.⁴²² In dieser allgemeinen Tendenz wendet sich Philon gegen die Metriopathie, wie die aristotelische Lehre sie fordert.⁴²³ Wir finden im philonischen Schriftenkorpus aber auch Aussagen, die dem widersprechen und besagen, dass Passionen nicht ausschliesslich schlecht sind. Sie sind dem Menschen gegeben und können sowohl zu seinem Glück wie auch zu seinem Unglück werden. Philon spricht von der Überführung schlechter Passionen in gute. Solange der Nus gesund bleibt, sind sie Teile der Seele. Das sind einerseits jene Kräfte, die zur Wahrnehmung befähigen und andererseits jene, die Vergnügen herbeiführen, in gesundem Zustand aber zu gutartigen Freuden werden.⁴²⁴ Die in jeder Hinsicht angemessenen Emotionen unterstützen in der Folge den Tugendhaften, richtige Entscheidungen zu treffen und edle Handlungen auszuführen und tragen damit zu einem glücklichen Leben bei – eine Lehre, die sich bei Aristoteles finden lässt.⁴²⁵

Die Kontroverse um Metriopatheia und Apatheia ist im Grunde eine Kontroverse zwischen den Konzepten der zwei- bzw. dreigeteilten Seele, wie sie von Platon und Aristoteles geschildert wurden und dem Konzept der Einheit der Seele, wie sie die Stoa lehrte. Die platonisch-aristotelische Forderung nach der Moderation der Leidenschaften ergibt sich aus der Annahme, dass die Funktionen der niederen Teile der Seele während der Zeitspanne des menschlichen Lebens niemals ganz ausgelöscht werden können. Es ist nötig, sie durch Mässigung zu kontrollieren. Die stoische Eupatheia – die seelische Ausgeglichenheit – kommt dieser platonisch-aristotelischen Mässigung nahe.⁴²⁶ Bei Philon finden sich Spuren dieser zeitgenössischen Debatte. Aufgrund der Feststellung, dass Philon meist nicht explizit auf Aristoteles verweist, wenn er von der Theorie des Mittels spricht, ist in Erwägung zu ziehen, dass er durch zeitgenössische philosophische Lehrmeinungen angeregt wurde und dass sein Weg zu Aristoteles demnach ein indirekter ist.

⁴²¹ Vgl. Karamanolis 2006a, S. 125–126.

⁴²² Vgl. Philo LA II 17; Philo LA III 129.

⁴²³ Bezüglich der Rechtfertigung von Emotionen bei Aristoteles vgl. Krajczynski 2011a; Frede 2011.

⁴²⁴ Vgl. Philo migr. 119.

⁴²⁵ Vgl. Krajczynski 2011a.

⁴²⁶ Vgl. Dillon 1983a.

Zusammenfassend stellt sich die Frage, was die Untersuchung der spärlichen Einbezüge möglicher aristotelischer Gedankenlinien auf das philonische Denken über das Böse lehrt. Philons Art, aristotelisches Material in seine Darstellungen des Unguten mit einzubeziehen, ist besonders. Wenn er einerseits die aristotelische Dreiteilung der Güter verwirft, klärt er durch diese Abgrenzung seinen eigenen platonisch gefärbten Glücksbegriff. Antithetisch verschärft er damit bestimmte Konturen seiner Theorien des Unvollkommenen, indem er das absolut Gute als gedanklichen Fixpunkt setzt und daraus abstrahiert: Das Ungute ist das, was ausserhalb des transzendent Guten liegt. Wenn er andererseits die aristotelische Formel benutzt, um seine Lehre zu stützen, dass die seelische Entwicklung das Durchlaufen körperlicher und sozialer Prozesse voraussetzt, konzentriert er sich in seinen Überlegungen auf den Reifeprozess des Menschen: Das moralisch Ungute veranschaulicht die Beziehung zwischen dem Grad der Unvollkommenheit, der die menschliche Seele bestimmt und der Vollkommenheit göttlichen Seins, die sie anstrebt. Wenn Philon schliesslich die aristotelische Idee der tugendhaften Mitte aufzunehmen scheint, um die standhafte Mitte des stoischen Weisen zu betonen, macht er die Mässigkeit zum Referenzpunkt: Ethisch verwerflich ist jedes Zuviel oder Zuwenig. Was als Sammlung von Widersprüchlichkeiten erscheint, ist charakteristisch für philonisches Denken im Allgemeinen. Philon beleuchtet Erscheinungen aus vielen unterschiedlichen Perspektiven, und so untersucht er auch das Phänomen des Bösen von unterschiedlichen Seiten. Der Gott Israels, dem Philon in seiner exegetischen Arbeit gerecht werden wollte, zeigte sich ebenfalls in vielen Gesichtern und wird als weiser und gerechter Herrscher, als kriegerischer und siegreicher Verteidiger, als gütiger Schöpfer und Erhalter allen Lebens beschrieben.⁴²⁷ Sich seinem transzendenten Wesen anzunähern bedeutete für Philon, Manifestationen seiner Schöpfung zu betrachten. Die breite Forschung nach dem Wesen des Guten führt ihn notwendigerweise zur Untersuchung des Unguten. Ohne sich offensichtlich zu aristotelischen Lehren zu bekennen, verwendet er sie dennoch in Aspekten, um mit der Charakterisierung des moralisch Bösen die Exzellenz der Tradition seiner Väter klar aufleuchten zu lassen.⁴²⁸

⁴²⁷ Vgl. Horst, Pieter Willem van der 2014, S. 37–46. Zur Vielgestaltigkeit Gottes vgl. Philo Deus 60ff; Philo sacr. 95–96; Philo somn. II 177–179; Philo Mos. I 6; Philo Deus 52, 59; Philo Abr. 202.

⁴²⁸ Zur Frage der Bedeutung der Bindung an bestimmte philosophische oder jüdische Strömungen angesichts des Diasporadaseins der Juden, das die Begegnung von Hellenismus und Judentum zur Folge hatte, vgl. Alesse 2008, S. 4–5; Regev 2011; Termini 2009, S. 95–96; Collins 2005, S. 5. Die eklektisch anmutende Methode, die bei Philon u.a. auch im Hinblick auf seinen Umgang mit aristotelischem Material festzustellen ist, muss innerhalb dieses besonderen Kontextes interpretiert werden. Sich grundsätzlich am mosaischen Wort orientierend, öffnet sich Philon offensichtlich anderen Nationen gegenüber und begrüsst Aspekte hellenistischen und anderen Ursprungs, vgl. Philo legat. 184; Philo Mos. I 23; Philo Mos. II 7; Philo prob. 43.

7.4. Stoizismus in Philon

Mit mittelplatonischer Denkweise konfrontiert, nahm Philon Aspekte stoischer Philosophie auf, indem er direkt auf die Schule oder deren Vertreter hinwies oder implizit Elemente deren Lehrmeinungen vertrat. Besonders die philonische Ethik ist vom Stoizismus gezeichnet. Sie basiert auf der philonischen Psychologie, die ebenso stoische Charakterzüge trägt.⁴²⁹ Diese Psychologie ist gleichzeitig von Platon geprägt, denn insgesamt legt Philon in seinen Werken eine Synthese zwischen einem platonischen Transzendentalismus und einem stoischen Immanentismus vor.⁴³⁰

Gemäss dem stoischen Konzept ist die menschliche Seele von körperlicher Natur, entwickelt sich stufenweise mit der Entstehung des Menschen und vergeht mit dem Tod. Als Atemstrom beschrieben, der den Unterschied zwischen beseelten und unbeseelten Lebewesen ausmacht, ist sie für die absichtlichen Bewegungen des Menschen zuständig. Die Seele umfasst acht Teile. Das Führungsvermögen ist der höchste Teil, die sieben anderen Teile sind ihm untergeordnet: die fünf Sinne, das Sprachvermögen und das Zeugungsorgan. Es ist der Sitz von Bewusstsein, Vernunft und allen mentalen Zuständen, darunter auch der Emotionen. Die weiteren Teile, die die vitalen Funktionen umfassen, dienen dem Führungsvermögen als ausführendes Organ. Angeregt durch Sinneseindrücke, hat der vernunftbegabte Mensch die Fähigkeit, Vorstellungen zu bilden, die auf die Welt ausgerichtet sind, und danach zu handeln. Dem unmittelbaren Drang zur Bewegung ist er nicht, wie das Tier, machtlos ausgeliefert. Er kann seinem Begehren Rationalität verleihen und damit dem drängenden Impuls zustimmen oder ihm mit Ablehnung begegnen. Aus Sicht der Stoa ist der Mensch für seine Handlungen verantwortlich, da sie auf bewusster Entscheidung gründen.⁴³¹ Dieses Konzept menschlicher Handlungsfreiheit findet sich auch bei Philon.

Ebenso sind es die Abhandlungen über die Leidenschaften, die Philon mit der Stoa verbinden. Leidenschaften lenken gemäss Philon das menschliche Denken und Tun zum Unguten. Passionen, so wie die Stoiker sie verstanden, kommen dem in ihrer weitreichenden Anwendung

⁴²⁹ Vgl. Long und Sedley 2006; Sterling 2014, S. 141–143.

⁴³⁰ Vgl. Niehoff 2010, S. 57–58. Bei Philon findet sich das stoische Modell der Seele ebenso wie das platonische, und zudem aus beiden Denksystemen zusammengesetzte Vorstellungen. Die philonischen Theorien der Seele sind in erster Linie dem biblischen Kontext und der entsprechenden Deutung angepasst, vgl. Reydam-Schils 2008.

⁴³¹ Zum stoischen Konzept der Vorstellung und des Antriebs und deren Folgen vgl. Long und Sedley 2006, S. 380–385. Zur Entsprechung bei Philon vgl. Philo LA I 30.

nahe, was Philon in beeindruckender Vielfalt als Ausdrucksformen des Bösen beschreibt.⁴³² Die Stoiker ordneten die Passionen nicht wie Platon und Aristoteles einem Teil der Seele zu, dem Rationalität abgesprochen wurde und vom ontologisch höher stehenden Teil, dem Vernünftigen, beherrscht wurde. Passionen im Verständnis der Stoa⁴³³ wirkten im vernunftbegabten Führungsvermögen selbst als Antriebe, die der Rationalität entgegenlaufen. Unter Rationalität verstanden die Stoiker ein logisches und allen Menschen gemeinsames System von Begrifflichkeiten, das sich während der ersten Lebensjahre ausbildet und in das sich ein Antrieb logisch einfügen hatte. Ein vernünftiger Antrieb ist demnach jener, der sich korrekt auf diese moralischen Vorbegrifflichkeiten stützt. Ein unvernünftiger Antrieb hingegen ist jener, der sich nicht diesen logischen Bestimmungen, die ihm die Vernunft aufgetragen hat, unterordnet, sondern sich von den reissenden Kräften momentaner Gegebenheiten impulsiv verleiten lässt.⁴³⁴

Die stoische Psychologie ist von der Physiologie des Menschen nicht zu trennen. Ein körperlicher Prozess geht dem voraus, was der Mensch seelisch erfasst. Die Struktur und Funktionsweise der Seele zu verstehen, bedeutet für den Stoiker demnach, Körperlichkeit zu verstehen. Der Mensch verfügt damit über ein effizientes Mittel, sein irdisches Leben zu kontrollieren. Moral im stoischen Sinn ist kein abstraktes und dem Menschen fernes Ideal, sondern ein konkreter Zustand der Seele: Der Mensch ist tugendhaft, wenn er einen konsistenten Charakter hat. Er hat den Zustand der Freiheit erreicht, wenn er in Übereinstimmung mit dem in seiner Seele ausgebildeten logischen System von Einsichten funktioniert. Sein seelisches Regelsystem steht im Einklang mit den universellen Gesetzen der Natur, und damit weiss sich der Weise in Sicherheit.⁴³⁵ Er handelt dem Göttlichen gemäss, der für jedes Geschöpf das ihm Zukommende vorsieht.⁴³⁶ Dieses ethische Vorbild des stoischen Weisen findet sich bei Philon. Auf Zenon deutend erklärt er, dass der Weise nicht genötigt werden kann, etwas gegen seinen Willen zu tun, da seine Seele durch die richtige Vernunft unerschütterlich ist.⁴³⁷

⁴³² Vgl. im Besonderen die lange Liste von Ausdrücken in Philo sacr. 32, anhand derer Philon die bösen und vielfältigen Formen der lasterhaften Lust beschreibt, die letztendlich durch die sieben Sinne zustande kommen, die ausserhalb der Kontrolle des Geistes geraten und führerlos sind, dem Unverstand von Tieren gleichen und in die Verwirrung laufen, vgl. Philo sacr. 45ff., 104ff.

⁴³³ Vgl. Gourinat 1996, S. 96–102.

⁴³⁴ Vgl. Gourinat 1996, S. 103–108.

⁴³⁵ Vgl. Gourinat 1996, S. 113–119; Diogenes Laërtius 7.89, zitiert in Long und Sedley 2006, S. 450.

⁴³⁶ Zum stoischen Konzept der zukommenden und nicht zukommenden Fähigkeiten vgl. Long und Sedley 2006, S. 59. Zur philonischen Entsprechung vgl. Philo Cher. 14–15.

⁴³⁷ Vgl. Philo prob. 97; Long und Sedley 2006, S. 519–522.

Im Kontext seiner allegorischen Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte lehnt sich Philon stellenweise explizit an die psychologische Lehre der Stoiker an und unterteilt die Seele in die Vernunft und die übrigen sieben, vernunftlosen Teile. Hier, in seiner grundlegenden Schrift *De Opificio Mundi*, erklärt er das gute Funktionieren der Seele: Es steht in harmonischer Übereinstimmung mit dem umfassenden, kosmisch-schöpferischen Prinzip.⁴³⁸ Ebenfalls in Anlehnung an die Stoa spricht Philon von aufreizenden Leidenschaften, von denen ein unvernünftiger Drang ausgeht.⁴³⁹ Gut ist, auf Gott zu setzen und nicht auf unsichere menschliche Vermutungen, so Philon.⁴⁴⁰ Davon geht ein vernunftloser Drang aus, der sich sowohl von menschlichen Berechnungen als auch von fiktiven Vorstellungen des Geistes her verbreitet und die Wahrheit zerstört.⁴⁴¹ Philon spricht Noah die Verfassung der Seele des stoischen Weisen zu, die Gott ähnlich ist. Das Göttliche besitzt ein solches Übermass an Festigkeit, dass es auserwählten Naturen von dieser Sicherheit etwas abgibt.⁴⁴² Moses aber steht über den Patriarchen, ist der Weise, die Verkörperung des Gesetzes, schlechthin und damit der perfekte Gesetzgeber. Seine Gesetze alleine sind von Dauer, unverändert und unerschüttert.⁴⁴³ Die Denkseele des Weisen ist gemäss Philon höher als der Mensch, aber geringer als Gott. Der Weise ist ein Mittelwesen, das weder Gott noch ein Mensch ist, sondern an beide Extreme heranreicht: durch seine Menschlichkeit an das sterbliche Geschlecht und durch seine Tugend an das unvergängliche.⁴⁴⁴ Darin treffen sich das stoische und das platonische Konzept der Seele, die Vorstellung von der Körperlichkeit der Seele und jene von deren Unkörperlichkeit. Die Seelenstruktur, die Philon mit diesen Worten Moses zuspricht, vereinigt Aspekte stoischer und platonischer Psychologie. Moses schlägt die Brücke vom Menschlichen zum Göttlichen, reicht vom Irdischen zum Himmlischen, verbindet Immanenz und Transzendenz.

Im Zusammenhang mit dieser Verschmelzung stoischer und platonischer Psychologie ist zu beachten, dass Philon seiner Ethik zwar stoische Züge verleiht, die fundamentale Lehre der Stoiker aber zurückweist, wonach Mensch und Tier von Geburt an instinktiv und unmittelbar auf sich selbst bezogen sind, die eigene Konstitution zu erhalten suchen und sich in der Folge

⁴³⁸ Vgl. Philo opif. 117; Philo LA I 11.

⁴³⁹ Vgl. Philo LA III 248.

⁴⁴⁰ Vgl. Philo LA III 228.

⁴⁴¹ Vgl. Philo LA III 185, 228-229, 248.

⁴⁴² Vgl. Philo somn. II 223. Unmittelbar danach spricht er auch Moses diese Seelenkonstitution zu, vgl. Philo somn. II 227.

⁴⁴³ Vgl. Philo Mos. I 162; Philo Mos. II 12, 14; Philo sacr. 8; Philo Abr. 3-6. Das Gesetz der Juden: In Philons Augen ist es jene Gesetzgebung, die nicht bloss die Juden betrifft, sondern die Menschheit als Gesamtheit vereint. Denn gemäss Vorlage der Stoa, die Philon prägt, ist der Mensch ein Weltbürger und die gesamte Menschheit in Brüderlichkeit verbunden, vgl. Bréhier 1950, S. 252-253.

⁴⁴⁴ Vgl. Philo somn. II 228-236.

all dies aneignen, was für die eigene Wesensstruktur günstig ist. Philon kann nicht akzeptieren, dass ein körperlicher Antrieb zur Selbsterhaltung bzw. zur Selbstliebe, der sowohl Menschen wie Tieren zugesprochen wird, das ursprüngliche Motiv für ethisch einwandfreies Verhalten ist. Die pantheistisch gedachte stoische Aufforderung, der Natur bzw. dem in der Natur verkörperten Logos Gottes zu folgen, akzeptierte er nicht. Als Jude und Verehrer Platons steht für ihn nicht die stoische Erklärung im Vordergrund, dass es ein Fortschreiten vom niedersten natürlichen Lebensimpuls hin zum höchsten denkenden Sein gibt, das in das organische Gesamte der Natur eingebunden ist. Philon sieht sich dem biblischen Grundsatz verpflichtet, den Menschen in seiner Ebenbildlichkeit Gottes als besondere Wesensart zu beschreiben, die nicht der körperlichen Natur, sondern in erster Linie dem Geiste Gottes gleich werden sollte. Auf die Transzendenz als fernes Ziel hin ausgerichtet, bedeutete Tugend zwar, Körperlichkeit abzulegen, da in ihr das Laster grundsätzlich angelegt ist,⁴⁴⁵ dennoch beschreibt Philon das tugendhafte Leben nicht als rein geistige Weltabgewandtheit, sondern als zweigeteilt, mit einer theoretischen und einer praktischen Seite. Die kontemplative Lebensform hat das Feld der Philosophie zu bestellen, wie Philon sagt,⁴⁴⁶ was er als Ideal in der asketischen Gruppierung der Therapeuten verwirklicht sieht.⁴⁴⁷ Die tätige Lebensform befasst sich u.a. mit der Bearbeitung des irdischen Landes,⁴⁴⁸ wie Philon gegenüberstellt,⁴⁴⁹ und die er in der anderen Gruppe von Dienern Gottes, den Essenern, in höchst lobenswerter Weise manifestiert sieht.⁴⁵⁰ Tugend vereinigt gemäss Philon Theorie und Praxis, da Theorie zur Philosophie führt und die Praxis die Kunst der Lebensführung umfasst.⁴⁵¹

Wie bereits eingangs des Kapitels erwähnt, ist es das Konzept menschlicher Handlungsfreiheit und die Betonung moralischer Verantwortung, die Philon der Stoa durchaus nahebringt. Sowohl Philon wie die Stoa lokalisieren den Menschen in einem perfekten, von der göttlichen Vorsehung unmittelbar geschaffenen und gelenkten Kosmos. Diese kosmologische Rahmentheorie lässt es nicht zu, ein eigenständiges metaphysisches Prinzip des Unguten zu definieren, das dem metaphysischen Prinzip des Guten ontologisch gleichrangig entgegengesetzt wäre. Das Böse muss folglich dem Menschen in Form eines subjektiven Bösen zugeschrieben werden. Die Schaffung von Bedingungen für unmoralisches Handeln liegt in der

⁴⁴⁵ Vgl. Lévy 2009, S. 146–150.

⁴⁴⁶ Vgl. Philo cont. 89.

⁴⁴⁷ Vgl. Bergmeier 2013, S. 170–175.

⁴⁴⁸ Vgl. Philo prob. 76.

⁴⁴⁹ Vgl. Philo cont. 1.

⁴⁵⁰ Vgl. Bergmeier 2013, S. 170–175.

⁴⁵¹ Vgl. Philo LA I 56-59.

menschlichen Verantwortung selbst, betonen sowohl die Stoa wie auch Philon. Für die Stoa ist der Mensch die Hauptursache, die die äusseren Ursachen, die sein Schicksal bestimmen, zur Wirkung bringt. Handlungen stehen in der Macht des Menschen, er hat sich von der Kette äusserer Einflüsse zu unterscheiden. Während der stoische Weise in Übereinstimmung mit dem pantheistisch gedachten Logos zu stehen hat, seinen eigenwilligen Charakter also verliert und in diesem Sinne den Plan des im Weltlichen verkörperten Göttlichen erfüllt, ist es bei Philon die Übereinstimmung mit dem transzendent gedachten Göttlichen, die gegeben sein muss, damit moralische Perfektion erreicht ist. Der stoische Weise erfährt keine Widerwärtigkeiten, da er Zuwiderhandlung gegen das in der Natur verkörperte Göttliche auslöst. Den philonischen Weisen trifft nichts wirklich Böses, weil er sich dem zu Gott hinreichenden Logos, dessen Abbild er in sich trägt, unterstellt. Für die Stoa ist es die fehlende seelische und somit körperlich gedachte Übereinstimmung mit dem pantheistisch gedachten Göttlichen, die Ungutes bringt. Bei Philon ist es die Ausrichtung auf die materielle Eigenliebe anstelle der intellektuellen und einstweilen mystischen Gottesliebe, die den Menschen wider Gottes Pläne Böses tun lässt.⁴⁵² Der Weise ist frei, und im Gegenzug ist jeder Schlechte ein Sklave. Dieser stoischen Theorie widmet sich Philon in seinem Traktat *Quod Omnis Probus Liber Sit*, wo er das stoische Paradox diskutiert, dass jeder gute Mensch Freiheit besitzt. In einem früheren Traktat habe er darüber geschrieben, dass jeder Sklave unfrei sei, teilt Philon mit. Dieses Gedankengut der Stoa beeinflusste sein Dogma bezüglich des guten und des schlechten Menschen.⁴⁵³ Wenn auch die meisten Seelen vom Laster geknechtet sind, so nicht die Weisen.⁴⁵⁴ Die Knechtschaft ist das grösste Übel.⁴⁵⁵ Philon führt diese stoische Lehre aber auf altes jüdisches Wissen zurück. Solche – und andere – griechische Weisheiten, so Philon, sind jüdischen Quellen entlehnt.⁴⁵⁶

Wo liegt der markante Unterschied zwischen dem moralischen Handlungskonzept der Stoa und jenem, das Philon skizziert? Moralisches Bewusstsein bei Philon hat, im Gegensatz zur Stoa, mystische Dimensionen. Es kommt aus der Annäherung an die übersinnliche Natur des transzendenten Gottes und findet die Vollendung in der Verschmelzung mit ihr. Das moralisch Böse ist die seelische Entfernung des Menschen von Gott. Diese Distanz zum Göttlichen, die das Ungute kennzeichnet, kann jedoch nicht in absoluter Grösse gemessen werden, da das Kontinuum, das Philon zwischen Mensch und Gott zeichnet, beim konkret Menschlichen

⁴⁵² Vgl. Radice 2008; Long und Sedley 2006, S. 468–470.

⁴⁵³ Vgl. Royse 2009, S. 55–56.

⁴⁵⁴ Vgl. Philo prob. 60–63.

⁴⁵⁵ Vgl. Philo prob. 139.

⁴⁵⁶ Vgl. Philo prob. 57; Philo her. 214.

beginnt – beim Körperlichen – und beim abstrakt Göttlichen endet – bei der Geistigkeit.⁴⁵⁷ Stoische Untugend ist definierbar: Sie ist der inkonsistente Charakter. Philonische Untugend ist undefinierbar: Sie lässt sich in negativer Weise geheimnisvoll und dunkel aus dem ableiten, was der transzendente Gott in seiner Natur nicht sein kann.

Die Natur der philonischen Konzeption des Bösen ist demnach letztendlich theoretisch nicht zu fassen. Gemäss Philon ist es auf zwei Wegen möglich, dennoch Einblick in das Wesen des Bösen zu erhalten. Einerseits auf dem Weg der Zuschreibung, indem dem Bösen zugeschrieben wird, was Gott nicht sein kann, andererseits auf dem Weg von Beschreibungen von konkreten Ausdrucksformen des Bösen, wie sie in der Welt zu beobachten sind. Diese hermeneutische Besonderheit führt dazu, dass es bei Philon nicht eine einzige Konzeption des Bösen, sondern viele Konzeptionen des Bösen gibt. Im Grunde philosophiert Philon über das Wesen des Bösen nämlich gleich wie über das Wesen des Guten: skeptisch. Einzig die Annäherung an das absolut Gute ist möglich, und was das Böse in seiner letzten Tiefe ausmacht, bleibt der menschlichen Erkenntnis ebenso verschlossen. Vom materialistischen Seelenkonzept der Stoiker ausgehend, führt er deren Lehren weiter. Er schreibt der Seele des Menschen ein Verlangen nach dem transzendent Geistigen zu, das über die Körperlichkeit hinausgeht, denn Philon, der jenseitsgewandte Denker, ist ebenso ein diesseitsgewandter Mensch. Er beobachtet die Erscheinungsformen des Unvollkommenen in der Welt und fragt nach der Beziehung zwischen ihnen und dem Vollkommenen. Das Ungute gemäss Philon ist relativ, es bemisst sich im Hinblick auf die Entfernung vom Guten.

Diese philonische Ansicht unterscheidet sich vom stoischen Konzept, wo Tugend – und somit ihr Gegenteil – natürlich zu bemessen ist. Philons Theorie eines moralischen Bewusstseins birgt eine mystische Dimension: Moralisches Bewusstsein ist zwar menschlich und demnach physikalisch, aber dennoch nicht rein körperlich, denn ein geheimnisvoller Schein, – der Logos – der von anderswo als vom Menschen selbst herkommt, erleuchtet die Seele des Weisen.

ὅταν δὲ εἰσέλθῃ ὁ ἱερεὺς ὄντως ἔλεγχος εἰς ἡμᾶς ὥσπερ φωτὸς τις αὐγὴ καθαρωτάτη, τηνικαῦτα γνωρίζομεν τὰ ἐναποκείμενα ἡμῶν οὐκ εὐαγῇ τῇ ψυχῇ βουλευόμενα καὶ τὰς ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους πράξεις, αἷς ἀγνοίᾳ τῶν συμφερόντων ἐνεχειροῦμεν. ταῦτ' οὖν ἅπαντα ὁ ἱερώμενος ἔλεγχος μίανας, ἀποσκευασθῆναι καὶ ἀποσυληθῆναι κελεύει,

⁴⁵⁷ Vgl. Bréhier 1950, S. 297.

ὅπως αὐτὴν καθαρὰν ἴδῃ τὴν τῆς ψυχῆς οἰκίαν καί, εἴ τινες ἐν αὐτῇ νόσοι γέγονασιν, ἰάσῃται.⁴⁵⁸

Wenn aber der wahre Priester, das uns überführende Gewissen, in uns eingeht wie ein ganz reiner Lichtstrahl, dann erkennen wir erst die in uns liegenden, nicht frommen Willensregungen und die tadelnswerten und Vorwurf verdienenden Taten, die wir aus Unkenntnis des uns Zutraglichen unternahmen. Das alles macht nun den priesterlichen Überführer unrein und er befiehlt, dass es ausgeräumt und herausgenommen wird, damit er das Haus der Seele selbst rein sehe und die Krankheiten heile, die etwa in ihm stecken.

7.5. Gegen den Epikureismus

Philon entlehnte von allen bedeutenden griechisch-philosophischen Schulen gedankliches Gut, wobei die Art und Weise dieser Rezeption seinem Hauptanliegen, der Exegese der Schrift und der Verteidigung jüdischer Tradition, angepasst ist. Es ist offensichtlich, dass Philon epikureische Aspekte zum Zweck der Abgrenzung gegen fremde Traditionen einsetzte, die dem Jüdischen feindlich gegenüber standen, denn Epikur war der Gründer jener paganen Schule, die genau das Gegenteil seiner eigenen Ansichten propagierte. Philons grundlegender Dualismus von Vernunft und Unvernunft, Geist und Materie, Intellekt und Körper verlangt grundsätzlich nach Platonismus, während Philon im speziellen Bereich der Ethik besonders dem Stoizismus nahesteht. Der Epikureismus ist jene Schule, der Philon stets feindlich begegnet. Die Essenz, die Anlass zu dieser Konfrontation bietet, findet Philon in der epikureischen Konzeption der Leidenschaft. Epikureisches Gedankengut dient ihm einerseits dazu, jüdisches Gedankengut in schärferen Konturen hervorzuheben. Seine Haltung epikureischen Lehren gegenüber verdeutlicht andererseits, wie er zu anderen Strömungen griechischer Philosophie steht. In seiner Auslegung der Lust als Grund des Bösen, symbolisiert seit Beginn der Schöpfung in der Schlange, bezieht sich Philon in negativer Weise auf Epikur.⁴⁵⁹ Philon stellt ganz offensichtlich Moses den Ägyptern gegenüber, und mit dieser Konfrontation verbindet er auch seine Polemik gegen Epikur.⁴⁶⁰ Die Verbindung dient ihm, dem Verteidiger eines biblischen Monotheismus, auch zur Thematisierung der bedrohlichen Vielgötterei.

Die ethischen Lehren des Epikur verliefen in genau entgegengesetzten Richtungen zu jenen von Philon. Philon erwähnt die Philosophie des Epikur explizit als jene der Gottlosigkeit. Worin

⁴⁵⁸ Vgl. Philo Deus 135.

⁴⁵⁹ Vgl. Booth 1994.

⁴⁶⁰ Vgl. Ranocchia 2008.

besteht dieser ausgesprochene Mangel an Ehrfurcht vor Gott (τὴν Ἐπικούρειον ἀσέβειαν), der Philon den Epikureern zuschreibt?⁴⁶¹ Epikurs Theologie besagt, dass die Götter Einbildungen sind, die Menschengestalt besitzen und ihren Sitz im menschlichen Geist haben. Sie entstehen aus dem Zusammenfließen von Atomen: Im menschlichen Geist zusammenlaufend, werden Ströme von Atomen zu menschengestaltigen Bildern von Göttern. Ihre Wirkung entfalten sie, indem sie im Geist des Menschen Vorstellungen des Glücks hervorrufen. Epikur geht in dieser Lehre von den Annahmen des Atomisten Demokrit aus.⁴⁶² Philon setzt Epikur und Demokrit auf dieselbe philosophische Linie, indem er in einem anderen Kontext deren Ansicht, wonach viele Welten vorhanden sind, deren Entstehung und Zerfall ebenfalls durch die Dynamik von Atomen zustande kommt, aufgreift und verwirft.⁴⁶³ Was Philon den Epikureern aber an der erwähnten Stelle im Zusammenhang mit der festgestellten Gottlosigkeit vorwirft, ist ihre Meinung, dass Gott menschliche Attribute besitzt. Für den jüdischen Gott kann dies nicht gelten. Er besteht nicht, wie der Mensch, aus Körperteilen, die ihre jeweiligen Aufgaben zu erfüllen haben, um dadurch von Nutzen zu sein. Gott, so Philon, ist ein Ganzes, das sich selbst genügt.⁴⁶⁴ Philon greift die Position Epikurs auch an, wenn es um die Frage der sorgenden Voraussicht Gottes geht; eine Eigenschaft, die den biblischen Gott in seiner Weisheit auszeichnet.⁴⁶⁵ Denn die epikureische Kosmologie und Theologie, die besagen, dass Götter nicht in unsere Welt hineinreichen,⁴⁶⁶ stellen sich den platonischen und stoischen Lehren entgegen, die Philon befürwortet. Diese besagen nämlich, dass es das Göttliche ist, das die Welt verwaltet.

Der zentrale philonische Einwand gegen Epikur aber beruht auf dessen Ethik, die besagt, dass die Lust das höchste Gut ist.⁴⁶⁷ Epikur beschränkte das eigentliche Gute auf die Lust. Alle Kreaturen, so die epikureische Philosophie, streben Lust an und vermeiden den Schmerz. Natürlicherweise sind die Menschen also darauf ausgerichtet, Lust zu suchen; die Lust wird folglich als gut und dem Menschen zugehörig, und der Schmerz als ungut und dem Menschen letztlich nicht angemessen bezeichnet.⁴⁶⁸ Ein lustvolles Leben schliesst gemäss Epikur ein rechtschaffenes, kluges und gerechtes Leben jedoch nicht aus.⁴⁶⁹

⁴⁶¹ Vgl. Philo post. 2.

⁴⁶² Vgl. Long und Sedley 2006, S. 169–174. Zu Demokrit vgl. Röd 1988, S. 192–211.

⁴⁶³ Vgl. Philo aet. 8.

⁴⁶⁴ Vgl. Philo post. 4.

⁴⁶⁵ Vgl. Philo prov. I 49–51.

⁴⁶⁶ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 73–75; 169–174.

⁴⁶⁷ Vgl. Philo somn. II 209.

⁴⁶⁸ Vgl. Runia 2001, S. 379.

⁴⁶⁹ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 142–146.

Das Tier, das für Philon die Lust symbolisiert und deshalb auch für die epikureisch gedachte Lust steht, ist die biblische Schlange.⁴⁷⁰ Sie ist seit Beginn der Schöpfung zugegen, wie Philon im biblischen Kontext des Genesis 3.1-8 auslegt,⁴⁷¹ und verkörpert demnach im Besonderen den Aspekt der Ursprünglichkeit und Allgegenwärtigkeit, der die Lust in Bezug auf das Entstehen und das Vorkommen des Bösen trägt.⁴⁷² Die Schlange ist verdammt.⁴⁷³ Philon setzt damit den Epikureismus in einen absoluten Gegensatz zum Platonismus: Während die Befolgung epikureischer Philosophie als denkerische Verteidigung und praktische Ausübung der Lust zum moralisch Bösen führt, liegt in der Orientierung an platonischem Gedankengut die Annäherung an die Vollkommenheit, indem sie die Erkenntnis des Göttlichen garantiert.⁴⁷⁴ Zudem verknüpft er die Gleichsetzung von Schlange und Lust in ihrer Verbindung mit der Philosophie des Epikur und mit Ägypten.⁴⁷⁵ Der erste Anfang oder das letzte Ende, so zeichnet Philon mit philosophischem Scharfsinn die Nuancen zwischen dem moralisch Unguten und Guten, zeigen sich in der körperlichen Lust, in der Symbolik der biblischen Schlange, in geschichtlichen Taten und Traditionen der Ägypter und in der Philosophie der Epikureer.

Grundsätzlich steht bei Philon, wie bei den meisten Moralisten der Antike, die Lust im Gegensatz zur Tugend. Auf der wörtlichen Ebene setzt er im folgenden Auszug,⁴⁷⁶ der als Polemik gegen die hedonistische Philosophie der Epikureer verstanden werden kann, dem griechischen Terminus ἡ ἡδονή (Lust) den Terminus ἡ ἀρετή (Tugend) entgegen. Er beschreibt die listig verführerische und täuschend geschmückte Lust im erbitterten Widerstreit mit der Tugend.⁴⁷⁷ Die offensichtlich notwendige Anstrengung (ὁ πόνος)⁴⁷⁸ um das Gute soll der Mensch nie erschaffen lassen. Gekämpft wird um die menschliche Vernunft, die das Tun des Menschen zum Guten wie auch zum Unguten zu lenken vermag. Diese Feststellung klärt sich mit einem Blick auf die philonische Entwicklungspsychologie.⁴⁷⁹

Wenn ein Kind geboren wird, wird es gemäss Philon von seinen Affekten gesteuert, da die Vernunft noch inaktiv ist. Erst zu Beginn der Jugend ist sie so fortgeschritten in ihrer Entwicklung, dass der junge Mensch mit ihrer Kraft zwischen dem Guten und dem Bösen zu

⁴⁷⁰ Vgl. Booth 1994.

⁴⁷¹ Vgl. besonders Philo opif. 157-160.

⁴⁷² Vgl. Philo LA III 113.

⁴⁷³ Vgl. Philo LA III 107-113.

⁴⁷⁴ Vgl. Runia 2001, S. 373–384.

⁴⁷⁵ Vgl. Philo LA II 84.

⁴⁷⁶ Vgl. Philo LA II 71.

⁴⁷⁷ Vgl. Philo sacr. 20-44.

⁴⁷⁸ Vgl. Philo sacr. 40.

⁴⁷⁹ Vgl. Philo congr. 81-82.

wählen vermag.⁴⁸⁰ Die vorhandenen Seelenregungen können nun also vom Intellekt geregelt werden, wobei die ursprünglichen Affekte nicht bloss zu moralisch verwerflichen, unvernünftigen Leidenschaften werden, sondern auch in einer besonnen Freude als Erhebung der Seele Ausdruck finden können.⁴⁸¹ Philon kennt demzufolge eine Wohlgestimmtheit der Seele, die auf Rationalität beruht. Sie gehört zu den tugendhaften Verfassungen der menschlichen Seele, die eintritt, wenn der Mensch in Frieden und im Einklang mit der göttlichen Gesetzlichkeit lebt. Der erste Mensch zu Beginn der Schöpfung hat sie erfahren.⁴⁸² Nach Philon ist dies die wahre Seelenlust; er bezeichnet sie mancherorts mit dem Terminus *εὐπάθεια* und setzt sie mit der Tugend auf eine Linie.⁴⁸³ Es ist denn auch diese Begrifflichkeit der *εὐπάθεια*, die Philon in seinen Beschreibungen der moralisch guten Freude in die Nähe stoischen Denkens rückt.⁴⁸⁴

Menschliche Seelenregungen bewegen sich infolgedessen innerhalb Philons Spektrum von der unguuten Leidenschaft im Sinne von den Anfängen des Bösen bis zur edlen Hochstimmung im Sinne von der Freude am Guten, wie er sie einander antagonistisch gegenüberstellt und festhält, dass das Erste, weiblich in seiner Natur, zugunsten des Zweiten, männlich in seiner Natur, aufzugeben ist.⁴⁸⁵ Freude erfasst jene Seele, die sich in eifrigem Bemühen und tiefem Sehnen nach Gott ausstreckt.⁴⁸⁶ Und wiederum ist es der biblische Moses, den Philon als Beispiel heranzieht, um die Erscheinung dieser unsagbaren Freude⁴⁸⁷, von Moses in der Zeit des nahenden Weggehens aus dieser Welt erfahren, nachvollziehbar zu machen.⁴⁸⁸

Philon hält fest: Wenn der Geist des Menschen heil ist, sind es auch seine Seelenregungen.⁴⁸⁹ Die Schattierungen der Lust, vom ethischem Standpunkt her betrachtet, reichen von den Tiefen des Bösen bis in die Höhen des Guten. Philosophisch untermauert Philon die Tiefen des Bösen mit Aspekten epikureischer Konzeptionen der Lust, während die Höhen des Guten markante Züge stoischen Materials aufweisen.⁴⁹⁰ Im Rahmen dieser einen Fragestellung aber – der philonischen Thematisierung der Lust – kann aufgezeigt werden, dass Philon für die

⁴⁸⁰ Vgl. Philo Congr. 81-82.

⁴⁸¹ Vgl. Philo spec. II 185.

⁴⁸² Vgl. Philo opif. 142.

⁴⁸³ Vgl. Philo LA III 22.

⁴⁸⁴ Vgl. Boulluec Le 1998, S. 147–152.

⁴⁸⁵ Vgl. Philo det. 28.

⁴⁸⁶ Vgl. Philo spec. I 36.

⁴⁸⁷ Vgl. Philo virt. 67: (...) ὑποπλησθεὶς ἀλέκτου χαρᾶς (...).

⁴⁸⁸ Vgl. Philo virt. 66-75.

⁴⁸⁹ Vgl. Philo migr. 119.

⁴⁹⁰ Vgl. Boulluec Le 1998.

Dimensionen zwischen diesen beiden Extremen unterschiedliche philosophische und biblische Referenzen heranzieht und sie verbindet, da der jeweilige Zweck seiner allegorischen Auslegung der Schrift ihn nötigt, die Lust entweder als ausgezeichnetes und zu erstrebendes Gut zu preisen, sie als natürliches Phänomen zu betrachten oder sie als Kennzeichen degenerierter Menschen herabzusetzen und zu verurteilen.⁴⁹¹

Ein weiterer Blick auf die Thematisierung der Lust bei Philon zeigt eine eklektisch anmutende Auswahl und eine Verbindung unterschiedlicher Konzepte, die auf verschiedene griechische Denkrichtungen zurückführen könnten. Hinzuzufügen ist aber, dass sich Philons Beschäftigung mit dem Phänomen der Lust, als einer besonderen Passion, nicht nur philosophisch begründen lässt. Der biblische Gott selbst wird als jemand beschrieben, der starke Emotionen hat – eine problematische Tatsache angesichts der Lehre von der Leidenschaft als Ursache des Bösen.⁴⁹² Grundsätzlich hält Philon fest, dass alle Wesen der Erde, des Meeres und der Luft der Lust ausgesetzt sind.⁴⁹³ Beim sterblichen Geschlecht geschieht nichts ohne Sinneslust,⁴⁹⁴ denn der Geist benötigt die Sinneswahrnehmungen, um zu erkennen. Die sinnlichen Kräfte wiederum können ohne Geist nicht wirken. Der Schlechte wird die Lust, die für ihn mit der Anhäufung von körperlichen Dingen verbunden ist, als höchstes Gut genießen. Für den Guten ist aber die Erfahrung von Lust bloss eine Notwendigkeit, denn sie gehört natürlicherweise zum menschlichen Leben.⁴⁹⁵ Damit stellt sich Philon der Lehrmeinung der Epikureer entgegen, die besagt, dass die Erfahrung lustvollen Glücks zu preisen ist.⁴⁹⁶ Andererseits beschreibt Philon hier die Lust, wie sie auch von den Stoikern definiert wird, als unvermeidliches Nebenprodukt menschlichen Verhaltens bzw. als indifferentes Gut. Die Einsicht in die wahre Natur der Lust und der richtige Einbezug dieser Erkenntnis in das alltägliche Handeln charakterisiert den moralisch guten Menschen.⁴⁹⁷ Sexualität, verstanden als eine besondere Ausprägung der Lust, nämlich als die Notwendigkeit, Nachkommenschaft zu erzeugen, impliziert natürlicherweise

⁴⁹¹ Vgl. Booth 1994.

⁴⁹² Vgl. Horst, Pieter Willem van der 2010.

⁴⁹³ Vgl. Philo spec. III 8.

⁴⁹⁴ Vgl. Philo LA II 17.

⁴⁹⁵ Vgl. Philo LA II 17; Philo LA III 157: Die niederen Lüste sollen aufgedeckt und durchschaut werden, denn in ihnen ist nicht das Gute, sondern bloss Notwendiges und Nützliches enthalten. In Philo decal. 45 erwähnt Philon eine mit der Ernährung in Verbindung stehende notwendige Lust.

⁴⁹⁶ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 142–146.

⁴⁹⁷ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 502–503; Philo spec. II 161.

Lust, so Philon. Es gibt aber den idealen Umgang mit dieser Lust: Moses, dem sexuelle Lust ausschliesslich zur Erzeugung rechtmässiger Kinder diene, lebte ihn vor.⁴⁹⁸

Die biblische Grundlage zur Thematisierung der Sexualität findet Philon in Genesis 1-3,⁴⁹⁹ eine Stelle, die er tiefgreifend interpretiert, wobei seine Interpretationen weit über das hinausgehen, was sowohl die Septuaginta wie auch die hebräische Bibel aussagen.⁵⁰⁰ Ein Schwerpunkt liegt auf der Kommentierung sexueller Lust und der Betonung der Gefahren, die mit diesem Verlangen, das Philon als das stärkste unter allen Begehren darstellt,⁵⁰¹ verbunden sind.⁵⁰² Hier verknüpft Philon seine Auslegung der Schriften und im Besonderen seine Interpretation des Schöpfungsberichts mit stoischem Gedankengut. Er plädiert für Leidenschaftslosigkeit. Das Ausleben sexueller Lust ist – abgesehen vom idealen und von Gott vorgesehenen Gebrauch sexueller Kräfte zur Erzeugung rechtmässiger Nachkommenschaft – in erster Linie ein moralisches Versagen bzw. der Beginn der Sünde.⁵⁰³ Die natürliche Befriedigung der Begierde wird dann unmoralisch, wenn die Lust ohne Mass und Grenzen genossen wird. Dies gilt für die Erfüllung sexuellen Verlangens wie auch für die Sättigung anderer körperlicher Gelüste.⁵⁰⁴ Menschliches Glück – angesichts der notwendigen Eingebundenheit in die Körperlichkeit – umfasst die Erfüllung der drei höchsten Güter, der geistigen, der körperlichen und der äusseren Güter, was letztendlich den Genuss von körperlicher Lust mit einschliesst.⁵⁰⁵ An weiteren

⁴⁹⁸ Vgl. Philo Mos. I 28. Die sexuelle Lust, in ihrem Ursprung als natürliches Verlangen nach Vereinigung der Geschlechter zur Erzeugung eines ähnlichen Wesens bestimmt, beschreibt Philon auch in Philo opif. 152. Hier steht sie als Begehren, das Anfang der Sinnesfreude ist, vgl. auch Philo Abr. 100 ((...) ὁ δὲ πόθος οὗτος καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν(...)). Diese Sinnesfreude wiederum ist Ursprung ungerechter und ungesetzlicher Handlungen, die menschliches Unglück nach sich ziehen. Nicht die Lust ist das Ziel, das beim sexuellen Verkehr zu suchen ist, sondern die Erzeugung eigener Nachkommenschaft, vgl. Philo Jos. 43: (...) τέλος οὐχ ἡδονὴν ἀλλὰ γνησίων παίδων σποράν. Die Sinnesfreude führt bloss Körper zusammen, die Freude, die der Weisheit entspringt, erzeugt hingegen denkerische, nach Wahrheit strebende Kräfte, vgl. Philo Abr. 100.

⁴⁹⁹ Die Essenz der biblischen Thematisierung der Sexualität finden wir in Gen 2-3: die Schilderung, wie der Eros erschaffen, vergiftet und verurteilt wurde, vgl. Tribble 1993, S. 89–168. Nachdem die Sexualität des Menschen erschaffen ist, vgl. Gen 2.21-24, kommt es zum verhängnisvollen Wendepunkt, der durch Ungehorsam verursacht wird, vgl. Gen 2.25-3.7: Die Schlange stellt den Gehorsam der beiden Menschen Gott gegenüber in Frage bzw. weist ihn zurück und verführt die Frau und damit auch den Mann zum Essen der verbotenen Frucht. Damit sind die von Gott gesetzten Grenzen überschritten und der ursprüngliche Eros zerstört, die Harmonie des Daseins in Unordnung gebracht. Die Nacktheit, deren sich die beiden Menschen zu Beginn ihres Daseins nicht schämten, wird zur Schande, zur Schutzlosigkeit und zum Problem; sie muss nun bedeckt werden. Der Eros bzw. der Handlungsverlauf des Ungehorsams wird von Gott verurteilt, vgl. Gen 3.8-24. Der Urteilsspruch kommt über die Schlange, über die Frau sowie über den Mann und findet seine Umsetzung in der Strafe Gottes. Die beiden Menschen werden aus dem Garten verbannt. Ausserhalb haben sie die Erde zu bebauen. Cherubim bewachen den Weg zum Baum des Lebens.

⁵⁰⁰ Vgl. Loader 2004, S. 59–69.

⁵⁰¹ Vgl. Loader 2011, S. 252.

⁵⁰² Vgl. Loader 2004, S. 25.

⁵⁰³ Vgl. Loader 2011, S. 252–258.

⁵⁰⁴ Vgl. Philo spec. II 9; Philo spec. III 34; Philo sobr. 61: (...) ἀπόλαυσίν τε καὶ χρήσιν τῶν ἀναγκαίων ἡδονῶν (...).

⁵⁰⁵ Vgl. Philo opif. 77-81; Philo QG III 16.

Stellen umschreibt Philon die Erfahrung einer Lust, die höchstes menschliches Glück ist. Schon beim Anblick der Harmonien der Natur erfährt die Seele eine nicht in Worte zu fassende Lust und Wonne, die wiederum unersättliches Sehnen nach Weisheit entfachen.⁵⁰⁶ Dieses Sehnen nach Weisheit, das philosophische Sinnen in der Betrachtung der herrlichen Werke der Natur also, führt zum genussreichen, schönen Leben.⁵⁰⁷ Ein Rausch der Begeisterung schliesslich erfasst den weit Fortgeschrittenen, der nach der Betrachtung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zur Sicht der Urbilder und Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge vordringt.⁵⁰⁸ So wird gemäss Philon der einfache Mensch, der Gott sucht, in seinem Eifer durch eine unsagbare Freude beglückt, auch wenn er das Wesen Gottes nicht gänzlich erfassen kann. Diese mystische Hochstimmung aber erfährt Moses als erster, da er von Gott der Meistgeliebte ist.⁵⁰⁹

In den vielfältigen Ausprägungen der Lust findet Philon den Massstab für die Moral. Er ordnet sie nach ethischen Kriterien und schafft damit ein Kontinuum zwischen Böse und Gut. Die epikureische Lustthematik dient ihm dazu, Epikurs Philosophie gesamthaft und grundsätzlich jener Platons gegenüberzustellen, und so zu verdeutlichen, dass auch er selbst der platonischen Linie folgt: Epikureische Gottlosigkeit, die Gottlosigkeit der Ägypter und all die mythischen Phantasien, von denen das Leben voll ist, sind abzulehnen, denn sie widersprechen der philonischen Vorstellung des Gottes Israels konträr.⁵¹⁰

Als abschliessender Gedanke zu diesem Kapitel, das der philonischen Polemik gegen den Epikureismus gewidmet ist, sei deshalb festgehalten, dass Philons Ontologie eine besondere ist. In seinen Konzeptionen des Bösen bewegt er sich innerhalb dreier ontologischen Schichten, die hierarchisch geordnet sind. Die höchste ist die geistige Ebene, platonisch gedacht. Die tiefste ist die materielle Ebene, epikureisch gedacht. Die dazwischenliegende Ebene ist die aus beiden zusammengesetzte, die mystische. Ihr sind stoische Aspekte eigen. Auf der höchsten Ebene

⁵⁰⁶ Vgl. Philo opif. 54.

⁵⁰⁷ Vgl. Philo spec. I 322, 339.

⁵⁰⁸ Vgl. Philo opif. 70-71: καὶ ὃν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ιδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη, μέθη νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ (...) (Philo opif. 71).

Siehe zu dieser guten Art von Lust auch: Philo Abr. 65, 150, 164; Philo LA III 101-103, 141; Philo gig. 44; Philo plant. 22; Philo her. 247, 310; Philo praem. 26; Philo mut. 174, 260; Philo cont. 13; Philo somn. I 36, 50; Philo somn. II 176.

⁵⁰⁹ Vgl. Philo spec. I 36-41: (...) ἄμεινον γὰρ οὐδὲν τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, κἂν ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφεύγῃ δύναμιν ἀνθρωπίνην, ἐπειδὴ καὶ ἡ περὶ τὸ βούλεσθαι μαθεῖν σπουδὴ καθ' αὐτὴν ἀλέκτους ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας ἐργάζεται (Philo spec. I 36). Philon erwähnt als Zeugen der Erfahrung dieser Freude Denker, welche die Philosophie in ihren Lehren und Grundsätzen intensiv studiert haben ((...) μάρτυρες δὲ οἱ μὴ χεῖλεσιν ἄκροις γευσάμενοι φιλοσοφίας, ἀλλὰ τῶν λόγων καὶ δογμάτων αὐτῆς ἐπὶ πλεον ἐστιαθέντες (Philo spec. I 37)), wobei er im Anschluss daran auf den gottgeliebten Enthüller der heiligen Geheimnisse – Moses – (ὁ ἱεροφάντης καὶ θεοφιλέστατος Μωϋσῆς (Philo spec. I 41)) zu sprechen kommt, der in diesem sehrenden Streben Gott um die Erkenntnis seines Wesens bittet, vgl. Philo spec. I 41ff.

⁵¹⁰ Vgl. Philo post. 2.

dominiert das Gute als absolutes Prinzip, auf der tiefste Ebene dominiert das Böse; die Mittelstellung wird vom gleichwertigen Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen beherrscht, wobei die tiefste und die mittlere Ebene beide dem Grundprinzip der obersten Ebene unterstellt sind. Wenn Philon nun über das Böse schreibt, hat er eine einzelne, zwei oder alle drei Ebenen des Seins vor Augen. Seiner Ansicht entsprechend, skizziert er unterschiedliche ontologische Modelle. Seinem Standpunkt entsprechend, verwendet Philon unterschiedliche hermeneutische Herangehensweisen. Seinem Blickwinkel entsprechend, bedient er sich verschiedener philosophischer Schulmeinungen. Seiner Betrachtung entsprechend, verwendet er unterschiedliche jüdische Traditionen. Was dem Leser als Inkonsistenz vorkommen mag, kann als Charakteristik philonischen Denkens bezeichnet werden. In seinen Konzeptionen des Bösen zeigt er sich als eigenständiger und origineller Denker, der mit seinem charakteristischen Eklektizismus Neues schafft.

7.6. Skepsis als Grundhaltung

Philon war kein Anhänger einer Richtung der antiken philosophischen Skepsis, greift jedoch auf Begriffe skeptischer Strömungen zurück und verformt sie zugunsten platonischen Gedankenguts und jüdischer Tradition.⁵¹¹ Er erwähnt die Skeptiker als Gruppe und teilt ihnen in Bezug auf die Gottesnähe den dritten und letzten Rang zu. Der erste Rang gebührt den Gottschauenden, also Israel. Sie streben in ihrer Erkenntnis über die körperliche Schöpfung hinaus. Der zweite Platz gehört den Astronomen; sie begnügen sich mit Naturerkenntnissen über den Himmelsbereich.⁵¹² Mit seiner Herabsetzung der Skeptiker polemisiert Philon gegen eine spezifische Art des Diskutierens. Vor lauter sophistischen Streitereien stossen die Skeptiker nicht zu den wesentlichen Fragen vor, sondern stören den richtigen, sicheren Gang des Überlegens.⁵¹³ Philon beklagt, dass aufgrund dieses Philosophierens unter den zeitgenössischen Philosophenschulen zweiflerische Unstimmigkeiten herrschen. Skepsis hat für Philon vorerst negativen Charakter. Skeptiker ist jener, der leichtfertig falschen Gebrauch von Wissen und Sprache macht. Er kritisiert diese sophistische Grundhaltung, die er den Skeptikern zuschreibt, und fragt nach deren Qualität, Echtheit und Nützlichkeit.⁵¹⁴ Es ist die *διαφωνία*⁵¹⁵, die absolute Unstimmigkeit, die Verlorenheit und die Aussichtslosigkeit auf

⁵¹¹ Vgl. Lévy 2008, S. 104. Janáček 2008 zeigt in seiner genauen philologischen Untersuchung Zusammenhänge zwischen philonischem Gedankengut und skeptischen Tropen auf. Zu diesen Modi, sich des Urteils zu enthalten, vgl. Long und Sedley 2006, S. 585-582.

⁵¹² Vgl. Philo congr. 51-52.

⁵¹³ Zum Sophistendiskurs bei Philon vgl. Wyss 2012.

⁵¹⁴ Vgl. Philo ebr. 202; Philo her. 245-248; Philo fug. 209-210; Philo QG III 33.

⁵¹⁵ Vgl. Liddell et al. 1996, S. 419-420.

letztendliche Konsens- bzw. Wahrheitsfindung, an der Philon scharfe Kritik übt.⁵¹⁶ Er ist sich der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit bewusst. Was die eigentliche Existenz der Wahrheit angeht, kennt er aber den ewigen Wert: der Gott Israels. Während die griechische Skepsis den Menschen als autonomes, denkendes Wesen ohne Bindung an einen absoluten Referenzpunkt versteht, ist für Philon der unveränderliche Gott der ewige Pol, der die wahre Richtung anzeigt. Das Sein, das alles bewegt und wandelt, aber unbewegt und unwandelbar ist, bewegt die Denkkraft des Menschen.⁵¹⁷

Philon selbst bleibt, trotz Kritik am Skeptiker, jedoch ein Zweifler. Es ist angemessen, ihm die Skepsis als grundlegenden Aspekt seiner Geisteshaltung zuzuschreiben, weil er voraussetzt, dass Gottes Essenz in ihrer Transzendenz für den Menschen unergründlich bleibt. Der gewöhnliche Mensch muss sich mit der schrittweisen Wahrheitsfindung und mit der begrenzten Annäherung an Gotteserkenntnis begnügen. In der skeptischen Besinnung auf das, was Gott nicht sein kann, bewegt sich der menschliche Geist in Richtung der Erkenntnis, was Gott in Wahrheit ist. Die Vielzahl an Konzeptionen des Bösen, die wir in den Werken Philons finden, ist ein Hinweis auf seine skeptische Geisteshaltung: Vielfältig sind die Manifestationen des Unguten, die sich jenseits des absolut Guten finden. Der Mensch kann sie erkennen, sie weisen ihm den Weg zu Gott, denn sie beziehen sich auf ihn: Die philonischen Konzeptionen des Bösen sind keine theoretischen Konstrukte, die absolute Gültigkeit beanspruchen, sie sind vielmehr relativ. Sie beziehen sich auf den Transzendenten, der über jegliche menschliche Erkenntnisfähigkeit hinausgeht und deshalb ist Skepsis angesagt.

⁵¹⁶ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 13-27; 559-582.

⁵¹⁷ Vgl. Philo post. 16, 28.

8. Philon im Kontext jüdischer Traditionen

8.1. Symbolik des Bösen in der biblischen Vorlage

Philon benutzte für seine biblischen Interpretationen die Septuaginta, den griechischen Pentateuch.⁵¹⁸ In dieser Vorlage fand er reiche Symbolik, die ihm Spielraum bot, das Böse als Phänomen darzustellen, das seit jeher existierte und für immer in der Welt und im Menschen vorkommen würde.

8.1.1. Gott als Referenz

Philon verteidigt in erster Linie den biblischen Monotheismus. Einerseits grenzt er sich durch die Darstellung eines exklusiven Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Gott, der das Volk Israel zu seinem erwählten Volk erklärt hat, gegen die kultische Vielgötterei der paganen Umwelt ab. Andererseits bringt er die Lehre vom einen und einzigen Gott mit dem philosophischen Monotheismus in Zusammenhang. Als jüdisch-hellenistischem Denker war es ihm ein Anliegen, diese beiden Konzepte, den biblischen und den philosophischen Monotheismus, sinnvoll zu verbinden.⁵¹⁹ Der philosophische Monotheismus unterscheidet sich vom biblischen, indem er von einer abstrakten Gottesidee ausgeht, die vorerst keine konkrete Beziehung zwischen Gott und Mensch vorsieht und damit keinen kultischen Ausdruck findet. Philon bedient sich trotz dieses grundlegenden Unterschieds der griechischen Philosophie: „Die hellenistischen Juden, vor die philosophische Frage der Begründung des Eingottglaubens gestellt – eine Begründung, die sie in ihrer Tradition nicht vorfanden, da diese den Glauben bekannte und bestätigte, aber nicht begründete – hatten keine andere Philosophie zur Verfügung als die griechische, um eine solche Begründung zu leisten.“⁵²⁰

Philon schreibt dem jüdischen Gott alle Ehren der Erhabenheit zu. Er ist der eine und einzige, wahrhaft seiende Gott,⁵²¹ der Unerschaffene, Unzerstörbare, Ewige, der nichts benötigt, der Schöpfer und Fürsorger des Alls, der König der Könige, der Gott der Götter.⁵²² Explizit stellt er sich gemäss biblischem Bericht Moses als den wirklich Existierenden vor⁵²³ und verweist damit auf den essentiellen Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden. In

⁵¹⁸ Vgl. Kamesar 2009a, S. 65–72.

⁵¹⁹ Zur Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthematik des jüdischen Hellenismus vgl. Amir 1978.

⁵²⁰ Vgl. Amir 1978, S. 12.

⁵²¹ Vgl. Staudt 2012, S. 192–205.

⁵²² Vgl. Philo decal. 41.

⁵²³ Vgl. Ex 3.14.

seiner Transzendenz, der kein Name gerecht wird,⁵²⁴ durchdringt dieser Gott sein gesamtes, einzigartiges Schöpfungswerk, das Universum. So lehrt Philon zusammenfassend am Ende seiner *De Opificio Mundi* und richtet sich damit gegen atheistische, polytheistische oder pagan-philosophische Vorstellungen, die den jüdischen Gott in dieser absoluten Grösse verkennen.⁵²⁵ Die Anerkennung des jüdischen Gottes umschliesst gemäss Philon das gesamte Leben. Sie zeigt sich in äusserlichen und innerlichen Formen der Verehrung sowie in individuellen und kollektiven Handlungen, denn neben der geistigen Hinwendung des Einzelnen zu Gott ist die kollektive Ausübung von Riten Teil der Frömmigkeit. Moses, der Einsicht in das besondere, allumfassende Zusammenwirken der unterschiedlichen Arten der Gottesfurcht hatte, führte die jüdischen Gesetze ein. Damit erklärt Philon die Tradition seiner Väter bezüglich der Manifestation der kosmischen göttlichen Ordnung: Das Volk Israel sowie jeder dem jüdischen Gott zugeneigte Mensch hat Zugang zu den Urquellen der Weisheit und des Wissens, also der Wirklichkeit des Schöpfergottes und des Logos.⁵²⁶ Obwohl hauptsächlich jüdisch charakterisiert, trägt das philonische Ideal der Gottesverehrung hellenistische Züge. Philon benützt in synthetischer Weise religiöse Ausdrucksformen der Hellenen, um seine Vorstellung vom Judentum innerhalb seiner paganen Umgebung verständlich zu machen. Mit seiner Forderung, den jüdischen Gott besonders zu verehren, geht er aber über die Bestätigung der gängigen Praktiken fremder Kulte oder die zeitgenössischen Lehrmeinungen der philosophischen Schulen hinaus. Obwohl die polytheistische Aussenwelt diesem Anspruch auf Exklusivität des jüdischen Gottes nicht entsprach, setzt Philon die Juden, als das Volk, das Gott zu sehen vermag, über alle Ethnien seiner Umgebung.⁵²⁷

8.1.2. Der Beginn des Bösen gemäss Genesis 1-3

In seinem Werk *De Opificio Mundi* befasst sich Philon mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Mit Blick auf die biblische Vorlage, Genesis 2-3, deutet er den Fall des sinnlichen Einzelmenschen allegorisch. Den Anlass zur Sünde des ersten Menschen, so Philon, gab die Frau, denn der erste Mensch war in seiner ursprünglichen Einzigartigkeit dem Wesen Gottes ähnlich gewesen. Mit der Schaffung der Frau jedoch entstanden das Verlangen nach geschlechtlicher Vereinigung und damit die verhängnisvolle körperliche Lust. Gottes Garten, in dem der erste Mensch wohnte, so führt Philon weiter aus, war mit Vernunft begabt, und alles

⁵²⁴ Vgl. Philo Mos. I 75.

⁵²⁵ Vgl. Philo opif. 171-172.

⁵²⁶ Vgl. Leonhardt 2001, S. 273–277.

⁵²⁷ Vgl. Leonhardt 2001. Bloch 2006.

gedieh in ihm, was zum schönen, glücklichen und unsterblichen Leben nötig war. Als Symbol der Vernunft verweist der Garten auf den führenden Teil der Seele. Der Baum des Lebens, der sich darin befindet, ist Sinnbild der grössten Tugend, der Gottesfurcht. Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen steht als Zeichen für die Tugend der Einsicht, die die Natur der Gegensätze erkennt. Als Gott sah, dass das erste Menschenpaar ohne Gottesfurcht die von Gott gesetzten Grenzen übertrat, die verbotene Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bösen genoss und sich dem Unguten zuwandte, vertrieb er sie aus dem Garten. In nicht wieder gut zu machender Weise schuldig geworden, blieb ihnen jegliche Hoffnung auf eine Rückkehr in den ursprünglichen, göttlichen Garten versagt. Es war die giftige, erdgeborene Schlange, die die zuerst noch zögernde Frau dazu verführt hatte, die schöne und schmackhafte Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu pflücken. Ihre charakteristisch weibliche Geistesverfassung – labil und unter dem Einfluss sinnlicher Eindrücke – verführte sie dazu, von ihr zu essen und dem Mann davon zu geben. Gottes gerechte Strafe kam sofort über sie, hatten sie doch anstelle der Unsterblichkeit und Glückseligkeit die Sterblichkeit und das von Übeln geprägte Leben gewählt. In seiner Milde aber erbarmte sich Gott der Menschen und zerstörte nicht das gesamte Menschengeschlecht, sondern belehrte es durch die Strafe. Diese mythisch anmutenden biblischen Schilderungen müssen auf den verborgenen wahren Sinn hin untersucht werden, so Philon. Die Schlange nämlich symbolisiert die Lust, den Ursprung alles Unguten.⁵²⁸ Philon stützt sich in *De Opificio Mundi* auf die biblische Erzählung vom Fall des Menschen in Genesis 3.1-24, wenn er das spannungsreiche Verhältnis von Gut und Böse darstellt. Dieser Erzählung geht der erste Schöpfungsbericht von Genesis 1.1-2.24 voraus, der den Kosmos als das gute, göttliche Schöpfungswerk beschreibt.⁵²⁹ Fokussiert dieser erste Schöpfungsbericht auf den Makrokosmos, die Welt, so stehen im Zentrum des zweiten Schöpfungsberichtes, Genesis 2.25-3.24, der Mikrokosmos und damit der Mensch. Die Situierung des Menschen inmitten des prächtigen, verheissungsvollen Gartens⁵³⁰ wird nachfolgend zwar zum Anfang des moralisch verhängnisvollen Geschehens, aber aus der biblischen Vorlage von Genesis 2.8-9 und Genesis 2.15-17 ist dieser weitere Verlauf noch nicht klar absehbar. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen kann daraus noch nicht beantwortet werden. Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ist das Schöpfungswerk Gottes, obwohl er das Böse als Möglichkeit bereits in sich trägt. Gott selbst wird damit nicht zum Schöpfer des Bösen. Selbst die Wende zum Unguten von Genesis 2.25-3.5, die durch die Schlange und die

⁵²⁸ Vgl. Philo opif. 151-161.

⁵²⁹ Vgl. Gen 1.31.

⁵³⁰ Vgl. Gen 2.8-9; Gen 2.15-17.

Frau in Szene gesetzt wird, erscheint vorerst unter der Herrschaft des guten Gottes. Einerseits hat er nämlich nicht nur die Schlange als klügstes aller wilden Tiere der Erde erschaffen, auch die Frau ist seine Schöpfung. Die Schlange ist die listige Gegenspielerin Gottes⁵³¹ und Verführerin der Frau,⁵³² die Frau missachtet die göttliche Anweisung, nicht von der Baumfrucht zu essen und verführt den Mann⁵³³ – aber beide gingen aus dem göttlich Guten hervor. Andererseits weiss Gott schon jetzt, dass die Menschen nach dem Genuss der Frucht Gut und Böse unterscheiden und damit wie Götter sein würden.⁵³⁴ Die Möglichkeit, dass der Mensch vom Bösen Gebrauch machen kann, ist also Teil der anfänglichen Pläne Gottes.⁵³⁵ In Anbetracht dieser Auszüge aus der Septuaginta können wir am Beispiel der Konzeptuierung des Bösen aufzeigen, wie Philon in seiner *De Opificio Mundi* und in anderen Werken mit der biblischen Vorlage umgeht.

Philon erwähnt an der besagten Stelle der *De Opificio Mundi*⁵³⁶ den göttlichen Akt der Schöpfung des Gartens, erweitert die biblische Schilderung aber sogleich: Der Vergleich mit anderen Gärten, die Ausstattung der paradiesischen Pflanzen mit Seele und Vernunft, die allegorische Deutung der Früchte als Tugenden und Geistesgaben, die Gleichsetzung des Baumes des Lebens mit der Unsterblichkeit verleihenden Gottesfurcht als grösste Tugend, die Gleichstellung des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen mit der Einsicht als mittlere Tugend ist in dieser Offensichtlichkeit in der biblischen Vorlage nicht erkennbar. Entsprechend der philonischen Unterscheidung zwischen immaterieller Welt und materiellem Kosmos,⁵³⁷ zwischen dem himmlischen und dem irdischen Menschen⁵³⁸ pflanzte Gott für das menschliche Geschlecht in Eden die irdische Tugend an, das Abbild der himmlischen Tugend,⁵³⁹ die das Leben in vollkommener Fülle verheisst. Denn Gott wusste um das Ungute, das der menschlichen Existenz innewohnt und schenkte die irdische Tugend als schützendes und heilendes Mittel gegen die Krankheiten der Seele.⁵⁴⁰ Adam, der nachträglich geschaffene, irdhafte und vergängliche Geist, der aufgrund seiner dualen bzw. uneinheitlichen Natur im Gegensatz zum himmlischen und nach dem Ebenbild Gottes vorgängig geschaffenen

⁵³¹ Die Schlange wird erst in späteren Schriften mit dem Satan gleichgesetzt vgl. Schroer 2013, S. 124.

⁵³² Vgl. Gen 3.2-3.

⁵³³ Vgl. Gen 3.6.

⁵³⁴ Vgl. Gen 3.5: ἦδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἡ ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

⁵³⁵ Zur Interpretation dieser Szene vgl. Oberhänsli 2003, S. 132–134.

⁵³⁶ Vgl. Philo opif. 153-161.

⁵³⁷ Vgl. Philo LA I 1.

⁵³⁸ Vgl. Philo LA I 31.

⁵³⁹ Vgl. Philo LA I 45.

⁵⁴⁰ Vgl. Philo LA I 45.

menschlichen Wesen⁵⁴¹ bereits ausserhalb des absolut Guten steht,⁵⁴² erhält von Gott das Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen.⁵⁴³ Die Warnung ergeht an die Menschen, dass sie sterben würden, wenn sie von ihm ässen. Philon deutet diesen Tod nicht als körperliches Sterben, sondern als seelischen Tod. Wer sich der Schlechtigkeit hingibt, vernichtet die Tugend, die das eigentliche Leben symbolisiert.⁵⁴⁴ Der Baum der Erkenntnis, gemäss philonischer Allegorie als der leitende Seelenteil zu interpretieren, der sorgfältig zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiss,⁵⁴⁵ befindet sich – im Gegensatz zum Baum des Lebens, der in der Mitte des Gartens zu lokalisieren ist und die beste aller Tugenden, die Gottesfurcht symbolisiert⁵⁴⁶ – sowohl im Garten Eden wie auch ausserhalb. Denn er trägt in sich sowohl das Gute wie das Ungute. In seiner Essenz – der Tugend – ist der Baum der Erkenntnis also innerhalb des Gartens, in seiner moralisch unguten Wirkung hingegen ausserhalb, da das Ungute vom göttlichen Ort ausgeschlossen bleibt.⁵⁴⁷

Im Zusammenhang mit dieser zwiespältigen Lokalisierung ist zu untersuchen, warum Philon explizit zwischen dem eigentlichen Laster und der schlechten Handlungsweise, zwischen dem Unguten und dessen Folge unterscheidet:

κακὸν δ' ἡ κακία καὶ αἱ κατὰ κακίαν ἐνέργειαι.⁵⁴⁸

Ein Übel aber sind das Laster und die auf das Laster ausgerichteten Tätigkeiten.

Philon stellt der Unterscheidung von Laster und lasterhaftem Tun die Tugend und tugendhaftes Wirken gegenüber. Als ausschliessende Gegensätze stehen sie in einem erbitterten Kampf.⁵⁴⁹ Im Zusammenhang mit Erläuterungen zum gütigen Umgang mit Zugtieren, die zum Beispiel bei der Ackerbestellung ihre Dienste leisten, erklärt Philon in der Analogie, dass Juden den Menschen anderer Abstammung keinen Schaden zufügen sollen, einzig aufgrund der Tatsache, dass sie einen anderen ethnischen Ursprung haben.⁵⁵⁰ Was weder Laster ist, noch aus dem Laster hervorgegangen ist, steht ausserhalb all dessen, was als moralisches Vergehen zu

⁵⁴¹ Vgl. Philo LA I 90.

⁵⁴² Vgl. Philo QG I 15.

⁵⁴³ Vgl. Philo LA I 90.

⁵⁴⁴ Vgl. Philo LA I 105-107.

⁵⁴⁵ Vgl. Philo QG I 11.

⁵⁴⁶ Vgl. Philo QG I 10.

⁵⁴⁷ Vgl. Philo LA I 60-61.

⁵⁴⁸ Vgl. Philo opif. 75.

⁵⁴⁹ Vgl. Philo opif. 81.

⁵⁵⁰ Vgl. Wilson 2011, S. 319–323.

bezeichnen ist, und einzig die Tatsache, von fremder ethnischer Abstammung zu sein, ist keine Schuld, so Philon.⁵⁵¹ Es sind die Hände des Menschen und seine freiwilligen Neigungen zum Schlechteren, die Böses verursachen, niemals die Gottheit selbst.⁵⁵² Philon erklärt, dass der ursprüngliche Adam an sich nicht verflucht ist, im Gegensatz zur Schlange. Die Schlange nährt sich nur vom Bösen, Adam hingegen nährt sich sowohl vom Guten wie vom Bösen. Als ursprünglicher Geist ist der Mensch weder Teil des Guten noch des Bösen. Erst seine konkrete Ausrichtung auf das Gute oder das Böse hin lässt ihn tugendhaft bzw. lasterhaft werden.⁵⁵³ Gott stattete den Menschen mit Vernunft und Eigenständigkeit aus;⁵⁵⁴ denn die menschliche Seele ist als einzige dazu bestimmt, das Gute wie das Böse zu erkennen und eines von beiden oder beide zur Anwendung zu bringen.⁵⁵⁵ Die Schlechtigkeit, so differenziert Philon, kann sich aber sowohl in Ruhe befinden als auch in Bewegung, sie ist entweder nur in der Anlage vorhanden oder findet ihren wirkungsvollen Ausdruck, was letztendlich schlimmer ist.⁵⁵⁶ Philon doppelt nach: Es gibt viele Menschen, die, obwohl sie von minderwertigen Gedankengängen beherrscht sind, ihre üblen Charaktereigenschaften nicht voll ausleben, da ihnen dazu die Gelegenheiten fehlen. Bieten sich ihnen die passenden Umstände, verwirklichen sie fast alle ihre bösen Gedanken.⁵⁵⁷ Zu verurteilen ist das Böse, weil es sich in der Bewegung befindet und aktiv Böses bewerkstelligt. Was sich hingegen in Ruhe befindet, bleibt, da ortsgebunden und inaktiv, frei von der moralischen Anschuldigung.⁵⁵⁸ Verflucht ist demnach, wer zusätzlich zum schlechten Willen das Ungute in die Tat umsetzt.⁵⁵⁹ Vor Gott aber muss sich die Schlechtigkeit stets zeigen.⁵⁶⁰

Philon interpretiert die biblische Darstellung des Garten Edens und des Falls des ersten Menschen also als Hinweis auf die grundsätzliche moralische Freiheit und Verantwortung, mit denen der Mensch gemäss göttlicher Pläne anfänglich ausgestattet wurde. Gottes Garten symbolisiert für Philon das verlorene Paradies; der Spiegel der ursprünglich vollkommen geschaffenen menschlichen Seele, die zwischen Gut und Böse zu differenzieren vermag. Mit der Fähigkeit, dank der Vernunft Einblick in das Wesen des Guten wie in das Wesen des Bösen

⁵⁵¹ Vgl. Philo virt. 147.

⁵⁵² Vgl. Philo det. 122.

⁵⁵³ Vgl. Philo LA III 246-247.

⁵⁵⁴ Vgl. Philo opif. 149.

⁵⁵⁵ Vgl. Philo fug. 70.

⁵⁵⁶ Vgl. Philo LA III 34.

⁵⁵⁷ Vgl. Philo sobr. 41-43.

⁵⁵⁸ Vgl. Philo sobr. 50.

⁵⁵⁹ Vgl. Philo LA II 62.

⁵⁶⁰ Vgl. Philo LA III 43.

zu nehmen, hat der Mensch die Freiheit, sich für die eine oder die andere Richtung zu entscheiden. Nicht sein gedankliches Forschen nach dem Wesen des Bösen ist ungut, sondern sein willentliches, boshafte Eingreifen in die gute Struktur der Schöpfung Gottes. Er schafft eine Gegenbewegung zu Gottes Plänen, wenn er das moralisch Ungute verwirklicht. Von dieser Dimension menschlicher Handlungsfreiheit spricht die biblische Vorlage in solcher Eindeutigkeit nicht.

Insgesamt zeichnet Genesis 1-3 das Böse als Macht, die durch den Menschen mittels der Schlange in die Welt kommt und der anfänglich vollkommenen Schöpfung zerstörerisch entgegensteht. Der Mensch hat mit der Erkenntnis des Guten und Bösen die Möglichkeit zur Verwirklichung des Bösen ins Leben gerufen und damit die Gegenbewegung zu Gottes gutem Werk in Gang gesetzt.⁵⁶¹ Philon ergänzt diese biblische Vorgabe in ihrer Schlichtheit und führt in eigener Weise die Unterscheidung zwischen der monadischen Existenz des ersten Menschen und dem dyadischen Dasein des ersten Menschenpaares ein, wobei er den ersten Umstand mit Vollkommenheit und die zweite Gegebenheit mit Unvollkommenheit verbindet. Das Auftreten der Frau, die vom Mann genommen und ihm beigelegt wurde, verkörpert für Philon das erstmalige Vorkommen der negativ besetzten Dualität und Zerrissenheit des menschlichen Seins. Philon bezeichnet die Frau ausdrücklich als die Auslöserin von ungunstigen Taten, die nicht nur sie, sondern ebenso der Mann, als erstes und ursprünglich schuldloses Wesen, bewerkstelligen.⁵⁶² Diese moralische Abwertung der Funktion der Frau im Gegensatz zur ursprünglich unversehrten, moralisch einwandfreien alleinigen Existenz des Mannes ist in dieser Klarheit in der Bibel nicht zu lesen. Dass die geschlechtliche Verbindung zwischen den beiden – weil sie sinnliche Lust erzeugt – den Grund legt für die weiteren vielfältigen Erscheinungsformen menschlichen Fehlverhaltens,⁵⁶³ erwähnt der biblische Text ebenso wenig. Philon schreibt der Frau schwache und instabile Verstandesgaben zu, die sie den sinnlichen Verlockungen der verbotenen Frucht erliegen lassen und den Mann mit ins moralische Verderben ziehen.⁵⁶⁴ Die Frau ist aufgrund ihres Wesens und ihrer Einfältigkeit grundsätzlich leichter zu verführen als der Mann, deshalb wendet sich die Schlange an sie.⁵⁶⁵ Dass die Frau aber auch die Frucht vom verbotenen Baum pflückt, weil sie sich von der Fähigkeit des Erkennens von Gut und Böse einen Nutzen verspricht, erwähnt Philon ebenso

⁵⁶¹ Vgl. Klein 2010.

⁵⁶² Vgl. Philo opif. 151.

⁵⁶³ Vgl. Philo opif. 152.

⁵⁶⁴ Vgl. Philo opif. 156.

⁵⁶⁵ Vgl. Philo QG I 33.

wie die biblische Vorlage, ohne dieses vorausschauende Denken der Frau genauer zu erklären.⁵⁶⁶ Die Schlange ist für Philon das Sinnbild der Lust.⁵⁶⁷ Ihre hinterlistige Natur verweist auf den Charakter des lasterhaften Menschen, der alle Künste und Mittel der Durchtriebenheit kennt und einsetzt, um das Objekt seiner Lust zu erlangen.⁵⁶⁸ In der Schilderung von Genesis ist diese Deutung nicht derart akzentuiert greifbar. Was die Beziehung zwischen Mann und Frau angeht, erklärt Philon, dass der Mann, der an der Frau festhält, moralisch scheitert. Er zieht die Liebe zur Leidenschaft der Liebe zu Gott vor. Allegorisch gedeutet heisst das, dass sich das wertvollere Gut, der Geist, mit dem minderwertigeren Gut, der Sinnlichkeit, verbindet. Diese Vereinigung bewirkt, dass der Geist auf die Ebene des Fleischlichen sinkt. Folgt hingegen das Fleischliche dem Geistigen, so Philon, vergeistigt es sich ebenfalls.⁵⁶⁹ Was das Urteil über die Schlange betrifft, ist Philon gnadenlos. Die Schlange – die Lust, verstanden als der unvernünftige Aufschwung der Seele, ist das Schlechte überhaupt. Beim Weisen kommt sie gar nicht vor, nur der Schlechte geniesst sie.⁵⁷⁰ Sie, und damit die sündhafte, hässliche und irreführende Lust, geniesst vor Gott kein Recht auf Anhörung und Verteidigung, sondern wird mehrfach verflucht, da sie ausschliesslich böse, irreführend und die schlimmste aller unguten Seelenregungen ist.⁵⁷¹ Klar und deutlich sind seine Worte:

ἐπικατάρατος δέ ἐστι καὶ παρὰ πάντα τὰ θηρία, λέγω δὴ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, τούτοις γὰρ νοῦς τιτρώσκεται καὶ διαφθείρεται. διὰ τί οὖν καὶ τῶν ἄλλων παθῶν χείρων εἶναι δοκεῖ; ὅτι σχεδὸν ὑποβέβληται πᾶσιν, ὥσπερ τις ἀρχὴ καὶ θεμέλιος.⁵⁷²

Verdammt aber ist sie unter allen wilden Tieren; ich spreche von den Leidenschaften der Seele, durch die der Geist geschädigt und zerstört wird. Weshalb scheinen sie nun noch schlimmer zu sein als die anderen Leidenschaften? Weil sie beinahe allem als Anfang und Fundament zu Grunde liegt.

So interpretiert Philon Begierde, Schmerz und Furcht als nachgeordnete Seelenstimmungen, denen das Verlangen nach Lust oder deren Wegbleiben vorausgeht.⁵⁷³ Nichts Tugendhaftes gibt

⁵⁶⁶ Vgl. Philo opif. 156.

⁵⁶⁷ Vgl. Philo opif. 157.

⁵⁶⁸ Vgl. Philo QG I 31.

⁵⁶⁹ Vgl. Philo LA II 50.

⁵⁷⁰ Vgl. Philo LA III 246. Philon bezieht sich hier auf Genesis 3.14., vgl. Philo LA III 107.

⁵⁷¹ Vgl. Philo LA III 68-113.

⁵⁷² Vgl. Philo LA III 113.

⁵⁷³ Vgl. Philo LA III 113.

es an der Lust, das Unreine bestimmt sie überall und auf immer und ewig.⁵⁷⁴ Die Lust⁵⁷⁵ bzw. die Leidenschaft⁵⁷⁶ ist im Grunde deshalb verflucht, weil sie in die Seele des Menschen die Schlechtigkeit, den Baum des Todes, einsetzt und damit den Baum des Lebens, die Tugend, versetzt. Denn Gott hat die Tugend als Grenzstein und als Gesetz in die menschliche Seele gepflanzt. Verflucht ist, wer diesen Grenzstein verrückt, so das Urteil Philons.⁵⁷⁷ Lust und Sinnlichkeit sind Begrifflichkeiten, die Philon mancherorts hingegen explizit auseinanderhält. Sinnlichkeit ist ein Gut, das sowohl dem guten wie dem schlechten Menschen eigen ist, ein Gut der Mitte, wie Philon sagt. Wenn der ungute Mensch sich der Sinnlichkeit bedient, wird sie schlecht, macht der Weise Gebrauch von ihr, wird sie gut.⁵⁷⁸ Die Lust hingegen ist das Schlechte an sich, nur der Schlechte erfreut sich an ihr.⁵⁷⁹ Im Widerspruch dazu bezeichnet Philon die Leidenschaft, wie auch das Laster, andernorts als anfänglich eigenschaftslose Substanz, die es zu gestalten gilt.⁵⁸⁰ Philon meint, dass es möglich ist, eine frohe Stimmung zu erleben, die vollkommen tugendhaft ist; sie ist das Fest der Seele. Ernüchternd fügt er hinzu, dass es äussert selten vorkommt, dass eine Seele Leidenschaft oder Lasterhaftigkeit niemals erfahren hätte.⁵⁸¹

Die Thematisierung der Lust als Ursprung allen Unguten, weit über die biblische Vorlage hinausgehend, ist Zentrum der philonischen Ethik. Das absolute Symbol der Lust findet Philon im Bild der biblischen Schlange. Er sieht in ihr die Konzentration all dessen, was böse ist, sie spiegelt die Essenz des Bösen. Die Frau übernimmt von ihr das Böse als Impuls, gegen Gott zu handeln. Damit spielt sie als Prototyp des weiblichen Geschlechts die entscheidende Rolle hinsichtlich der effektiven Zerstörung der göttlichen Ordnung. Sie vermag das vorerst im Garten Gottes unschädlich angelegte Ungute zur Wirkung zu bringen und damit die guten Pläne Gottes zu durchkreuzen. In ihrem fatalen moralischen Handeln in diesem ersten Teil der Menschheitsgeschichte macht sie sich nicht nur zur Initiantin des unguten Handelns des Mannes, sondern ebenso zur eigentlichen Begründerin aller schlechten menschlichen Taten, die jemals verübt werden würden.

⁵⁷⁴ Vgl. Philo LA III 68.

⁵⁷⁵ Vgl. Philo LA III 107: (...) ἡ ἡδονή (...).

⁵⁷⁶ Vgl. Philo LA III 107: (...) τὸ πάθος (...).

⁵⁷⁷ Vgl. Philo LA III 107.

⁵⁷⁸ Vgl. Philo LA III 67.

⁵⁷⁹ Vgl. Philo LA III 68.

⁵⁸⁰ Vgl. Philo conf. 85: (...) ἀποιον οὐσίαν τό τε πάθος καὶ τὴν κακίαν (...).

⁵⁸¹ Vgl. Philo sacr. 111.

Mit Blick auf die philonische Interpretation der Bibel, die vom Ausschluss der ersten beiden Menschen aus dem Garten erzählt, lässt sich feststellen: Philon schreibt die Bibel neu. Seine Exegese übertrifft den biblischen Text in kreativer Weise.

Genesis 3.5 spricht davon, dass der Mensch nach dem Genuss der Baumfrucht Gott gleich wird,⁵⁸² was nicht im göttlichen Schöpfungsplan vorgesehen ist. So vertreibt Gott die ersten beiden Menschen aus dem Garten, damit sie nicht auch noch von der Frucht des Baumes des Lebens, der Unsterblichkeit und somit Göttlichkeit verheisst, geniessen.⁵⁸³ Er siedelt Adam gegenüber des Paradiesgartens an und stellt die Cherubim und das flammende, sich hin und her bewegende Schwert auf, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen. Gott verschliesst dem Menschen das Paradies.⁵⁸⁴ Die Bibel beschreibt den Menschen als Wesen, das seit seinem Ursprung nach Erkenntnis verlangt, aufgrund des erlangten Wissens jedoch zeitlebens mit der Möglichkeit moralischen Versagens konfrontiert bleibt. Sie sagt, dass er letztendlich ein Wesen ist, das wiederholt das Ungute wählt und die ihm gesetzten Grenzen überschreitet.⁵⁸⁵

Philon interpretiert nun, dass der Schlechte grundsätzlich ohne Heimat ist. Nach der ersten Sünde dem Laster gänzlich verfallen, vor Gottes Angesicht geflohen und als Feind vom Ort der Tugend und der Vernunft endgültig verbannt, bleibt er ohne behagliche Wohnstätte, während der Gute im sicheren Haus der Weisheit ruht. Das Refugium des Bösen ist das Böse, sein Sitz die Sinnlichkeit.⁵⁸⁶ Das flammende Schwert der Cherubim, die den Weg zum Paradies hüten,⁵⁸⁷ deutet Philon als die göttliche Vernunft, deren sich der Mensch bedienen soll, um das Gute aufzunehmen und das Böse zu vertreiben. In Andeutung einer mystischen Offenbarung erklärt er, dass dem wirklich seienden Gott zwei erste und wichtigste Kräfte zukommen, die Güte und die Allmacht.⁵⁸⁸ Mit der Güte erschuf er das Universum, mit der Allmacht regiert er es. Die Cherubim symbolisieren diese beiden Kräfte. Das flammende Schwert, das beweglich und glühend heiss ist, ist Sinnbild der Vernunft Gottes, durch die das Gute und dessen Gegenteil zur Vollendung gebracht werden.⁵⁸⁹ Die menschliche Seele soll sich diese Bilder einprägen, um

⁵⁸² Vgl. Gen 3.5: ἦδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἡ ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

⁵⁸³ Vgl. Gen 3.22-23.

⁵⁸⁴ Vgl. Gen 3.24.

⁵⁸⁵ Vgl. Krochmalnik 2003, S. 13–29.

⁵⁸⁶ Vgl. Philo LA III 1-3; Philo QG I 44

⁵⁸⁷ Vgl. Philo Cher. 1.

⁵⁸⁸ Vgl. Philo Cher. 27: (...) ἔλεγε δέ μοι κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν (...).

⁵⁸⁹ Vgl. Philo Cher. 35: ἴδε τὸν ἀνθεστῶτα ἐξεναντίας θεοῦ λόγον ἐνωπλισμένον ἄγγελον (Num. 22, 31), παρ’ ὃν τό τε εὖ καὶ τὸ μὴ συμβέβηκε τελειοῦσθαι.

stets an die Macht und Güte des Schöpfer erinnert zu werden, daran, dass sich das flammende Schwert immerwährend hin und her bewegen wird, um das Böse abzuwehren und das Gute aufzunehmen.⁵⁹⁰ Es ist klar ersichtlich, dass Philon ausserhalb des Logos Gottes keine andere Kraft als erstes Prinzip voraussetzt, die in eigenständiger Weise schöpferisch tätig sein könnte und als Grund des Bösen gelten könnte. Philon fügt hinzu, dass demjenigen Menschen, der dem Laster noch nicht vollständig erlegen ist, der Rückweg offen steht. Wer Reue zeigt, kann zur Tugend und somit zur paradiesischen Heimat zurückfinden.⁵⁹¹ Die Anthropologie Philons stellt fest, dass der Mensch das Potential zum Bösen hat. Als Abbild Gottes mit Logos ausgestattet, kann er diese bereits im göttlichen Logos angelegte und im Garten vorgefundene Möglichkeit zum Bösen realisieren und sich vor dem Guten verschliessen, oder aber er wendet sich dem Guten zu, das ebenso göttlich vorgezeichnet ist. Indem Philon von der Güte und von der Allmacht Gottes spricht, die in den Cherubim bildhaft werden, hält er fest: Alles steht unter der Kontrolle des göttlich Guten. Auch das Böse.

8.1.3. Die Fortpflanzung des Bösen gemäss Genesis 6-9

Im Grunde ist Genesis 1-9 die bedeutendste Referenz innerhalb der biblischen Urgeschichte, auf die sich antike jüdische Reflexionen über das Ungute zurückbeziehen.⁵⁹² So gehört, neben der bereits erwähnten Genesis 1-3, besonders auch die Handlung in Genesis 6.1-4 zu den biblischen Stellen, die Philon hinsichtlich seiner Fragen nach den Ursachen des Bösen interessieren:

Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν αὐτοῖς. ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο. καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός Οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη. οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὥς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννῶσαν ἑαυτοῖς· ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.⁵⁹³

⁵⁹⁰ Vgl. Philo Cher. 27-35.

⁵⁹¹ Vgl. Philo Cher. 2.

⁵⁹² Vgl. Schmid 2013, S. 87.

⁵⁹³ Vgl. Gen 6.1-4.

Und es geschah, als die Menschen anfangen, zahlreich zu werden auf der Erde, dass ihnen Töchter geboren wurden. Als aber die Söhne Gottes sahen, dass die Töchter der Menschen schön waren, nahmen sie sich Frauen von allen, die sie sich auswählten. Und Gott der Herr sprach: Keineswegs wird mein Hauch auf ewig in diesen Menschen bleiben, weil sie Fleisch sind. Ihre Tage aber werden 120 Jahre sein. Die Giganten aber waren auf der Erde in jenen Tagen und danach, als die Söhne Gottes immer zu den Töchtern der Menschen hin gingen und für sich selbst (Nachkommen) zeugten. Jene waren die urzeitlichen Giganten, die berühmten Menschen.⁵⁹⁴

In seinem Traktat *De Gigantibus* widmet sich Philon ausdrücklich den in der biblischen Vorlage erwähnten Söhnen Gottes, dem Hauch Gottes und den Giganten.⁵⁹⁵ Einleitend erklärt er, dass nach dem gerechten Noah und seinen Söhnen eine grosse Menge ungerechter Menschen folgte, was der Gesetzmässigkeit entspricht, dass als Gegensatz zum guten Einzelnen eine Masse Unguter auftreten muss. So zeugten die Ungerechten denn auch weibliche Wesen, denn das Männliche kann nur aus dem Gerechten hervorgehen.⁵⁹⁶ Anschliessend erwähnt er, dass Moses die Wesen, die andere Dämonen nennen, als Engel bezeichnet. Es handelt sich um fliegende Seelen.⁵⁹⁷ Die Luft ist die Wohnstätte dieser unsichtbaren Wesen, die nur mit dem Geiste zu erkennen sind. Gemäss Philon gibt es gute und böse Engel. Es waren die bösen Engel, die sich mit den Menschentöchtern zusammenschlossen und so den körperlichen Lüsten nachgingen.⁵⁹⁸ Der Geist bzw. Hauch Gottes aber, so interpretiert Philon, kann unter solchen, zu Lüsten neigenden Menschen nicht verweilen, da die Unbeständigkeit der fleischlichen Natur die immerwährende Anwesenheit Gottes verhindert. Mit dem Odem Gottes, der gemäss Genesis 1.2 über dem Wasser schwebte, ist das reine Wissen⁵⁹⁹ gemeint, so Philon.⁶⁰⁰ Er dementiert, dass die in der biblischen Vorlage erwähnten Giganten etwas mit den von den Dichtern beschriebenen Mythen zu tun haben; mit ihnen wird vielmehr angedeutet, dass die Menschen in die drei Klassen der irdischen, der himmlischen und der göttlichen Menschen zu unterteilen

⁵⁹⁴ Vgl. Kraus und Karrer 2010, S. 9.

⁵⁹⁵ Vgl. Royse 2009, S. 41.

⁵⁹⁶ Vgl. Philo gig. 1-5.

⁵⁹⁷ Vgl. Philo gig. 6.

⁵⁹⁸ Vgl. Philo gig. 6-18.

⁵⁹⁹ Vgl. Philo gig. 22.

⁶⁰⁰ Vgl. Philo gig. 19-57.

sind.⁶⁰¹ Zum Abschluss seines Werks *De Gigantibus* deutet Philon den Riesen Nimrod allegorisch.⁶⁰²

οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (...).⁶⁰³

Die Giganten aber waren auf der Erde in jenen Tagen (...).⁶⁰⁴

Philon bekräftigt im Hinblick auf diese besondere Stelle der biblischen Vorlage, dass Moses weit davon entfernt ist, Geschichten zu erfinden, da er sich ausschliesslich an die Wahrheit hält.⁶⁰⁵ Vielmehr will er damit sagen, dass die Menschen zum Teil der Erde, zum Teil dem Himmel und zum Teil dem Göttlichen zuzuordnen sind. Irdisch ist der Mensch, der den Freuden des Körpers verfallen ist. Himmlisch ist der Mensch, der sich mittels seines Geistes, der das himmlische Attribut des Menschen ist, mit Bildung und den Künsten beschäftigt und philosophierend Einblick nimmt in die geistigen bzw. himmlischen Wirklichkeiten. Göttlich ist der Mensch, der alles Weltliche übergeht und in der geistigen Welt, im Bereich der ewigen und unkörperlichen Ideen, Wohnsitz nimmt.⁶⁰⁶ An Abraham zeigt sich, wie die Umwandlung vom himmlischen zum göttlichen Menschen vor sich geht. Vorerst noch Abram (Ἀβραμ)⁶⁰⁷ genannt, erforscht er mit seinem Geist die sich oberhalb der Erde befindende, ätherische Natur in ihren Gesetzmässigkeiten und erstrebt seelische Vervollkommnung, indem er sich weiter über den Äther ausdehnt. Damit wird er zum Gottmenschen und in Abraham (Ἀβραάμ)⁶⁰⁸ umbenannt.⁶⁰⁹ Wer Gott in dieser Unmittelbarkeit zu seinem Gott macht, wird selbst göttlich.⁶¹⁰ Im Gegensatz zum himmlischen und zum göttlichen Menschen hat der irdische Mensch seinen Geist vom vernünftigen Denken losgelöst und in die seelenlose und unbewegte Natur des Fleisches umgewandelt.⁶¹¹ Wenn aber in Genesis 10.8 steht,

⁶⁰¹ Vgl. Philo gig. 58-65.

⁶⁰² Vgl. Philo gig. 66-67.

⁶⁰³ Vgl. Gen 6.4.

⁶⁰⁴ Vgl. Kraus und Karrer 2010, S. 9.

⁶⁰⁵ Vgl. Philo gig. 58.

⁶⁰⁶ Vgl. Philo gig. 60.

⁶⁰⁷ Vgl. Philo gig. 62.

⁶⁰⁸ Vgl. Philo gig. 62.

⁶⁰⁹ Vgl. Philo gig. 62.

⁶¹⁰ Vgl. Philo gig. 64.

⁶¹¹ Vgl. Philo gig. 65.

ὅτι „οὗτος ἤρξατο εἶναι γίγας ἐπὶ τῆς γῆς“⁶¹²

dass dieser begann, Gigant zu sein auf der Erde,

und mit diesem ersten Giganten der Name Nimrod (Νεβρώδ)⁶¹³ verbunden ist, so ist damit das Überlaufen oder die Flucht gemeint. Die verdorbene Seele trägt nämlich selbst dazu bei, vom einen Lager zum anderen überzulaufen. Sie wendet sich von den Freunden ab und läuft zum Feind über. Es ist ihr eigener Entschluss, der ihr den Wandel vom Guten zum Bösen bringt. Für Philon ist klar, dass die Hinwendung zum Unguten eine willentliche Entscheidung ist. Sie besteht darin, sich vom Guten abzuwenden,⁶¹⁴ woraus folgt, dass der Schlechte wie ein Wohnsitzloser ohne gemeinschaftliche Zugehörigkeit ausserhalb der gesetzlichen Ordnung umhervagabundiert.⁶¹⁵

Die Bezeichnungen „Seele“, „Dämon“ und „Engel“ bedeuten dasselbe, erklärt Philon im Übrigen.⁶¹⁶ Es handelt sich jeweils um ein unsichtbares Lebewesen der Luft,⁶¹⁷ das als Seele dem menschlichen Sehsinn verborgen bleibt. In seiner geistigen Beschaffenheit kann dieses Lebewesen jedoch vom menschlichen Geist erkannt werden.⁶¹⁸ Als Bote zwischen Mensch und Gott vermittelnd, ist ein Engel heilig und unantastbar, denn sein Dienst ist edel, gut und frei von Schuld. Geistige Wesen der Luft, die nicht in dieser Weise wirken, sind unheilig und nicht würdig, Engel genannt zu werden.⁶¹⁹ Schlechte Engel (ἀγγέλων πονηρῶν)⁶²⁰ bezeichnen sich zwar als Boten, gehen jedoch nicht den wahren, sondern den unechten Schönheiten nach, durch die sich die menschlichen Sinne täuschen lassen. Schlechte Engel sind geistige Wesen, die die Lüste begehren, wie sie den irdischen Menschen – den Menschentöchtern – als Freuden der Sinnesorgane oder als geschlechtliche Genüsse anhaften.⁶²¹ Ungute Geister sind gemäss Philons allegorischer Deutung Seelen, die als ursprünglich unkörperliche Lebewesen der Luft in einen irdischen Körper hinabgestiegen sind und sich somit mit der Erde verbunden haben. Ein Teil von ihnen ist in den Wirbeln der Körperlichkeit untergegangen. Es sind dies die Seelen der Menschen, die nicht der Weisheit und dem wahrhaft Schönen, sondern der Unbeständigkeit

⁶¹² Vgl. Philo gig. 66.

⁶¹³ Vgl. Philo gig. 66.

⁶¹⁴ Vgl. Philo gig. 66.

⁶¹⁵ Vgl. Philo gig. 67.

⁶¹⁶ Vgl. Philo gig. 16.

⁶¹⁷ Vgl. Philo gig. 8; Philo conf. 174-176.

⁶¹⁸ Vgl. Philo gig. 9.

⁶¹⁹ Vgl. Philo gig. 16.

⁶²⁰ Vgl. Philo gig. 17.

⁶²¹ Vgl. Philo gig. 17-18.

körperlicher und äusserer Güter nachgehen und somit alles auf das Leibliche beziehen. Der andere Teil dieser Geistwesen ist nach dem Eintauchen in den stofflichen Bereich wieder aufgestiegen und zurückgekehrt in die himmlische Region, von der sie ausgingen. Es sind dies die wirklichen Philosophen, die dem körperlichen, vergänglichen Dasein gänzlich entsagen, um das geistige, ewige Leben zu erlangen. Diesen beiden Gruppen von Seelen stehen jene geistigen Wesen gegenüber, die es seit Anbeginn für richtig hielten, niemals mit dem Irdischen in Kontakt zu kommen. In ihrer Reinheit einzig dem Göttlichen zugeneigt, sind sie vom Schöpfer dazu bestimmt, über die Sterblichen zu wachen.⁶²² Philon vertritt also im Rahmen seine Anthropologie eine Psychologie, die von zwei Arten von Seelen spricht. Die eine Art bleibt vollkommen in ihrer Beziehung zum Göttlichen, während die andere diese ursprüngliche Reinheit verlassen hat, um körperliche Genüsse zu erleben. Sie kann wieder zurückkehren, wenn sie sich vom Irdischen gelöst hat. Unsterblich aber ist die Seele jedenfalls, unabhängig davon, ob sie der ersten oder zweiten Art zugehört.⁶²³ Die Gesamtheit aller geistiger Wesen ist, noch genauer differenziert, in drei Gruppen aufzuteilen: in die rein himmlischen, in die mit dem Körper vermischten, aber wieder zum Himmel aufgestiegenen und in die im Körperlichen untergehenden Seelen. Ganz deutlich kommt diese Theorie Philons in seinem Traktat *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* zum Vorschein:

ζωῆς δὲ τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεόν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν. τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας. τὸ δὲ πρὸς γένεσιν οὐδ' ὅλως ἀνέβη οὐδ' ἐζήτησεν ἀναβῆναι, φωλεῦον δὲ ἐν μυχοῖς Ἄιδου τῷ ἀβιώτῳ βίῳ χαίρει. τὸ δὲ μικτὸν ἐστίν, ὃ πολλάκις μὲν ὑπὸ τῆς ἀμείνονος ἀγόμενον τάξεως θειάζει καὶ θεοφορεῖται, πολλάκις δ' ὑπὸ τῆς χείρονος ἀντισπώμενον ἐπιστρέφει.⁶²⁴

Es gibt drei Arten von Leben: Eine ist auf Gott ausgerichtet, eine andere auf das Geschaffene, eine andere steht in der Mitte und ist aus beiden gemischt. Die auf Gott ausgerichtete Lebensart stieg nicht zu uns hinab; in keiner Art begab sie sich in die Zwänge des Körperlichen. Die auf das Geschaffene ausgerichtete Lebensart stieg gar nicht hinauf und strebte auch nicht danach, hinaufzusteigen. In den innersten Höhlenwinkeln des Hades umherschleichend, erfreut sie sich eines Lebens, das keines ist. Die gemischte Lebensart ist diejenige, die sich, vom besseren Teil geführt, oft nach

⁶²² Vgl. Philo gig. 12-16.

⁶²³ Vgl. Wright 2005, S. 199-205.

⁶²⁴ Vgl. Philo her. 45-46.

oben erhebt, göttliche Dinge betrachtet und von Gott erfüllt ist, oft aber, vom schlechteren Teil in die gegensätzliche Richtung gezogen, wieder umkehrt.

Philon stellt hier und an anderen Stellen in seinen Schriften⁶²⁵ den göttlichen Menschen als ein Zwischenwesen dar, dessen Natur zwischen der ungeschaffenen und der vergänglichen steht: Er ist weder ganz Gott noch ganz Mensch. Der himmlische Mensch steht im Zwischenbereich zwischen den Lebenden und den Toten. Philon bezeichnet jene Menschen als lebendig, die Einsicht üben und als tot jene, die der Unvernunft verfallen sind.

Mit seiner Interpretation von Genesis 6.1-4 argumentiert Philon also grundsätzlich dafür, dass Seelen existieren, die dem Körperlichen verfallen und den Sinneslüssen ausgeliefert sind. Er versteht die biblischen Giganten weder als physische noch als spirituelle Wesen mit böser Charakteristik, sondern vielmehr als irrationale Laster, die innerhalb der menschlichen Seele den Konflikt und die Zerrissenheit zwischen dem Guten und dem Bösen auslösen. Diese Giganten zerstören die ursprünglich von Gott geschaffene, vollkommen harmonische Ordnung innerhalb des Individuums sowie auch innerhalb einer Gemeinschaft.⁶²⁶ In den beschriebenen Auszügen aus philonischen Traktaten überträgt Philon die Verantwortung für moralisch gutes Handeln weder einer fremden, von aussen wirkenden Kraft noch einem ethnischen Kollektiv oder der Menschheit als Gesamtheit, sondern vielmehr jedem einzelnen Menschen selbst. Damit bekräftigt er gleichzeitig seine Lehre der moralischen Freiheit und Verantwortung des Menschen.⁶²⁷ Diese Vorstellung von unguten Geistern bzw. Kräften sind im Kontext philonischen Denkens deutlich von jenen Kräften zu unterscheiden, die Gott benutzt, um die Menschen zu bestrafen. Die Vorstellung von strafenden Kräften, die die Sterblichen zugunsten ihres eigenen Heils heimsuchen, ist Teil der philonischen Theologie. Sie besagt, dass es Gott selbst nicht zusteht, Strafe herbeizuführen, und dass vergeltende Massnahmen, die nicht nur die Feinde, sondern ebenso das eigene Volk betreffen können,⁶²⁸ nicht durch Gottes eigene Hand, sondern durch die Hände seiner untergeordneten Helferkräfte zur Anwendung kommen. Diese engelhaft wirkenden Wesenskräfte aber sind gut in ihrer Essenz.⁶²⁹

⁶²⁵ Vgl. Philo somn. II 228-236.

⁶²⁶ Vgl. Wright 2005; Stuckenbruck 2004, S. 116, Fussnote 66.

⁶²⁷ Vgl. Wright 2005, S. 215-219.

⁶²⁸ Vgl. Philo Mos. I 236.

⁶²⁹ Vgl. Dillon 1983b, S. 203-205.

8.1.4. Von der Beständigkeit des Bösen im Verlauf biblischer Erzählungen

Neben der Schlange und dem ersten Menschenpaar findet Philon in der Bibel weitere Persönlichkeiten, die in seinen Augen Aspekte des Bösen symbolisieren. Kain ist die Personifizierung des Bösen schlechthin. „Adam erkannte seine Frau, und sie empfing und gebar den Kain“, führt Philon gemäss Genesis 4.1 in die Thematik ein.⁶³⁰ Die Sinnesart, die Kain, den Sohn der beiden ersten Menschen, zur Ausgiburt des Gottlosen macht, ist die wahnhaft Selbstversessenheit des mit seinen fünf Sinnesorganen auf die Aussenwelt fixierten Menschen, der alles als seinen Besitz erachtet und damit verkennt, dass Gott der wahre Eigentümer sämtlicher Schöpfungen ist.⁶³¹ Kain tötet seinen später ebenfalls aus der Verbindung von Adam und Eva hervorgegangenen Bruder Abel im Kampf.⁶³² Bewusst wendet er sich dann von Gott ab. Das Land Nod, in das Kain gemäss Genesis 4.16 ging, ist der Ort des Unguten. Philon gibt dem Land die Bedeutung „unruhige Bewegung“ oder „Erschütterung“. Es symbolisiert das Laster, das die Seele erschüttert. Nod ist dort, wohin die Seele auswandert, die sich von Gottes Angesicht bzw. von der rechten und göttlichen Vernunft, also vom Garten Eden, abgewandt hat. Nod steht Eden gegenüber, da laut Philon von Natur aus ein Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Ungerechten und dem Gerechten, dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen, der Tugend und dem Laster besteht.⁶³³ Kains Frau, sein Sohn Enoch, die von Kain erbaute Stadt Enoch sowie die späteren Nachkommen Kains und deren Angetraute⁶³⁴ verkörpern weitere Aspekte des Bösen. In ihnen zeigen sich die Folgen eigensinniger Gottlosigkeit.⁶³⁵ Die selbstzentrierte und selbstliebende Art Kains steht im Gegensatz zur Gott liebenden Gesinnung Abels, der alles auf Gott bezieht. Unerbittlich kämpft der Selbstversessene gegen den Tugendhaften, den er zu vernichten trachtet.⁶³⁶ In Wirklichkeit tötet er sich dabei selbst, da er aus seiner Seele die gottgefälligen Ausrichtungen und somit das wahre Leben tilgt.⁶³⁷ Kain zieht durch seinen Brudermord nicht nur den Unwillen Gottes auf sich, weil er gegen das Gute ansetzt, sondern ebenso Spott: Sich als Sieger wähnend, ist er der eigentliche

⁶³⁰ Vgl. Philo Cher. 40.

⁶³¹ Vgl. Philo Cher. 57, 65.

⁶³² Vgl. Gen 4.1-2; Gen 4.8.

⁶³³ Vgl. Philo post. 1, 32; Philo Cher. 12.

⁶³⁴ Vgl. Gen 4.17-22.

⁶³⁵ Im Traktat *De Posteritate Caini* widmet sich Philon explizit der paradigmatischen Tat Kains und den daraus hervorgehenden vielfältigen Unternehmungen seiner Nachfahren gemäss Gen 4.18-22. In den Werken *De Sacrificiis Abelis et Caini* und *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* befasst er sich ebenfalls mit der Narrative um Kain und Abel, wobei er sie als Typologien zweier gegensätzlicher Aspekte der menschlichen Seele darstellt, vgl. Najman 2003a.

⁶³⁶ Vgl. Philo det. 32.

⁶³⁷ Vgl. Philo det. 48.

Verlierer.⁶³⁸ Philon wendet sich damit an jeden einzelnen Menschen. Der einzig auf sich selbst ausgerichtete Mensch soll erkennen, dass er das Urbild dessen, was er mit Gewalt bekämpft – die Gott liebende Anschauung nämlich – niemals vernichten kann, denn sie lebt bei Gott.⁶³⁹ Philon urteilt scharf über Kain, weil er nicht einer Lebensart folgt, die trotz Unvollkommenheit dennoch auf das Göttliche ausgerichtet wäre. Seine Lebensweise ist vielmehr die reine Boshaftigkeit.⁶⁴⁰ Von Gott verflucht,⁶⁴¹ weicht er vor dem göttlichen Angesicht und findet im Lande Nod einen Wohnsitz,⁶⁴² der seinem Seelenzustand entspricht. Dem Laster zum Opfer gefallen, ist er ein Getriebener,⁶⁴³ den ein übles und nie endendes Leben in Schmerzen und Furcht erwartet. Er steht ganz am Anfang des Menschengeschlechts und bringt als erster Mensch den Schandfleck vergossenen Blutes und damit das Verderben über die noch reine und fruchtbare Erde. Ein übles Schicksal erwartet aber nicht nur ihn, sondern alle, die wie er zur den Schlechten gehören.⁶⁴⁴ Denn wer böse ist wie Kain, sucht sich Gleichgesinnte aus, um im Schutz der Gemeinschaft das vertraute Böse zu leben. Zu seinem Gegner wird der Tugendhafte, der ihn zu vernichten droht. Philon argumentiert und verallgemeinert, dass Verwandtes sich schützt, während Feindliche sich gegenseitig vernichtet.⁶⁴⁵ Es ist die Freiwilligkeit des Entschlusses, sich von Gott abzuwenden, die in den Augen Philons das moralisch höchst Verwerfliche darstellt. Kain beging damit in unvergleichlicher Weise das grösstmögliche Vergehen.⁶⁴⁶ Ernüchtert hält Philon fest: Die Bibel spricht nirgends vom Tod des Kain. Dies deutet darauf hin, dass das Schlechte ewig lebendig bleibt, weil der Unverstand, der dem Bösen zugrunde liegt, ein Übel ist, das durch den Tod des Einzelnen kein Ende erfährt.⁶⁴⁷ Sinnbildlich gesprochen lebt Kain also ewig, während seine Seele gleichzeitig stirbt. Er erleidet ein nie endendes Sterben. Sterben aber ist ein Übel, das umso schwerer zu ertragen ist, je länger es dauert.⁶⁴⁸

Neben Kain ist es im Weiteren Esau, den Philon als Symbol der Schlechtigkeit herausstreicht. Esau ist der dichtbehaarte Mann,⁶⁴⁹ der Bauer, dem aufgrund seiner Schlechtigkeit Heimat und

⁶³⁸ Vgl. Philo det. 69.

⁶³⁹ Vgl. Philo det. 78.

⁶⁴⁰ Vgl. Philo det. 68.

⁶⁴¹ Vgl. Philo det. 96, 103.

⁶⁴² Vgl. Philo post. 1.

⁶⁴³ Vgl. Philo post. 22-23; Philo Cher. 12.

⁶⁴⁴ Vgl. Philo det. 119, 140; Philo praem. 68.

⁶⁴⁵ Vgl. Philo det. 164-165.

⁶⁴⁶ Vgl. Philo post. 9.

⁶⁴⁷ Vgl. Philo det. 178.

⁶⁴⁸ Vgl. Philo praem. 69-70.

⁶⁴⁹ Vgl. Philo LA II 59.

Wohnung fehlen. Er kennt sich in der Jagd aus,⁶⁵⁰ setzt seine Kenntnisse jedoch zu seinem eigenen Schaden ein;⁶⁵¹ in bauerlicher Unwissenheit und Hartnäckigkeit hat er die Unvernunft zum Ratgeber und jagt unbeeinflussbar seinen Leidenschaften nach.⁶⁵² Esau, dem Gefährten der Sinnlosigkeit,⁶⁵³ werden Eigenschaften wie Eifer für das Schlechte,⁶⁵⁴ Torheit,⁶⁵⁵ Widerstands- und Kraftlosigkeit,⁶⁵⁶ seelische Zwiespältigkeit und Zerrissenheit⁶⁵⁷ sowie Unterwerfung und Unfreiheit⁶⁵⁸ zugeschrieben. Als der Genosse des vielfarbig schillernden Lasters⁶⁵⁹ ist Esau der Gegenpol zum tugendhaften Jakob.⁶⁶⁰ Esau trachtet danach, den Raum des Guten in Besitz zu nehmen: Weicht Jakob, die Tugend, von der Stelle, ist sogleich Esau vor Ort.⁶⁶¹ Der junge Jakob ergreift die Flucht aus Furcht vor Esau, der ihn zu töten droht, was Philon wie folgt interpretiert: Die Gefahr besteht, dass der schlechte Seelenteil des Menschen, der ein Abbild der Denkart Esaus ist, den besseren Seelenteil des noch ungefestigten, nach der Tugend strebenden Menschen aus dem Hinterhalt angreift und niederstreckt.⁶⁶² Esau ist für Philon die Personifizierung der auf Unwissenheit gründenden Denkart, gekoppelt mit Starrsinn und Unnachgiebigkeit, der Eiche ähnlich.⁶⁶³

Laban ist ein weiterer Feind der Tugend.⁶⁶⁴ Er symbolisiert die törichte Seele, die ihr Denken von der Sinnenwelt abhängig macht. Laban, der Anbeter der äusseren, täuschenden Scheingüter, der Freund der Farben, Formen und der körperlichen, seelenlosen Dinge, liebt die Sinne über alles und handelt nicht dem Geiste, sondern ihnen entsprechend. Laban ist für Philon das Symbol der Farbe und damit des rein Äusserlichen in seiner Vielfältigkeit.⁶⁶⁵

Noahs Sohn, Cham, ist das Sinnbild des stillstehenden Lasters, während Noahs Enkel, Kanaan, für das sich in Bewegung befindende Laster steht. Beiden liegt das Böse zugrunde, der Fluch

⁶⁵⁰ Vgl. Philo LA III 2.

⁶⁵¹ Vgl. Philo her. 252.

⁶⁵² Vgl. Philo LA III 2; Philo congr. 61.

⁶⁵³ Vgl. Philo congr. 62.

⁶⁵⁴ Vgl. Philo sacr. 120.

⁶⁵⁵ Vgl. Philo sacr. 17.

⁶⁵⁶ Vgl. Philo sacr. 81.

⁶⁵⁷ Vgl. Philo migr. 152.

⁶⁵⁸ Vgl. Philo LA III 88.

⁶⁵⁹ Vgl. Philo det. 45; Philo LA III 2.

⁶⁶⁰ Vgl. Philo LA III 88; Philo migr. 153; Philo sacr. 135.

⁶⁶¹ Vgl. Philo ebr. 9.

⁶⁶² Vgl. Philo fug. 4, 23-24, 39.

⁶⁶³ Vgl. Philo fug. 39, 42.

⁶⁶⁴ Vgl. Philo her. 43.

⁶⁶⁵ Vgl. Philo agr. 42; Philo Cher. 67; Philo det. 4; Philo fug. 9, 47; Philo LA III 16-22; Philo migr. 28, 213; Philo sacr. 46; Philo somn. I 45, 225-227.

gilt aber nicht Cham, sondern Kanaan, der das Böse ausführt.⁶⁶⁶ Philon wirft dem Ungerechten, der sich ruhig verhält, nichts vor. Erst die Bewegung zur Sünde hin ist moralisch verwerflich. Der Mensch, der ungut gehandelt hat, soll zur Ruhe, die Heilung bringt, kommen.⁶⁶⁷ Philon allegorisiert so: Wenn die menschliche Seele das Ungute nur denkt, ohne es nach aussen zu tragen, bleibt das Sündhafte im Raum und im Haus der Seele. Kommt zum schlechten Denken die Tat hinzu, dehnt sich das Ungute aus: Der Mensch hat gesündigt.⁶⁶⁸

Philon zieht den Vogelschauer Bileam heran, um auf das Beispiel eines Menschen hinzuweisen, der sich in das Ungute, Schädliche und Nutzlose verstrickt hat und für seine vernunftlosen Absichten und seine Gottlosigkeit verflucht wird. Seine Gesinnung ist ungut, da er als Sophist⁶⁶⁹ in trügerischer Weise fromme Worte ausspricht. Bileam vertritt jenen Menschentypus, der Vermutung statt Wahrheit, leere Betriebsamkeit statt wirklicher Erkenntnis und lügenhafte Mantik statt gottgefälliger Prophetie praktiziert.⁶⁷⁰

Die philonischen Vorstellungen des Bösen sind vielfältig, wie die exemplarisch dargestellten biblischen Figuren zeigen, in denen Philon das Ungute personifiziert findet. In einer bemerkenswert langen Liste von Ausdrücken in *De Sacrificiis Abelis et Caini* beschreibt er die bösen und vielgestaltigen Folgen der Lust, die das Böse des von ihr getriebenen Menschen charakterisieren.⁶⁷¹ Neben den Personifizierungen des Bösen erwähnt Philon zudem Orte des Bösen. Zuerst ist es die Stadt selbst, die das Laster beherbergt.

πρὸς δὲ τοὺς ἀποροῦντας, τί δὴ ποτε οὐκ ἐν πόλεσιν ἀλλ' ἐν ἐρήμῳ βαθεῖα τοὺς νόμους ἐτίθει, λεκτέον πρῶτον μὲν, ὅτι αἱ πολλαὶ τῶν πόλεων ἀμυθήτων κακῶν εἰσι μεσταί, καὶ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἀνοσιουργημάτων καὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους ἀδικημάτων. οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ὃ μὴ κεκιβδήλευται, τὰ γνήσια τῶν νόθων παρενημεροῦντων καὶ τὰ ληθῆ τῶν εἰκότων, ἃ φύσει μὲν κατέψευσται, πιθανὰς δ' ὑποβάλλει φαντασίας πρὸς ἀπάτην.⁶⁷²

Jenen, die fragen, warum er denn nicht in den Städten, sondern in der tiefen Wüste die Gesetze gab, soll gesagt sein, dass erstens die meisten Städte angefüllt sind mit unsagbar vielen Lastern, mit unverfrorenen Taten der Respektlosigkeit gegen die Gottheit und mit

⁶⁶⁶ Vgl. Gen 9.25.

⁶⁶⁷ Vgl. Philo sobr. 44-50.

⁶⁶⁸ Vgl. Philo LA II 61-63.

⁶⁶⁹ Vgl. Philo det. 72-73.

⁶⁷⁰ Vgl. Philo Cher. 32-36; Philo conf. 159; Philo Deus 181; Philo migr. 114-117; Philo Mos. I 263-299; Philo mut. 202-203.

⁶⁷¹ Vgl. Philo sacr. 32.

⁶⁷² Vgl. Philo decal. 2-3.

Ungerechtigkeiten der Menschen untereinander. Nichts gibt es, das frei von Fälschung ist. Das Unechte übertrifft das Echte und das dem Schein nach Wahre, das in seiner Natur trügt, macht täuschende Vorstellungen über die betrügerische Falschheit glaubhaft.

In der Stadt entsteht die Einbildung (ὁ τῷφος).⁶⁷³ In eitlem Wahn lassen sich Vertreter der gesellschaftlichen Spitze, die scheinbar Glücklichen, in Gold und Pracht und Wagen und Sänften hoch über der Menge herumtragen; sie beuten nicht bloss Tiere aus, sondern ebenso Menschen, die sie durch Beschimpfungen und Tätlichkeiten an Leib und Seele aufs Äusserste schädigen. In der Folge wird die Verehrung des einen Gottes vollkommen vernachlässigt. Stattdessen wird der Götzenverehrung Platz gemacht, deren vielfältige Formen sich zum Teil sogar widersprechen und Konkurrenzkämpfe nach sich ziehen. Dieser Trug der in den Städten zu findenden Äusserlichkeit, die sich in der Verkennung des einen Gottes bzw. in der lästerlichen Verehrung körperlicher Gottheiten niederschlägt, ist der erste Grund, weshalb Moses die Gesetze nicht in Städten, sondern tief in der Wüste gegeben hat. Dies erklärt Philon in der Einführung seines Traktats *De Decalogo*. Der zweite Grund ist, so seine allegorische Deutung, dass die Seele sich reinigen muss, bevor sie mit göttlichen Gesetzen in Berührung kommt. Sie muss sich in der Wüste vom Falschen befreien, das ihr durch den Kontakt zum Leben der Stadt anhaftet. Als dritten Grund führt er auf, dass die Wüste der Ort des Übergangs ist, wo das Volk die stützenden Gesetze erhalten soll, um so vorbereitet anschliessend festen Wohnsitz zu nehmen und sogleich eine gerechte und friedliche Gemeinschaft zu bilden. Als vierter Grund kann gelten, dass Gott das Volk in die Wüste hinausführte, weil sich hier, in der entbehrungsvollen Öde, sein wunderbares Wirken am offensichtlichsten zeigen würde.⁶⁷⁴

Neben dieser Wertung von Städten im Allgemeinen nennt Philon auch Städte mit edler Ausstrahlung. Er findet diese Ausstrahlung in gewissen Aspekten Alexandriens – seiner bzw. „unserer“ Stadt (τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν).⁶⁷⁵ Philon verstand sich als Kind jüdisch-hellenistischer Symbiose, er wollte ausgewählte Denkweisen und Traditionen beider Seiten, der jüdischen wie der griechischen, in sich vereinigen.⁶⁷⁶ Dieses Bestreben offenbart sich grundsätzlich im Charakter seiner Werke, die griechische Philosophie und jüdisches Traditionsgut, wie sie in der alexandrinischen Diaspora studiert und gelebt werden konnten,

⁶⁷³ Vgl. Philo decal. 3.

⁶⁷⁴ Vgl. Philo decal. 1-17.

⁶⁷⁵ Vgl. Philo legat. 150.

⁶⁷⁶ Vgl. Hadas-Lebel und Fréchet 2012, S. 66–68.

verbinden. Seine Haltung gegenüber Proselyten drückt diese wohlwollende Verschmelzung aus, die zwischen den Seiten vermittelt.⁶⁷⁷ Auch seine Aussage, dass ein grosser Teil der Juden neben der Mutterstadt Jerusalem auch ein Vaterland mit Sitz in Ägypten oder andernorts hat,⁶⁷⁸ deutet darauf hin, dass das Diasporajudentum inmitten anderer Kulturen eine Lebensform darstellte, die das jüdische Selbstverständnis nicht gezwungenermassen zerstörte, sondern unter Umständen sogar stärkte. Die Stadt Alexandrien war Philons Vaterland, deren Sprache er sprach und an deren intellektuellem und womöglich auch kulturellem Leben er teilnahm, trotz der Ambivalenz, die mit dem Namen dieser ägyptischen Metropole aus jüdischer Perspektive einherging.⁶⁷⁹ Alexandrien zu Philons Zeiten war eine anregende Stadt,⁶⁸⁰ sowohl in geistiger wie in sozialer und kultureller Hinsicht, und sie bot alle Voraussetzungen, um ein reichhaltiges Leben zu führen, auch für Philon. Besonders aber scheint Philon von der Gründung Alexandriens beeindruckt gewesen zu sein: Es gibt Hinweise darauf, dass er diese Gründung vor Augen hatte, als er in seinem Traktat *De Opificio Mundi* die Schöpfung der Welt in ihren komplexen Strukturen mit der Planung einer Stadt verglich.⁶⁸¹

Herausragend unter allen Städten aber ist Jerusalem, die Stadt Gottes.⁶⁸² Sie ist die Heilige Stadt, wo der heilige Tempel des höchsten Gottes steht. Sie ist der Mittelpunkt, der auf die Diaspora ausstrahlt und worauf sich die Juden in der vertraut gewordenen Fremde zurückbesinnen.⁶⁸³ Mehr noch: Jerusalem ist die Stadt der Menschheit, da sie als Zentrum der jüdischen Tradition zum Zentrum der gesamten Welt wird, weil das mosaische Wissen bzw. das mosaische Gesetz gemäss Philon das gesamte Universum umspannt. Das mosaische Gesetz und die Welt befinden sich in Harmonie, wodurch der gesetzestreue Bürger zum Weltbürger wird.⁶⁸⁴

Mit Namen und als lokale Manifestierung des moralisch Schlechten nennt Philon die Stadt Babel, deren biblische Geschichte er allegorisch deutet. Im Traktat *De Confusione Linguarum* behandelt Philon Genesis 11.1-9. Hinter der biblischen Sprachverwirrung, welche die Auflösung einer gemeinsamen Sprache in viele unterschiedliche Sprachen bezwecken sollte, damit die Menschen nicht länger zu ungutem Tun zusammenfänden, verbirgt sich ein tieferer

⁶⁷⁷ Vgl. Philo virt. 102-104.

⁶⁷⁸ Vgl. Philo Flacc. 46.

⁶⁷⁹ Vgl. Hadas-Lebel und Fréchet 2012.

⁶⁸⁰ Vgl. Sly 1996a.

⁶⁸¹ Vgl. Runia 1990, S. 398-412.

⁶⁸² Vgl. Philo somn. II 250.

⁶⁸³ Vgl. Philo Flacc. 46.

⁶⁸⁴ Vgl. Philo opif. 3.

Sinn: Gleichartige seelische Neigungen zum Bösen sind der Anfang gemeinsamen gottlosen Handelns.⁶⁸⁵ Diese unheilvolle Übereinstimmung und das Zusammenfliessen bössartiger Regungen können sich weltumspannend unter den Menschen oder aber in der einzelnen menschlichen Seele ereignen. Sind alle Teile der Seele vom Laster befallen, liegt das grösste Übel vor, da kein gesunder Teil übrig bleibt, um die anderen zu heilen. Eine Symphonie – das Zusammenklingen vieler Stimmen zu einer Stimme – im negativen Sinne ist das äusserliche Zusammentreffen von weltlichen Verbrechen und menschlichen Unglücksfällen oder das innere, seelische Zusammenwirken schlechter Eigenschaften, wie sie beispielsweise der Sintflut zugrunde lagen. Es sind Vergehen der Menschen gegeneinander und Freveltaten gegen Gott.⁶⁸⁶ Als Fazit bemerkt Philon, dass man vor Zusammenkünften, die auf das Sündige ausgerichtet sind, fliehen muss, ohne sich umzudrehen. Stattdessen soll man die Verbundenheit mit Menschen, die Einsicht und Wissen lieben, bestärken.⁶⁸⁷ Das Ziegelbrennen, das gemäss biblischem Bericht für die Errichtung der Stadt Babel notwendig war, interpretiert Philon allegorisch als Versuch, die ursprünglich form- und eigenschaftslose Substanz der Schlechtigkeit zu festigen, indem sie geprägt wird und einen Umriss erhält. Die Aspekte des Lasters müssen zuerst zu einer festen Form zusammengefügt werden, die als widerstandsfähige Grundlage den geplanten Aufbau der Stadt und des Turms der Schlechtigkeit sicherstellt.⁶⁸⁸ Es sind dies die Selbstgefälligkeit und der Grössenwahn des Menschen, die ihn nicht nur zu bösen Taten gegen seine Mitmenschen auf der Erde, sondern ebenfalls zur Gottlosigkeit bis hin zur Spitze des Himmels antreiben.⁶⁸⁹ Die von Gott bewirkte Zerstreuung der Menschen über die gesamte Erde bedeutet gemäss Philon, dass die Zerstreuung des Bösen die Wiederherstellung des Guten bewirkt. Gott will letztendlich, dass der Keim der Rechtschaffenheit im All wieder Fuss fasst, die Gottlosigkeit aber aus der Welt verschwindet.⁶⁹⁰ Die philonische Interpretation der biblischen Erzählung vom Turm zu Babel beschreibt im Grunde auf eine weitere Weise die vielfältigen, immerwährenden Kämpfe der Seele in ihrer Aufwärtsbewegung zu den geistigen, göttlichen Bereichen der Erkenntnis, wobei sich der Kontext, in welchem Philon wirkte, offensichtlich auf die Auslegung von Genesis 11.1-9 niederschlug.⁶⁹¹

⁶⁸⁵ Vgl. Philo conf. 9-10.

⁶⁸⁶ Vgl. Philo conf. 15-40, 183-198.

⁶⁸⁷ Vgl. Philo conf. 40.

⁶⁸⁸ Vgl. Philo conf. 83-90, 101-102.

⁶⁸⁹ Vgl. Philo conf. 113-114.

⁶⁹⁰ Vgl. Philo conf. 196-198.

⁶⁹¹ Vgl. Sherman 2013, S. 217-274.

Das biblische Sodom ist eine andere Stätte des Lasters.⁶⁹² Hier, so erklärt Philon, konnte das Gute dem Schlechten kein Gegengewicht mehr bieten.⁶⁹³ Aufgrund aller möglichen Arten von seelisch zerstörerischen Abartigkeiten, besonders aber aufgrund ausserehelicher und gleichgeschlechtlicher sexueller Ausschweifungen, war das Land der Sodomiter von Gott längst verurteilt worden. Ursprung des unguten Tuns der Sodomiter war der Überfluss, den das fruchtbare und wasserreiche Land bereitstellte. Aus dem Zuviel des Guten, so die Verallgemeinerung Philons, wächst das Böse, da der Mensch Überfluss nicht ertragen kann und, tierisch getrieben, widernatürlich und widergesetzlich zu handeln beginnt.⁶⁹⁴ Der Name Sodom steht auch für Unfruchtbarkeit und für die Schädigung reiner Gedanken, also für jene Seele, die für das Gute keinen Nährboden bietet und an Verstand blind ist.⁶⁹⁵ In erster Linie aber zieht Philon diese Stadt heran, um Formen sexuellen Fehlverhaltens anzuprangern. Nichts liessen sie aus, die Sodomiter, um ihre entarteten, gottlosen Begierden zu befriedigen:⁶⁹⁶ Exzessives Ausleben der Sexualität, Ehebruch, gleichgeschlechtlicher Verkehr unter Männern, die Knabenliebe – Krankheiten, die nicht nur für die Seele bedrohlich sind, sondern ebenso für einen Staat.⁶⁹⁷ In der biblischen Geschichte von Lot und Sodom findet Philon Manifestierungen negativster Ausdrucksformen menschlicher Sexualität. Gemäss Philon ist die eigentliche Sexualität nicht schlecht, denn die ersten beiden Menschen wurden ursprünglich als Geschöpfe des guten Gottes in die Existenz gerufen und mit ihnen auch die Sexualität. Die Vereinigung der Geschlechter ist von Gott zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts gedacht, selbst die Lust, die mit dieser Verschmelzung einhergeht, ist ein Werk der Schöpfung Gottes. Was Philon verurteilt, ist das Verlangen nach sexueller Befriedigung als eigenständige Angelegenheit. Geschlechtlicher Verkehr hat zwischen Verheirateten stattzufinden, in der Entsprechung zur Ordnung Gottes und damit zum Gesetz der Natur. Wenn Philon exzessive sexuelle Lust beschreibt – zum Teil in der Verbindung mit Missbrauch des Partners – vergleicht er die Handlung oft mit entsprechenden Reaktionen von Tieren. Immer wieder warnt Philon vor den Gefahren der Lust im Allgemeinen und bekämpft die sexuelle Begierde als Bedrohung der Seele im Besonderen. Sexueller Exzess ist in sich schlecht, denn er ist der Anfang alles Bösen.⁶⁹⁸

⁶⁹² Vgl. Gen 19.

⁶⁹³ Vgl. Philo sacr. 122.

⁶⁹⁴ Vgl. Philo Abr. 133-136.

⁶⁹⁵ Vgl. Philo conf. 27; Philo congr. 109; Philo ebr. 222; Philo fug. 144; Philo somn. II 192.

⁶⁹⁶ Vgl. Philo fug. 144.

⁶⁹⁷ Vgl. Philo Abr. 133-136.

⁶⁹⁸ Vgl. Loader 2011, S. 252–258.

8.1.5. Akte der Vergeltung

Die biblische Schilderung des Auszuges der Israeliten aus Ägypten bietet reichlich Stoff, um der Frage nachzugehen, wie Philon Vergeltung von Bösem darstellt. Philon scheint das biblische Ägypten im Vergleich zum Ägypten seiner Zeit oder zu seiner Stadt Alexandrien gesehen zu haben. Die damalige Unterdrückung der Israeliten durch die grausame ägyptische Gewaltherrschaft beschreibt er in gewisser Ähnlichkeit zu den Quälereien, die die alexandrinischen Juden im Zusammenhang mit den antijüdischen Ausschreitungen in Alexandrien um 38 n. Chr. erlitten.⁶⁹⁹ In beiden Kontexten, dem zeitgenössischen wie dem biblischen, findet Philon Beweise für die Existenz des Bösen, dem es zu entrinnen gilt. Aus biblischer Sicht heisst dieser Weg Exodus. Aus zeitgenössischer jüdischer Perspektive ist eine Wallfahrt nach Jerusalem, der Mutterstadt der Kolonien der Diasporagebiete, ein Mittel, das seelische Erleichterung bringen kann.⁷⁰⁰ Auf allegorischer Ebene aber steht der Exodus für die Reise der Seele von den Orten der verfänglichen Körperlichkeit hin zu den Räumen des vollendeten Geistes. Im diesem Kontext beschreibt Philon exakt, wie die göttlichen Kräfte treffsicher und gerecht strafen. Keine der zehn Plagen berührt die Hebräer; als Zuschauer beobachten sie, wie das feindliche Volk dem Unglück ausgesetzt ist. In aller Deutlichkeit und exemplarisch offenbart sich hier das Gericht über das Böse und das Gute. Den Ägyptern bringt es Zerstörung, den Hebräern Rettung.⁷⁰¹ Die zehn Strafen, die über das ägyptische Volk gebracht werden und in dieser Weise noch nie zuvor gesehen worden sind, werden durch die Elemente des Universums vollzogen: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Dieselben Mittel, die bei der Schöpfung in heilsamer Absicht geschaffen worden waren, verwandelt Gott bei Bedarf zu Kräften, die Zerstörung bringen. Aaron, Moses, die beiden Brüder gemeinsam und Gott selbst bedienen sich dieser Kräfte, um wirkungsvoll zu strafen.⁷⁰² Die Strafe für die Ägypter im Sinne des göttlich Guten ist wohlbedacht. Als das Volk der Edomiter den Hebräern den Durchzug durch ihr Land verweigert,⁷⁰³ wirkt Moses mässigend auf seine unwillige Gefolgschaft ein, die unüberlegt und überstürzt zur Rache schreiten will. Moses prüft nicht nur, ob die gegnerische Seite die Zurechtweisung wirklich verdient, sondern ebenso, ob die Vergeltung durch die Hand seines Volkes zu erfolgen hat. Er verhindert, dass in Unbesonnenheit ein Kampf gegen eigene Verwandte begonnen wird und verhütet damit ein Unglück. Zwei exzellente Eigenschaften, die

⁶⁹⁹ Vgl. Bloch 2015, S. 362.

⁷⁰⁰ Vgl. Amir 1983.

⁷⁰¹ Vgl. Philo Mos. I 143-146.

⁷⁰² Vgl. Philo Mos. I 96-97.

⁷⁰³ Vgl. Philo Mos. I 237-243.

Moses als Führer auszeichnen, zeigen sich hier in ihrer Verbindung: Die abstrakte Tugend der Klugheit (φρόνησις),⁷⁰⁴ die sich in Einsicht (σύνεσις) zeigt,⁷⁰⁵ sowie die Güte (χρηστότης),⁷⁰⁶ die ihren Ausdruck in der Menschenliebe (φιλανθρωπία)⁷⁰⁷ findet, und den seinem Volk verwandten aber feindlich gesinnten Edomitern gilt.⁷⁰⁸

Gott bestraft aber auch innerhalb des eigenen Volkes die Ungläubigen, die sich den göttlichen Worten entgegenstellen. Als beim Exodus die Vertreter der einzelnen Stämme die Region erkunden, in die es einzuwandern gilt, und nach ihrer Rückkehr Verwirrung und Uneinigkeit unter den Zurückgebliebenen anrichten, löscht Gott die Untugendhaften, in messerscharfer Abgrenzung von den Tugendhaften, aus.⁷⁰⁹

Genesis 6-9, die biblische Schilderung von Noah und der Sintflut, bietet Philon ebenfalls Gelegenheit, um auszuführen, wie Gott das Böse bestraft. Während es die Güte Gottes war, die zur Schöpfung Anlass gab, waren es die Undankbarkeit und die Gottlosigkeit der Menschen, die die Zerstörung der Erde verursachten. Sie hatten das Gute erfahren und wurden trotzdem zu Sklaven der Leidenschaften.⁷¹⁰ Die ganze Welt, jedes Land, jede Stadt, jedes Volk, jede Familie und jeder Einzelne war vom Bösen beherrscht und im Wettkampf darum, den anderen an Bösem zu überbieten.⁷¹¹ Der grossen Flut ging grosser Überfluss voraus, ein Zeichen für Philon, dass es die Übermässigkeit ist, die ungute Umstände hervorruft. Es ist der Mensch, der vom Guten, das Gott gibt, falschen Gebrauch macht und damit das Gegenteil erwirkt, die Sünde.⁷¹² Die Flut steht symbolisch für das Zusammenfliessen unkontrollierbarer Wogen des Verstandes und übermächtiger Schwallen der Sinne: Die Schleusen des Himmels – des menschlichen Geistes – und die Quellen der Erde – des menschlichen Körpers – öffnen sich gleichzeitig. Denn wenn auf der einen Seite der Verstand und auf der anderen Seite die körperlichen Sinne sich nach allen Arten von Lasten ausrichten, wird die Seele von einer grossen Flut überschwemmt.⁷¹³ Gott verhängte über alle damals Lebenden, ausgenommen über das Haus Noahs, die gerechte Strafe der Vernichtung.⁷¹⁴ Die Tatsache, dass dabei der Mensch – Symbol des Geistes – ebenso

⁷⁰⁴ Vgl. Philo Mos. I 249.

⁷⁰⁵ Vgl. Philo Mos. I 249.

⁷⁰⁶ Vgl. Philo Mos. I 249.

⁷⁰⁷ Vgl. Philo Mos. I 249.

⁷⁰⁸ Vgl. Philo Mos. I 237-249.

⁷⁰⁹ Vgl. Philo Mos. I 232-236.

⁷¹⁰ Vgl. Philo QG II 8, 13.

⁷¹¹ Vgl. Philo Abr. 40.

⁷¹² Vgl. Philo QG I 89.

⁷¹³ Vgl. Philo fug. 192.

⁷¹⁴ Vgl. Philo Abr. 41-46; Philo Mos. II 59-65.

wie die Tiere – Symbol der sinnlichen Wahrnehmung – und alle anderen Kreaturen der Erde ausgerottet wurden, zeugt für Philon davon, dass mit der Zerstörung des Geistes auch die sinnlichen Fähigkeiten des Menschen zugrunde gehen.⁷¹⁵ Die Sintflut war die Reinigung der Seele von ihren vielen Makeln. Das Menschengeschlecht als solches aber wurde durch das Haus des Noah, den gerechten und gottgeliebten Gründer einer neuen Generation,⁷¹⁶ gerettet. Noah begann, die Erde zu bebauen.⁷¹⁷ Durch ihn war das Menschengeschlecht in eine zweite Weltperiode übergegangen.⁷¹⁸ Philon deutet die Sintflut also als Strudel der Leidenschaften und Laster, die den Geist überkommen, als Bestrafung der menschlichen Seele für ihre Ausrichtung auf das Ungute sowie als Reinigung des Menschen und der Welt von allen Falschheiten.⁷¹⁹ Philon beschreibt diese radikale Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut (ἡ δὲ τιμωρία κατακλυσμός)⁷²⁰ differenziert. Alle Teile des Universums, ausser dem Himmel, wurden durch das Böse verunstaltet, so dass sie der natürlichen Form, wie Gott sie geschaffen hatte, widersprachen.⁷²¹ Nach der Strafe kehrte die Natur zurück in die ursprüngliche Fassung der erstmals geschaffenen Welt. Der innerste Keim der göttlichen Schöpfung jedoch blieb trotz Verkehrung aller Gesetzmässigkeiten unversehrt, denn Noah nahm von jedem Tier ein Paar, wobei ihm die Natur gehorchte.⁷²² Der strafende Richterspruch ging vom Schöpfergott aus, der sich zur Ausführung der Strafe seines gerechten Helfers bediente:⁷²³ Noah.

8.2. Die jüdische Idee der guten und der bösen Neigung des Menschen

Philon spricht im Zusammenhang mit seinen Konzeptionen des Bösen von einem Widerstreit zwischen zwei antagonistisch entgegengesetzten Kräften, die die Seele beherrschen: die Tendenz zum Guten und die Tendenz zum Bösen. Diese Vorstellung der guten und der bösen Neigung des Menschen existiert ausserhalb seines Schriftenwerks als charakteristische biblische bzw. jüdische Idee.

⁷¹⁵ Vgl. Philo QG I 94; Philo QG II 9.

⁷¹⁶ Vgl. Philo Abr. 46.

⁷¹⁷ Philon widmet sich dieser Thematik in einem eigenen Traktat: *De Agricultura*. Er gibt hier eine ausführliche allegorische Interpretation von Genesis 9.20. Noahs Rolle als Landwirt symbolisiert das ethische Streben der menschlichen Seele nach Vergeistigung. Noah pflanzt Tugendhaftigkeit vgl. Geljon und Runia 2013.

⁷¹⁸ Vgl. Philo Abr. 46; Philo det. 170; Philo Mos. II 64-65.

⁷¹⁹ Vgl. Geljon 2010.

⁷²⁰ Vgl. Philo conf. 24.

⁷²¹ Vgl. Philo Abr. 46.

⁷²² Vgl. Philo Mos. II 61-64.

⁷²³ Vgl. Philo det. 170.

Die Idee der guten und bösen Neigung des Menschen geht auf die biblische Erzählung zurück, die die Vorgeschichte der Sintflut beschreibt. Nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern vermischt haben,⁷²⁴ wird die Bosheit auf der Erde so übermächtig, dass Gott seine Schöpfung, die gesamte Menschheit, auslöschen will. Die Sintflut kommt über die Welt. Gott hat seine Einstellung der Menschheit gegenüber gewandelt: In guter Absicht hat er die Welt geschaffen, die menschlichen Bewohner aber widersetzen sich. Es kommt zum Bruch zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Der biblische Bericht beginnt mit der Entscheidung Gottes, die Menschheit auszumerzen,⁷²⁵ kehrt aber nach der Darstellung der dramatischen Ereignisse der strafenden Flut wieder zum Entschluss Gottes zurück, der nun lautet, dass die Menschheit in weiterer Zukunft nicht mehr zu vernichten, sondern zu bewahren sei.⁷²⁶ Der Beginn, Genesis 6.5, und ein besonderer Teil des Abschlusses der biblischen Schilderung der Sintflut, Genesis 8.21, sind zentral im Hinblick auf diesen Sinneswandel Gottes.⁷²⁷ Sie zeigen die Einschätzungen Gottes bezüglich der Menschheit und deren Bosheit. In Genesis 6.5, einem Teil des Prologs, erfährt der Leser aus der Sicht Gottes das Ausmass der Sünde, das die Menschen im Lauf der Geschichte auf sich geladen hat. Nicht nur das böse Handeln des Menschen ist angesprochen, sondern sein eigentlicher moralischer Zustand: Der Mensch ist durch und durch böse.⁷²⁸

Ἰδὼν δὲ κύριος ὁ θεὸς ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ πάσας τὰς ἡμέρας,⁷²⁹ (...).

Als aber Gott der Herr sah, dass die Schlechtigkeiten der Menschen auf der Erde zahlreich geworden waren und jeder einzelne in seinem Herzen alle Tage eifrig auf das Böse bedacht ist, (...).⁷³⁰

Das Herz als Sitz der Gefühle ist ebenso die Quelle des verstehenden Denkens und des Willens. So erkennt Gott, der zu Beginn seiner Schöpfung das Gute festgestellt hat,⁷³¹ nun im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Absicht, dass die menschliche Schöpfung in ihrer Gesamtheit die Erde verdorben hat. Gott überzeugt sich selbst von den Taten der Menschen, bevor er die Strafe

⁷²⁴ Vgl. Gen 6.1-4.

⁷²⁵ Vgl. Gen 6.5-7.

⁷²⁶ Vgl. Westermann et al. 1974, S. 528.

⁷²⁷ Vgl. Brueggemann 1982, S. 75–87.

⁷²⁸ Vgl. Westermann et al. 1974, S. 551.

⁷²⁹ Vgl. Gen 6.5.

⁷³⁰ Vgl. Kraus und Karrer 2010, S. 9.

⁷³¹ Vgl. Gen 1.31.

zurechtlegt. Nicht willkürlich und impulsiv reagiert er, sondern aufgrund seiner Klage gegen die festgestellte Grösse der bösen Machenschaften. Dieser unerträglichen Bosheit der Menschen will er ein Ende setzen.⁷³² Was in Genesis 6.5 festgestellt wird, wird in Genesis 8.21 nochmals betont: Das Menschsein ist offensichtlich mit moralischem Scheitern verbunden.⁷³³ Genesis 8.21 nämlich, dem Teil des Epilogs der biblischen Erzählung der Sintflut, nimmt das unmittelbare göttliche Denken wieder auf.⁷³⁴ Jetzt wird aber die entscheidende Wende im Denken Gottes sichtbar – Gott will die Menschheit retten, obschon er festgestellt hat, dass sie böse ist.

(...) καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς διανοηθεῖς Οὐ προσθήσω ἔτι τοῦ καταράσασθαι τὴν γῆν διὰ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἔγκειται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος.(...).⁷³⁵

(...) Und Gott der Herr sagte, indem er dachte: Ich werde nicht noch einmal die Erde verfluchen wegen der Taten der Menschen, weil das Denken des Menschen ganz versessen auf das Böse ist, von Kindheit an. (...).⁷³⁶

Derselbe Beweis für die Bosheit der Menschen, der zu Beginn der Flutgeschichte Anlass zu Gottes Gericht gab, ist nun Grund für Gott, Gnade und Vorsehung walten zu lassen. Wie sie vor der Flut waren, so sind die Menschen noch jetzt, aber Gott antwortet nun anders darauf. Er nimmt sich seiner Schöpfung an und will an ihr festhalten, auch wenn das Menschengeschlecht im Grunde schlecht ist.⁷³⁷ Dieses spannungsvolle Verhältnis zwischen dem strafenden Zorn Gottes und seiner rettenden Gnade durchzieht die Bibel.⁷³⁸ Die Aussage in Genesis 6.5 ist die äusserste Zuspitzung der geschichtlich festgestellten menschlichen Sündhaftigkeit seit der ursprünglichen Sünde Adams. Die Aussage in Genesis 8.21 hingegen bezieht sich nicht mehr auf die Geschichte der Menschheit, sondern auf die Natur der Sündhaftigkeit. Diese besteht seit den Anfängen des Menschengeschlechts und gehört zum Wesen des Menschen.⁷³⁹ Obwohl der Mensch vom gütigen Gott in die Existenz gebracht wurde, kann er sich aufgrund der ursprünglich angelegten Möglichkeit zum Unguten gegen das Gute wenden. Gott bestraft und

⁷³² Zusammen mit Gen 6.6-8 und Gen 6.11-13 umfasst Gen 6.5 die Begründung der Gottheit zur Flut.

⁷³³ Vgl. Jacob 2000, S. 179.

⁷³⁴ Vgl. Prolog Gen 6.5-7.

⁷³⁵ Vgl. Gen 8.21.

⁷³⁶ Vgl. Kraus und Karrer 2010, S. 11.

⁷³⁷ Vgl. Zenger 2005, S. 30.

⁷³⁸ Vgl. Rad 1972, S. 122–123.

⁷³⁹ Vgl. Waltke und Fredricks 2001, S. 143.

trägt den sich widersetzenden Menschen gleichzeitig, er nimmt ihn in seiner Neigung zum Bösen an.⁷⁴⁰

Das jüdische bzw. rabbinische Konzept des Bösen, das mit dem philonischen Denken verglichen werden soll, geht auf die besprochenen Stellen Genesis 6.5 und Genesis 8.21 zurück, die von einer unguuten, dem menschlichen Denken entspringenden Neigung sprechen. Die biblische Vorlage selbst spricht jedoch nicht – wie die rabbinische Vorstellung es tut – von einer Eigenständigkeit dieser Neigung im Sinne einer autonomen bösen Kraft. Die Rabbinen beschreiben den Wettkampf zwischen den zwei Tendenzen innerhalb der Seele selbst als Widerstreit zwischen dem Hang zum Guten und dem Hang zum Bösen. Der Neigung zum Bösen werden dabei eigenständige, dämonische Eigenschaften zugesprochen. Als selbständige Kraft wirkend, die an sich böse ist, ist sie stärker als die Neigung zum Guten. Sie ist nicht unmittelbar und in erster Linie an das Körperliche gebunden, wie dies hellenistische Deutungen des Bösen sehen. Sie ist kein eigentlicher Teil des Körpers, sondern ein Eindringling, der ihn von aussen her belagert. Der Körper ist der neutrale Ort, an dem der dramatische Kampf zwischen den zwei gegensätzlichen Kräften stattfindet. Dieses Böse ist wider das Gesetz, und sein offensichtliches Ziel ist es, den Menschen zum Verstoß gegen das Gesetz zu verleiten. In diesem Sinne ist es die Aufgabe des Menschen, mit seiner Neigung zum Guten den Gehorsam gegenüber Gott zu beweisen. Er muss gute Taten tun und Busse üben, um der bösen Neigung zu entgegenen. Ein endgültiger Sieg über das Böse oder eine Balance zwischen den beiden Kräften kann aufgrund der übermässigen Neigung des Bösen nicht erreicht werden. Aus der Sicht der Rabbinen befindet sich der Mensch letztlich im unaufhörlichen Kampf wider das Böse.⁷⁴¹ Wenn Philon nun von seelischen Konflikten zwischen dem Guten und dem Bösen spricht, dann grundsätzlich im Zusammenhang mit der ontologischen Unterscheidung von Geist und Materie, von Seele und Körper, von Vernunft und sinnlicher Begierde. Seine Interpretationen gehen im Allgemeinen nicht von Genesis 6-8 aus, wie es die rabbinischen Deutungen tun. Dennoch finden wir in der Auslegung von Exodus 12.23, die innerhalb seines Schriftenkorpus einzigartig ist, eine Stelle, die der rabbinischen Idee der guten und bösen Neigung des Menschen nahe kommt. Im Menschen existieren zwei Neigungen, so erklärt Philon in seinem Werk *Quaestiones in Exodum* in Buch I, Paragraf 23. Die Befolgung der einen Tendenz führt zum Heil, die Befolgung der anderen zum Verderben. Vorauszuschicken ist, dass uns dieses Werk *Quaestiones in Exodum* nicht im griechischen Original, sondern in einer

⁷⁴⁰ Vgl. Westermann et al. 1974, S. 612.

⁷⁴¹ Vgl. Rosen-Zvi 2011, S. 1–3.

aramäischen Übersetzung vorliegt, was den Inhalt an manchen Stellen unsicher und rätselhaft erscheinen lässt.⁷⁴² Nachdem Philon in *Quaestiones in Exodum* I 23 vorerst versichert, dass Gott nicht die Quelle des Unguten ist, sondern dass Verdorbenheit und Zerstörung durch andere Ursachen bewirkt werden, holt er aus: In jede menschlich Seele dringen bei der Geburt zwei Kräfte ein, eine heilsame und eine zerstörerische. Ist die heilsame Kraft stärker und gewinnt die Überhand, wird die zerstörerische Kraft verschwindend schwach. Herrscht hingegen die zerstörerische Kraft, kann die heilsame Kraft nichts oder äusserst wenig erwirken. Auf dieselbe Weise, so Philon, ist das Universum entstanden, durch die mächtige wohltätige Kraft und durch die ungebundene zerstörerische Kraft. Sonne, Mond und die Sterne in ihren genauen Stellungen und geordneten Funktionen sowie der gesamte Himmel entstanden, als die heilvolle wohltätige Kraft über die masslose zerstörerische Kraft dominierte. Mit diesen Schöpfungen ist Unsterblichkeit verbunden. Die irdischen Geschöpfe und das Menschengeschlecht im Allgemeinen sind hingegen eine Mischung aus beiden Kräften. Regiert das Schlechte, leben die irdischen Kreaturen in unglücklichen Zuständen. Sowohl beim guten wie beim unguten Menschen finden sich diese beiden Anteile, aber in unterschiedlicher Ausprägung. Die unsinnigen Seelen besitzen die unbändige und zerstörerische Kraft anstelle der heilsamen Kraft. Die noble und bedächtige Seele hingegen erhält die heilsame Kraft. Sie trägt in sich das Glück und die günstigen Umstände, ist sie doch mit dem Himmel verwandt.⁷⁴³ Philon stellt in *Quaestiones in Exodum* I 23 die antagonistischen Kräfte offensichtlich nicht nur im Mikrokosmos, dem Menschen, sondern ebenfalls im Makrokosmos, dem Universum, fest. Implizit ist damit ausgesagt, dass die beiden Kräfte der Kreation der Welt beigewohnt haben. Grundsätzlich spricht Philon im Zusammenhang mit der Schöpfung des Kosmos zwar von zwei Kräften, der schöpferischen und der herrschenden Kraft, in anderen Werken beschreibt er diese beiden Kräfte aber nicht als gegensätzlich, sondern vielmehr als sich ergänzende Kräfte. Sie gehen vom einen guten Gott aus. Zu schliessen ist in der Folge, dass die anthropologischen und kosmologischen Aussagen, wie wir sie in Philo QE I 23 finden, aussergewöhnlich sind. Die philonische Theologie, die von der schöpferischen und der herrschenden Kraft spricht, ordnet die zweite Kraft der ersten unter. Die philonische Theologie ist demnach zwar zweigeteilt, nicht aber dualistisch.⁷⁴⁴ Die Lehre von der guten und der unguten Neigung des Menschen in Philo QE I 23 hingegen ist antagonistisch bzw. dualistisch. In gewissem Sinne kommt die Mischung,

⁷⁴² Vgl. Royse 2009, S. 34–38.

⁷⁴³ Vgl. Philo QE I 23. Zur Übersetzung vgl. Terian 1992, S. 101–104; Colson 1967, S. 32–34; ebenso die zusätzliche Übersetzung in Philonenko 1986, S. 61–63.

⁷⁴⁴ Vgl. Philonenko 1986, S. 64.

die Philon in Philo QG I 23 anspricht, auch in seiner *De Opificio Mundi* zum Ausdruck. Unter allen existierenden Dingen gibt es solche, die weder gut noch schlecht sind, da sie unbeseelt oder aber ohne Geist und Vernunft sind. Andere Geschöpfe wiederum sind ausschliesslich gut, da sie vollständige Vernunft sind, so die Gestirne. Dann gibt es noch die gemischten Lebewesen, die Menschen, die voll der Gegensätze sind. So erklärt Philon in seinem Bericht über die Schöpfung der Welt.⁷⁴⁵ Diese Charakterisierung steht aber im Zusammenhang mit der Schilderung der besonderen Schöpfung des Menschen, bei der neben Gott noch andere helfende Wesen anwesend waren, die durch ihr Wirken die Unvollkommenheit der menschlichen Natur schufen.⁷⁴⁶ Sie deckt sich nicht mit den Vorstellungen, die der Interpretation in Philo QG I 23 zugrunde liegen.

Dass Philon seine Vorstellungen über das Böse bzw. sein Konzept des Widerstreits zwischen einer moralisch guten und einer moralisch unguen menschlichen Handlungstendenz auf spezifisch jüdische Traditionen vorrabbinischen Denkens stützt, ist nicht nachzuweisen. Die Tatsache, dass seine Interpretationen in Philo QG I 23 inhaltlich aus dem gewöhnlichen Rahmen seiner Auslegungen fallen, spricht gegen diese These. Trotz Ähnlichkeiten in Philo QG I 23 ist Vorsicht geboten, Philon unmittelbar mit vorrabbinischen Quellen in Zusammenhang zu bringen.⁷⁴⁷ Hinzuzufügen ist, dass sich neben jüdischen Ansätzen auch griechische Denkstränge finden lassen, die das geteilte Selbst vertreten. So spricht beispielsweise Xenophon von zwei Seelen: Wenn die gute Seele überhandnimmt, wird das Richtige getan, wenn die schlechte Seele gewinnt, das Falsche.⁷⁴⁸ Platon erwähnt die innerseelische Zwietracht. Der noch unvollkommene Mensch ist ein geteilter Mensch, denn in seiner Seele ringen edle und minderwertige Wünsche und Triebe um die Vorherrschaft.⁷⁴⁹ Im Weiteren ist zu bedenken, dass Philon um die Spekulationen der jüdischen Gemeinde von Qumran wusste.⁷⁵⁰ In der geschriebenen Regel dieser Gemeinschaft finden wir die für das Kollektiv massgebliche Lehre, dass im Menschen sowohl eine gute wie auch eine böse Kraft existieren, nach denen der Einzelne sein Handeln ausrichtet. Ob Philon von dieser besonderen jüdischen Seite gedankliches Material aufgenommen und in seine Konzeptionen des Bösen integriert hat, ist zu untersuchen.

⁷⁴⁵ Vgl. Philo opif. 73.

⁷⁴⁶ Vgl. Philo opif. 72-76.

⁷⁴⁷ Vgl. Winston 2009.

⁷⁴⁸ Vgl. Xenophon, *Cyropaedia* 6.1.41.

⁷⁴⁹ Vgl. Plato rep. VIII 554d-d.

⁷⁵⁰ Vgl. Philonenko 1986, S. 66.

8.3. Qumran

Bevor der Frage nachgegangen wird, ob zwischen Philon und Qumran Verbindungen nachgewiesen werden können, soll der religiöse und soziale Kontext der zentralen jüdischen Strömungen skizziert werden, deren Wirken in der Zeit des Zweiten Tempels in Palästina von Wichtigkeit war.⁷⁵¹ Ihr Gedankengut hätte Philon zeitlich gesehen aufgreifen können. Es waren dies die Pharisäer, die Sadduzäer, die Essener und die Gruppe um Qumran.⁷⁵² Die Pharisäer hatten sich nach dem Makkabäeraufstand, unzufrieden mit der weiteren Entwicklung, als religiöse Sammelbewegung abgespalten. Sie waren hauptsächlich am biblischen Gesetz und dessen Interpretation interessiert, behandelten darüber hinaus aber auch allgemeine jüdische Rechtsgrundsätze. Die Pharisäer hatten gelernt, auch ohne Tempel jüdische Frömmigkeit zu leben, indem sie das Gesetz im familiären Kreis zu verwirklichen suchten, um damit die Mauern zwischen Kult und profanem Leben niederzureissen.⁷⁵³ Diese gut definierbare, in der Zahl einschätzbare, aber minderheitliche Gruppe umfasste Menschen aller Schichten. Sie bemühten sich, in Kontakt mit der gewöhnlichen, normativen Menschenmasse zu bleiben, um die soziale Isolation zu vermeiden. Indem sie die Nähe zu den jeweiligen Regierungsmächten suchten, nahmen die Pharisäer grossen Einfluss auf das politische Geschehen der hasmonäischen Zeit und darüber hinaus.⁷⁵⁴ „In view of this political involvement during the entire Hasmonean period, we must conclude that the Pharisees were not purely a religious group, but were actively involved in the Jerusalem center, with well-defined political and social platforms.”⁷⁵⁵

Neben den Pharisäern waren die Sadduzäer in die Politik involviert. Folglich hatte jeder hasmonäische Führer zwischen der Zugehörigkeit zu der einen oder andern Gruppe zu wählen. Die Sadduzäer, deren Basis sich in Jerusalem befand, vertraten das traditionelle Priestertum. Die Priester hatten die Autorität über halachaische Angelegenheiten. Ihre besondere Position als Theologen zeichnete sie aus. Sie stand im Gegensatz zur Stellung der Pharisäer, deren charakteristisches Anliegen es war, die Gesetze akribisch genau auszulegen. Beide Gruppen hielten die Interpretation der Thora für notwendig, waren sich jedoch bezüglich bestimmter Inhalte der Auslegung uneinig. Auf Jerusalem und den Tempel ausgerichtet,⁷⁵⁶ waren die

⁷⁵¹ Der geschichtliche Überblick über die Juden der Antike findet sich bei Schwartz 2014. Zum Makkabäeraufstand und zur hasmonäischen Dynastie vgl. Schwartz 2014, S. 39–58.

⁷⁵² Vgl. Newman 2006.

⁷⁵³ Vgl. Stemberger 2009, S. 17.

⁷⁵⁴ Vgl. Newman 2006, S. 71–72.

⁷⁵⁵ Vgl. Newman 2006, S. 66.

⁷⁵⁶ Vgl. Stemberger 2009, S. 17

Sadduzäer die politischen und religiösen Gegenspieler der Pharisäer. Eine Splittergruppe der Sadduzäer hatte sich vom Jerusalemer Zentrum gelöst und verfügte über ein halachisches System, das dem der Gruppe um Qumran nahe kam.⁷⁵⁷ Die Essener unterschieden sich in ihren charakteristischen Eigenschaften deutlich von den Pharisäern und den Sadduzäern. Ihr soziales Zentrum war nicht Jerusalem, denn sie lebten in völliger Abgeschiedenheit. Unabhängig von anderen Gemeinschaften ihrer Zeit und ohne praktisches Mitwirken im sozial-politischen Leben von Jerusalem, lebten sie innerhalb ihrer geschlossenen Gruppe, die sich durch einen starken inneren Zusammenhalt auszeichnete. Gemeinschaftlichkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit und die Vermeidung eines familiären Lebens lagen ihrer Lebensweise zugrunde. Im Innern der Gruppe hochstrukturiert, widmeten sie sich den Studien der Schrift und reinigenden Aktivitäten, um ein geläutertes, spirituelles Leben führen zu können. Literarische Quellen sprechen davon, dass sie darauf bedacht waren, die Zukunft vorauszusagen und in diesem Zusammenhang einen gewissen Kontakt zu den Menschen ausserhalb des eigenen Kreises aufrechterhielten.⁷⁵⁸ Die Gruppe um Qumran existierte als Minderheit ebenfalls ausserhalb der normativen jüdischen Gesellschaft und stand mit der hasmonäischen Regierung in Konflikt. Als ausgesprochen differenzierte Kenner der Bibel interpretierten sie deren Inhalte in eigener Weise, so dass ihre unterschiedliche Auslegung im Vergleich zum normativen Zentrum alle wichtigen Bereiche betraf: das Religionsgesetz, die Ideologien und die Theologien, den Kalender sowie ihre Lebensweise. In der Abgeschiedenheit hielten sie an ihrer Originalität, Unabhängigkeit und absoluten Überlegenheit fest. Jerusalem war für sie sündhaft und unrein.⁷⁵⁹ Die Pharisäer, die Sadduzäer, die Essener und die Gruppe um Qumran können in ihrem Bezug auf das normative Zentrum, Jerusalem und den Tempel, verglichen werden. Die Pharisäer und die Sadduzäer kooperierten mit dem politischen System, beteiligten sich an der Auseinandersetzung mit der Macht und wetteiferten um die herrschende Stellung. Sie nahmen bezüglich der politischen Ausrichtung auch Kompromisse auf sich, was Auswirkungen auf ihre Lebensweise hatte. Die Essener und die Gruppe um Qumran beteiligten sich nicht an diesen Machtkämpfen, sie vertraten eine ideelle und lebenspraktische Alternative. Sie hatten durchaus auch die Hoffnung auf eine Machtübernahme, allerdings durch alternative Methoden. Kompromisslos entwickelten sie ihre eigene Halachot, ihre eigenen Theologien, ihre eigene Lebensweise. Je weiter sich eine dieser Gruppe jedoch vom normativen Zentrum entfernte, desto grösser wurden nicht nur die Spannungen zwischen ihr und der herrschenden Mehrheit,

⁷⁵⁷ Vgl. Newman 2006, S. 81–82.

⁷⁵⁸ Vgl. Newman 2006, S. 82–98.

⁷⁵⁹ Vgl. Newman 2006, S. 99–120.

sondern ebenso die Überzeugung der abgesonderten Gruppe, den absolut richtigen Weg zu vertreten.⁷⁶⁰ Was die Gruppe um Qumran mit den Sadduzäern verband, war ihre vergleichbare Strenge in ihrem Zugang zu den Gesetzen von Moses. Die Pharisäer suchten einen flexibleren und milderen Zugang, der auf das Alltagsleben einer breiteren jüdischen Bevölkerungsschicht angewendet werden konnte.⁷⁶¹

Regev⁷⁶² zeigt auf, dass es zwischen der Gemeinschaft der Essener und jener von Qumran Verbindungen gab. Ein Blick in die Forschungsgeschichte⁷⁶³ veranschaulicht, dass diese Verbindungen zu den Essenern seit Beginn der Entdeckung der Schriften der Gemeinde von Qumran gezogen wurden. Wurden sie vorerst als identisch erklärt, warnt Regev vor dieser Gleichsetzung. Philon und Josephus berichten beide über die Essener und beschreiben deren Wirken kurz zu Beginn unserer Zeitrechnung. Die Datierung der wichtigsten Dokumente von Qumran hingegen geht 150 bis 200 Jahre weiter zurück. Es gilt also, trotz vieler Gemeinsamkeiten bezüglich des Glaubens und der Lebenspraxis, zwischen den Strömungen zu differenzieren und genauer nach ihrer Zusammengehörigkeit zu fragen. Regev kommt zum Schluss, dass die Essener, die Philon und Josephus beschreiben, ein separierter, weiterentwickelter Zweig der ursprünglichen Qumraner Gemeinde war, der grösser und erfolgreicher geworden war als seine Vorgänger.⁷⁶⁴ Obwohl Unsicherheit über die Zusammenhänge zwischen den beiden Gruppierungen bestehen, kann die Essener-Hypothese, die einen Zusammenhang zwischen den Essenern und Qumran behauptet, als überzeugender als ihr Gegenteil gelten,⁷⁶⁵ denn die Dokumente, die in Qumran gefunden wurden, sind trotz Unterschiedlichkeiten vergleichbar mit Eigenschaften, wie sie in den klassischen Quellen über die Essener berichtet werden.⁷⁶⁶ Es ist nicht davon auszugehen, dass alle Texte Qumrans essenischer Abstammung sind, sondern lediglich, dass zentrale Dokumente aus der Quelle der Essener stammen. Diese Texte der Gemeinde um Qumran wurden zudem in einer Region gefunden, die in der Zeit des Zweiten Tempels offensichtlich von Essenern besetzt gewesen war.⁷⁶⁷

⁷⁶⁰ Vgl. Newman 2006, S. 298–303.

⁷⁶¹ Vgl. VanderKam 2010, S. 155.

⁷⁶² Vgl. Regev 2010.

⁷⁶³ Vgl. Taylor 2010, S. 188–194.

⁷⁶⁴ Vgl. Regev 2010, S. 90; VanderKam 2010, S. 97–118.

⁷⁶⁵ Vgl. VanderKam 2010, S. 125.

⁷⁶⁶ Vgl. VanderKam 2010, S. 97–118.

⁷⁶⁷ Vgl. Taylor 2010, S. 194, 342–343.

Das Schriftenwerk Philons, der Höhepunkt einer langen und reichen Tradition jüdischer Exegese im Raum Alexandriens, ist die früheste der wenigen uns erhalten gebliebenen, antiken literarischen Quellen, die von den Essenern berichten,⁷⁶⁸ die mit der Gemeinde von Qumran in Verbindung gebracht werden.⁷⁶⁹ Philon scheint mehrfach und ausführlich über die Essener geschrieben zu haben, wenige Stellen davon sind uns bekannt. Seine Darstellungen über die Essener können mit entsprechenden Berichten von Josephus sowohl mit Inhalten der Schriften von Qumran selbst verglichen als auch in elementaren Aussagen in gewisse Übereinstimmung gebracht werden.⁷⁷⁰ Philon könnte über unterschiedliche Wege⁷⁷¹ von der Qumraner Gemeinde und damit von deren Lehre der endzeitlichen Kämpfe zwischen Gut und Böse Kenntnis gehabt haben.⁷⁷² Kerngedanke der Gemeinde von Qumran war, dass der irdische Mensch der Zeit in seinem gegenwärtigen Leben vom Endkampf zwischen Gut und Böse betroffen war. Das Denken und Handeln dieser Gemeinde war in aller Deutlichkeit apokalyptisch geprägt, wobei die Grundlage dieses apokalyptischen Denkens die Henoch-Tradition war.⁷⁷³

Die Apokalyptik beeinflusste zwischen dem dritten Jahrhundert v. Chr. und dem zweiten Jahrhundert n. Chr., und damit zu Lebzeiten Philons, jüdisches Denken und Leben.⁷⁷⁴ Im jüdisch-hellenistischen Milieu, in dem Philon wirkte, zirkulierten Motive unterschiedlicher apokalyptischer Ausrichtungen.⁷⁷⁵⁷⁷⁶ Die frühe jüdische Apokalyptik entwickelte sich in der hellenistischen Periode zu einem neuartigen Phänomen, das sich als charakteristische Weltsicht⁷⁷⁷ ausdrückte: Übernatürliche Wesen wie Engel und Dämonen und ihre Einflussnahme auf menschliche Angelegenheiten sowie die Erwartung eines Endgerichts für das Volk und für den Einzelnen gewannen im jüdischen Denken an Bedeutung. In der römischen Zeit schliesslich wurde apokalyptisches Gedankengut vor dem Hintergrund der Zerstörung des Zweiten Tempels neu interpretiert, bevor es im rabbinischen Denken an Bedeutung zu verlieren begann.⁷⁷⁸ Obwohl apokalyptisches Text- und Gedankengut nicht auf eine einzige traditionelle Quelle zurückzuführen ist, sondern in unterschiedlichen Strömungen

⁷⁶⁸ Vgl. Sterling 2000, S. 663; Taylor 2010.

⁷⁶⁹ Vgl. Murphy 2012, S. 198–199; Taylor 2010, S. 188–194; Collins 1998, S. 146. Zu den Funden in Qumran siehe Tov 2000.

⁷⁷⁰ Vgl. Sterling 2000, S. 664–666.

⁷⁷¹ Vgl. Leonhardt-Balzer 2009, S. 43–45.

⁷⁷² Vgl. Philonenko 1986, S. 66.

⁷⁷³ Vgl. Martinez 2003, S. 89.

⁷⁷⁴ Vgl. Murphy 2012, S. 125.

⁷⁷⁵ Vgl. Murphy 2012, S. 125–143.

⁷⁷⁶ Vgl. Collins 1998, S. 23–38.

⁷⁷⁷ Vgl. Collins 2003, S. 85–86; Collins 1998, S. 21–23, 280–281.

⁷⁷⁸ Vgl. Collins 2003.

innerhalb unterschiedlicher Kontexte zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Ausdrucksformen fand, gibt es ideologische Gemeinsamkeiten, die einzelne apokalyptische Bewegungen miteinander verbinden.⁷⁷⁹ Die Apokalyptik behandelt die Geschichte universell und dualistisch, indem sie dem irdischen Dasein eine jenseitige Wirklichkeit gegenüberstellt, wobei die Gegenwart vom Unheil und die Zukunft vom Heil geprägt ist.⁷⁸⁰ Gut und Böse sind die Gesichtspunkte, an denen die Welt und das Weltgeschehen, die im Ursprung gut waren, durch menschliches Zutun aber ins Gegenteil verkehrt worden sind, gemessen werden. Gegeben ist, dass die Wiederherstellung des Guten in dieser Zeit nicht mehr zu erhoffen ist.⁷⁸¹ Diese Weltansichten, die mit frühjüdischer Apokalyptik in Zusammenhang zu bringen sind, sind Antworten auf krisenhafte Herausforderungen der Umwelt, oft einhergehend mit der Hoffnung auf eine markante Umstrukturierung der sozialen Ordnung. Sie dienten zudem als interpretative Sinnstiftung im Rückblick auf eine schwierige historische Vergangenheit.⁷⁸²

Wenn es um Philon und sein Denken über das Ungute geht und um die Frage, inwiefern es apokalyptische Züge aufweist, ist das Buch der Wächterengel – 1. Henoch 1-36 – von besonderem Interesse. Hier finden sich Erklärungen über den Ursprung des Bösen.⁷⁸³ Die eigentliche Handlung im Buch der Wächterengel bezieht sich auf Genesis 6.1-4, die Philon wiederholt aufnimmt und interpretiert. Die Söhne Gottes verbanden sich gemäss biblischer Vorlage mit den schönen Menschentöchtern und aus dieser Verbindung entstanden die Giganten. Der Mythos aber, den das Buch der Wächterengel beschreibt, enthält ein zentrales zusätzliches Element: die Rebellion der Söhne Gottes.⁷⁸⁴ Die Schöpfung, die als solche gut ist, wird von der Revolte der Wächterengel, von zwei führenden Engeln geleitet, getroffen. Die Engel rebellieren gegen Gott, indem sie schwören, dass sie auf die Erde gehen und sich mit den Menschentöchtern einlassen würden, um für sich Nachkommen zu zeugen. Ihre Abkömmlinge, die Giganten, werden zum Ursprung von Gewalt und Zerstörung auf der Erde, was zur grossen Flut führt. Die Menschen auf der Erde werden zudem von den Engeln in besonderen Künsten unterrichtet. Sie setzen diese Kenntnisse aber zu ihrem eigenen Schaden ein. Die Aktion der Engel findet schliesslich ihre gerechte Bestrafung und es wird festgelegt, dass die Erde vom Bösen, das durch die Beziehung der Engel mit den Menschen entstanden ist, gereinigt werden

⁷⁷⁹ Vgl. Collins 1995, S. 25, 37.

⁷⁸⁰ Vgl. Hahn 1998, S. 154–157.

⁷⁸¹ Vgl. Schmid 2013, S. 84.

⁷⁸² Vgl. Collins 2003, S. 85–86; Collins 1998, S. 21-23, 280-281.

⁷⁸³ Vgl. Murphy 2012, S. 127–132.

⁷⁸⁴ Vgl. Nickelsburg, George W. E und VanderKam 2012, S. 23–31.

muss.⁷⁸⁵ Die Vereinigung der Söhne Gottes mit den Menschentöchtern ist im Buch der Wächter von Sünde belastet, weil sie die göttlich gesetzte Grenze überschreitet, die Wächterengel gegen Gottes Willen Offenbarungen vermitteln und die Giganten gewalttätig sind. Die Engel werden nicht von Beginn an als böse bezeichnet, erst in einem späterem Abschnitt werden sie durch die Folgen ihre Revolte zum Grund für die menschliche Sünde. Die Giganten werden zu bösen Geistern auf der Erde.⁷⁸⁶ Durch diese Aspekte der Henoch-Literatur wurde die Vorstellung von bösen Geistern in das Judentum des Zweiten Tempels eingeführt, und auf dieser Grundlage begann sich eine Dämonologie zu etablieren. Nun gab es die Möglichkeit, unguuten engelhaften Kräften zerstörerische Absichten zuzuschreiben, die sowohl auf den einzelnen Menschen wie auch auf die gesamte Menschheit einwirken konnten. Bei der Behandlung des Mythos der Giganten ging es einerseits um das Anliegen, das Problem des Bösen und des menschlichen Leidens zu erklären.⁷⁸⁷ Andererseits wurde damit, vor dem Hintergrund der gegebenen historischen Umstände, die Notwendigkeit der Treue zum jüdischen Gott offensichtlich gemacht.⁷⁸⁸ Was Philon angeht, zeigt der Vergleich zwischen seinen Werken und der Wächterengeltradition, dass er mit hoher Wahrscheinlichkeit um die Tradition des 1. Henoch wusste. Der grundlegende Unterschied zwischen seinen Gedanken und den Ideologien, die aus der Henoch-Tradition hervorgehen, ist der Stellenwert menschlicher moralischer Verantwortung. Während die Henoch-Tradition die Verantwortung für das Böse der Einwirkung eigenständiger und von aussen kommender Kräfte zuschreibt, die als böse Geister auf den Menschen Einfluss nehmen, legt Philon diese in die Hände des einzelnen Menschen. Es sind die Kräfte seiner Seele, die den Menschen zum moralisch Bösen verleiten.⁷⁸⁹ Philon interpretiert wie erwähnt die Passage in Genesis 6.1-4, indem er im Mythos der Giganten drei Stufen des Menschseins sieht: die Stufe des erdgeborenen Menschen, die Stufe des himmlischen Menschen und die Stufe des göttlichen Menschen. Das Fortschreiten von der niedrigsten zur höchsten Stufe ist gemäss Philon möglich und so ermutigt er seine Leser, diesen Weg der seelischen Perfektion zu gehen. Die gewöhnliche menschliche Seele soll sich am Beispiel des Moses und des Abraham orientieren. Philon vermeidet es demzufolge, den biblischen Giganten ein eigenständiges spirituelles Leben zuzusprechen, wie dies die qumranische Lehre der zwei Geister bzw. die Henoch-Tradition tut. Für Philon stehen die Giganten symbolisch für die Lüste des menschlichen Körpers, die das Laster und somit

⁷⁸⁵ Vgl. Wright 2005, S. 16–19.

⁷⁸⁶ Vgl. Collins 1997, S. 289–291.

⁷⁸⁷ Vgl. Wright 2005, S. 220–225.

⁷⁸⁸ Vgl. Stuckenbruck 2014.

⁷⁸⁹ Vgl. Wright 2005, S. 215–219.

Zerstörung mit sich bringen. Was in der Henoch-Tradition die bösen Geister bewirken, verursachen bei Philon die Leidenschaften. Sie bringen den Menschen dazu, sich von Gott und dessen Gesetz zu entfernen. Die menschliche Existenz nahm gemäss Philon ihren Anfang in der Vollkommenheit, verlief sich aber in die Unvollkommenheit. Die Rückkehr ist das ethische Ziel des Menschen, der Weg dorthin führt über das Studium der klärenden Philosophie und die Befolgung des jüdischen Gesetzes. Sie bringen der Seele Reinigung. Philon deklariert nicht wie das qumranische Material, dass der Mensch Opfer äusserer böser Kräfte ist, vor denen er einzig durch Gottes Eingreifen gerettet werden kann, wenn der Höchste am letzten Tag des Endgerichtes das Böse endgültig zerstören wird. Die philonische Version der Giganten charakterisiert den Menschen in seinem Handeln als verantwortungsvolles, mit Freiheit ausgestattetes Wesen, das die Überwindung des Bösen im Sinne der Befolgung göttlicher Gesetze zur Aufgabe hat.⁷⁹⁰

Dem Buch der Wächterengel und der apokalyptischen Lehre der endzeitlichen Scheidung der Geister, von denen die Schriften der Gemeinde Qumrans ebenfalls Zeugnis geben,⁷⁹¹ ist gemeinsam, dass das Böse einer übernatürlichen und eigenständigen Quelle zugeschrieben wird.⁷⁹² Das ethische Denken dieser Gemeinde war ausgesprochen dualistisch geprägt.⁷⁹³ Der Dualismus wurde zur Erklärung der Ambivalenz der menschlichen Natur und seiner Rolle innerhalb des Universums sowie zur Darstellung der Beziehung des Menschen zu Gott herangezogen.⁷⁹⁴ Es handelt sich nicht um einen radikalen Dualismus im Sinne einer Gegenüberstellung von Gut und Böse als eigenständige Gegenpole, die für die Schaffung der Welt und des Menschen verantwortlich sind. Vielmehr finden wir in den Schriften von Qumran unterschiedliche bzw. abgeschwächte Formen des Dualismus,⁷⁹⁵ wobei Transzendenz und Autorität Gottes nicht in Frage gestellt werden. Der Dualismus kommt erst unterhalb dieser absoluten Ebene, die den jüdischen Monotheismus sicherstellt, zum Tragen. Die ethische Dimension des Dualismus steht dabei im Vordergrund.⁷⁹⁶ In der sogenannten Sektenregel,⁷⁹⁷ die eine Abhandlung über die zwei Geister enthält,⁷⁹⁸ kommt die antagonistische Sicht auf den

⁷⁹⁰ Vgl. Wright 2005, S. 215–219.

⁷⁹¹ Vgl. Gemeinderegel 3.18-19, 4.15-16, 4.2, 4.23. Darin zeigen sich Einflüsse eines iranischen Dualismus vgl. Philonenko 1986, S. 65.

⁷⁹² Vgl. Collins 1997, S. 297–298; Wright 2005, S. 222.

⁷⁹³ Vgl. Knibb 2010, S. 403; Xeravits 2010.

⁷⁹⁴ Vgl. Duhaime 2000, S. 219–220.

⁷⁹⁵ Vgl. Frey 1997.

⁷⁹⁶ Vgl. Duhaime 2000, S. 215–217 dazu 1QS IV,1-14.

⁷⁹⁷ Vgl. Berger 2011, S. 86–93.

⁷⁹⁸ Die zentralen Stellen sind 1QS III,13-IV,26. Zum hebräischen Text, zur deutschen bzw. englischen Übersetzung vgl. Maier 1995, S. 173–177; García Martínez und Tigchelaar 1997, S. 74–79.

Kosmos und den Menschen deutlich zum Ausdruck. Gott hat Geister des Licht und der Finsternis erschaffen, auf ihnen gründet er jegliches Werk.⁷⁹⁹ Er hat den Menschen zur Beherrschung der Welt erschaffen und gab ihm zwei Geister: Es sind die Geister der Wahrheit und des Unrechts.⁸⁰⁰ Gott hat demnach den menschlichen Raum als ein Feld des Streits zwischen zwei Kräften geschaffen, die um die Überhand ringen: die Kraft des Guten und die Kraft des Bösen,⁸⁰¹ die einerseits, kosmologisch betrachtet, als Wirkungskräfte Einfluss nehmen und andererseits, anthropologisch gedeutet, zur menschlichen Disposition gehören.⁸⁰² Jedem Menschen gab Gott den Geist der Wahrheit und den Geist der Falschheit. Obwohl es jedoch zur menschlichen Bestimmung der Herrschaft über die Erde gehört, sich bei der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen für das Gute zu entscheiden, wendet sich der zwischen diesen beiden Welten stehende Erdenbürger von Gott ab, was unentschuldig ist.⁸⁰³ Der Einzelne wie das Kollektiv ist von dieser Zweiheit betroffen. Die Sektenregel spricht von der Zerrissenheit der Menschheit, die sich in das Lager der vom Prinzen des Lichts geführten Menschen und in das Lager der vom Engel der Finsternis regierten Menge aufteilt.⁸⁰⁴ In gleicher Weise ist die himmlische Bevölkerung gespalten. Hier stehen die Gott Dienenden den Anhängern des Belial, des Satans, gegenüber.⁸⁰⁵ Gott hat alles, sogar Belial, geschaffen. Dieser wendet sich gegen Gott, Gott jedoch wird als Richter ewig siegen und am Ende der Zeit das Böse endgültig zerstören. Der gute Mensch wird sich vom Bösen lösen und am göttlichen Wissen Anteil nehmen.⁸⁰⁶ Der gewaltsame Kampf zwischen Gut und Böse wird in den Schriften von Qumran mittels traditioneller Symbolik von Licht und Finsternis veranschaulicht. Licht und Finsternis als Symbole erleichtern in ihrer vereinheitlichten Verwendung die Erklärung von Gut und Böse innerhalb einer bestimmten Zeitspanne, unter verschiedenen Nationen, Religionen und Kulturen.⁸⁰⁷

Regev findet Einflüsse qumranischen Gedankenguts auf das Schriftenwerk von Philon. Zudem sind Spuren pharisäischer sowie sadduzäischer Halacha festzustellen. Diese Tatsache führt Regev dazu, Philon eines „halakhic eclecticism“⁸⁰⁸ zu bezichtigen. Obwohl Philon weder die

⁷⁹⁹ Vgl. IQS IV,25, Übersetzung in Maier 1995, S. 174.

⁸⁰⁰ Vgl. IQS III,17-19, Übersetzung in Maier 1995, S. 173–174.

⁸⁰¹ Vgl. Dimant 2013, S. 341.

⁸⁰² Vgl. Popovic 2010, S. 153.

⁸⁰³ Vgl. Huppenbauer 1959, S. 98–103.

⁸⁰⁴ Vgl. Duhaime 2000, S. 216; Dimant 2013, S. 103.

⁸⁰⁵ Vgl. Osten-Sacken, Peter von der 1969.

⁸⁰⁶ Vgl. Duhaime 2000, S. 216; Huppenbauer 1959, S. 95–98.

⁸⁰⁷ Vgl. Nitzan 2004.

⁸⁰⁸ Vgl. Regev 2011, S. 52.

Pharisäer noch die Sadduzäer explizit erwähnt bzw. mit Ausnahme der Essener auf keine spezifische, religiöse jüdische Schule ausserhalb Ägyptens verweist, folgt er also nicht ausschliesslich einer der rivalisierenden Schulen in ihrer Interpretation der Gesetze: Möglicherweise war es zur Zeit Philons üblich, eine Mixtur halachischer Meinungen zu vertreten: „It therefore seems that halakhic eclecticism was a phenomenon characteristic of Judaism in the first century CE.“⁸⁰⁹ Philon konnte es sich wohl erlauben, sich mit keiner dieser Schulen zu identifizieren und seinen eigenen halachischen Präferenzen nachzugehen, ohne soziale Einschränkungen zu erfahren.⁸¹⁰ Auf welchen Wegen qumranische Halacha zu Philon gelangte, konnte bislang aber nicht restlos geklärt werden.⁸¹¹ Genauso ist die Frage offen, ob Philon sein Wissen über die Essener aus erster Hand, durch primäre Schriften oder durch persönlichen Kontakt erlangt hatte oder ob er sich auf jüdisch-hellenistische Sekundärquellen stützte.⁸¹² Als erster uns bekannter Autor, der über die Essener geschrieben hat⁸¹³ und als Zeitgenosse der Essener benutzte Philon diese jüdische Gruppierung, um das Judentum zu preisen. Sie waren für ihn keineswegs unscheinbar und am Rande der jüdischen Gesellschaft stehend, sondern verkörperten das Gegenteil – sie waren das Paradebeispiel der religiös exzellenten Juden, anhand dessen man die ausserordentliche Natur der jüdischen Religion präsentieren konnte, um bei einer philosophisch geschulten Leserschaft Anerkennung zu gewinnen. Die Essener konnten, in griechisch-römischen Begriffen gesprochen, als besonderer Typus einer philosophischen Schule betrachtet werden, obwohl sie in Wirklichkeit inmitten eines biblischen gesetzlichen Systems zu funktionieren hatten. Für Philon sind die Essener Vorbilder für alle Juden, wahrhaft fromm und gut, hart arbeitend und moralisch; sie beweisen das Gesetz von Moses als bestes Beispiel, das Philon kennt.⁸¹⁴ Philon beschreibt die Essener in engem Zusammenhang mit einer anderen Gruppe frommer Menschen, den Therapeuten.⁸¹⁵ Beide Gruppierungen bieten für ihn die Möglichkeit der Idealisierung von zwei Lebensweisen, die zusammengehören: die theoretische und die praktische Lebensform. Gleichsam wie in der klassischen Philosophie das der Theorie gewidmete – die Anschauung des Göttlichen – und das dem Praktischen zugewandte Leben – die aktive Pflege des Göttlichen – eine Einheit bilden, lässt Philon die Therapeuten das kontemplative Leben, die Essener das tätige Leben

⁸⁰⁹ Vgl. Regev 2011, S. 53.

⁸¹⁰ Vgl. Regev 2011, S. 52–56.

⁸¹¹ Vgl. Regev 2011, S. 63.

⁸¹² Vgl. Sterling 2000; Collins 1998, S. 146; Taylor 2010, S. 176.

⁸¹³ Vgl. Taylor 2012, S. 22.

⁸¹⁴ Vgl. Taylor 2012, S. 22–23, 195–196; Taylor 2010, S. 174–177.

⁸¹⁵ Vgl. Philo cont. 1.; VanderKam 2010, S. 182.

darstellen.⁸¹⁶ Möglicherweise sind die Therapeuten aber nicht wie die Essener mit der Gruppe um Qumran zu verbinden. Es könnte sich bei ihnen um eine mystisch ausgerichtete, asketische Gruppe handeln, die Teil der exegetischen und sich der Allegorie verpflichtenden Schule war, wie sie in Alexandrien im ersten Jahrhundert n.Chr. vorzufinden war.⁸¹⁷ Charakteristisch für die Therapeuten ist ihre besonders strenge Anwendung der Allegorie.⁸¹⁸ Vielleicht waren sie aber auch eine ägyptische Gruppe der Essener Sekte.⁸¹⁹ Philon lobt über alles⁸²⁰ die Lebensweise der Essener, die sich auf die Idee stützt, dass die ursprünglich gute Ordnung in Unordnung geraten ist⁸²¹. Aus seiner Sicht sind sie der Gegensatz zu den Reichen, Wohlangesehenen und der auf Genuss bedachten weltlichen Menschenmasse.⁸²² Sie setzen den Dienst für Gott an erste Stelle,⁸²³ richten sich ganz auf die moralische Dimension der Philosophie aus,⁸²⁴ verfolgen strikt das von Gott geschaffene Gute und vermeiden das Böse.⁸²⁵ Philons Sicht auf die Essener ist idealisiert, zieht er sie doch zur Untermauerung seiner Theorie des guten bzw. freien Menschen heran.⁸²⁶ Obwohl sich Philon durch seinen kulturellen Kontext stark von der Lebensweise der Essener unterscheidet, präsentiert er die Essener, wie auch die Therapeuten, als die idealen religiös-philosophischen Menschenverbände.⁸²⁷ Die Lebensweise dieser Männer verkörpert für Philon das vollkommene und glückliche Leben.⁸²⁸

Vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel ausgeführten Themen ist zum Schluss die Frage aufzuwerfen, inwiefern davon ausgegangen werden kann, dass die antike jüdische Geisteswelt zu Lebzeiten Philons gespalten war, wie aufgrund der Thesen von Doron Mendelson und Arye Edrei geschlossen werden könnte. Die beiden Autoren gehen in ihrem Buch *Zweierlei Diaspora; Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt* davon aus, dass die antike jüdische Diaspora des Ostens und die antike jüdische Diaspora des Westens geistesgeschichtlich weitgehend getrennt waren. Aufgrund markanter Unterschiede, die durch die Sprachen – Hebräisch und Aramäisch auf der einen Seite und Griechisch auf der anderen Seite – und die damit verbundenen kulturellen Ungleichheiten erzeugt worden waren, entstanden in den beiden

⁸¹⁶ Vgl. Bergmeier 2013, S. 145–151.

⁸¹⁷ Vgl. Taylor 2012, S. 47.

⁸¹⁸ Vgl. Taylor 2003, S. 342.

⁸¹⁹ Vgl. Sterling 2000, S. 668.

⁸²⁰ Vgl. Philo prob. 91.

⁸²¹ Vgl. Philo prob. 79.

⁸²² Vgl. Philo prob. 72.

⁸²³ Vgl. Philo prob. 80.

⁸²⁴ Vgl. Philo prob. 80.

⁸²⁵ Vgl. Philo prob. 83–84.

⁸²⁶ Vgl. Royse 2009, S. 55–56.

⁸²⁷ Vgl. Sterling 2000, S. 668ff.

⁸²⁸ Vgl. Philo prob. 84, 91.

jüdischen Diaspora andersartige normative Systeme. Die Normensysteme hätten sich insbesondere nach der Zerstörung des Tempels auseinander bewegt. Die beiden Autoren sprechen in Bezug auf die rabbinische Zeit von „zwei Arten von Judentum“.⁸²⁹ Aber auch schon in der Zeit zuvor, als Jerusalem und das Land Israel noch eine verbindende Rolle in der jüdischen Welt gespielt hatten, hätte ein normativer Unterschied zwischen Ost und West bestanden.⁸³⁰ Was Philon im Besonderen angeht, schreiben die beiden Autoren, dass er sich stark auf die Septuaginta und nicht auf die hebräische Bibel bezog. Dass er auf rabbinisches Recht zurückgriff, bezweifeln sie. Sie sehen die Tatsache, dass Philon auf Griechisch schrieb, als Beleg dafür, dass er fern der rabbinischen Welt stand, deren sprachliche Inhalte und Texte mündlich und auf Hebräisch oder Aramäisch verfasst bewahrt wurden. Philon sei mit der palästinischen Agenda vertraut gewesen, so die Autoren, kannte aber die Halacha nicht, was die These verstärkt, dass die frühe palästinische Halacha keinen Eingang in das ägyptische hellenistische Judentum gefunden hatte. Auch die Rabbinen machten in umgekehrter Weise keinen Gebrauch von Philons Schriften. Er galt für sie nicht als Teil ihrer Bewegung. Die aggadischen Spuren bei Philon weisen ihrer Ansicht nach trotzdem darauf hin, dass rabbinische Einflüsse auf die an das Land Israel angrenzende griechische Diaspora stattfanden.⁸³¹ Fazit für die Autoren: „Alles in allem war Philon ein Opfer der Sprachbarriere.“⁸³² Der jüdische Nationalismus in der Periode des Zweiten Tempels, so die Autoren, hätte sich auf die eigene Sprache, auf das Hebräische, gestützt. Der Prozess der Auseinanderentwicklung von Ost und West sei mit dem Niedergang des Nationalismus bei den Juden des Westens zusammengefallen, die kein Hebräisch sprachen. Diese Spaltung habe ein Bewusstsein der Verschiedenheit hervorgerufen und habe zur Loslösung von den Juden im Osten geführt.⁸³³ Mit Blick auf das oben in diesem Kapitel Dargelegte – auf den gedanklichen jüdisch-hellenistischen Kontext, innerhalb dem Philon sich bewegte – kann gesagt werden: Dass sich Philon auf die Septuaginta bezog, ist nicht unbedingt ein Hinweis darauf, dass er mit Palästina keinerlei Austausch pflegte. Es bestanden grundsätzlich Beziehungen zwischen Palästina und der Diaspora.⁸³⁴ Philon scheint als integrierter Jude am alexandrinischen Leben teilgenommen zu haben. Wir wissen aber auch, dass er mit Jerusalem, mindestens im Zusammenhang mit einer Wallfahrt, in Kontakt stand. Es scheint, dass sich Philon nicht in erster Linie die Aufgabe gesetzt hatte,

⁸²⁹ Vgl. Mendels und Edrei 2010, S. 40.

⁸³⁰ Vgl. Mendels und Edrei 2010, S. 9–60.

⁸³¹ Vgl. Mendels und Edrei 2010, S. 62–63.

⁸³² Vgl. Mendels und Edrei 2010, S. 63.

⁸³³ Vgl. Mendels und Edrei 2010, S. 61.

⁸³⁴ Vgl. Termini 2009, S. 95–96.

Korrespondenz mit dem palästinischen Judentum zu führen und damit jüdisches Gedankengut weiterzuentwickeln, obwohl sogar gewisse Aspekte rabbinischen Gedankenguts in seinen Werken festzustellen sind.⁸³⁵ Vielmehr fokussierte sich Philon auf seine eigenen Adressatenkreise. Wenn zwischen philonischem Gedankengut und der geistesgeschichtlichen Entwicklung des westlichen Heimatlandes eine Differenz festzustellen ist, dann aufgrund der Tatsache, dass sich Philon für andere Aufgaben verantwortlich sah. Auf hellenistischer Grundlage wollte er seine Botschaft des Judentums vermitteln, und dazu integrierte er sich in die vorherrschende römisch-hellenistische Gesellschaft, ohne sich zu assimilieren. Er wollte seinen Reden mit dieser Art der Annäherung an die aktuellen politischen Verhältnisse der alexandrinischen Diaspora Wirksamkeit verleihen. Sein Vorhaben war es, die Heiligkeit der Offenbarung, die ursprünglich einzig den Juden in ihrer Sprache zugänglich war, einem weiteren jüdischen und paganen Publikum zugänglich zu machen.⁸³⁶ Nicht als Konkurrent sieht sich Philon den westlichen Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft gegenübergestellt, sondern als Mitstreiter, im übergreifenden Anliegen, die dem Jüdischen zugrunde liegende universelle Wahrheit weltumspannend offenbar zu machen. Philon betont, dass er die unwandelbare Wahrheit und Philosophie – das mosaische Wort – vertritt. Gesamthaft orientiert er sich an der einen Tugend,⁸³⁷ an der asketischen und mystischen Ethik, an der nackten Philosophie, deren erster Vertreter Moses, der Gesetzgeber der Juden, ist.⁸³⁸ Dennoch lässt er Moses bei den Griechen lernen. Auch er befindet sich offensichtlich in einem Prozess stetiger Anpassung der eigenen Identität, die vermittelnden Strategien zwischen Verweigerung und Übernahme des Fremden voraussetzt. Nur diese Strategie konnte bewirken, dass sein Volk in der Diaspora als ethnische Minderheit Bestand haben konnte.⁸³⁹

⁸³⁵ Vgl. Winston 2009.

⁸³⁶ Vgl. Philo Mos. II 26.

⁸³⁷ Vgl. Philo Mos. II 7.

⁸³⁸ Vgl. Philo prob. 43.

⁸³⁹ Vgl. Barclay 2002; Collins 2005; Regev 2011, S. 53; Termini 2009, S. 95–96.

9. Philonische Konzeptionen des Bösen: Kennzeichnende Merkmale

9.1. Philonische Ethik

9.1.1. Vom Sinn des Unguten und vom Zweck des Leidens

Philonische Theologie ist monistisch: Gott ist das erste, einzige und absolut gute Prinzip. Philonische Kosmologie, Anthropologie und Ethik hingegen sind dualistisch: Geist und Materie, aufgrund derer der sinnlich wahrnehmbare Kosmos zustande kam, sind Gegensätze, die sich ausschliessen. Unvereinbare Gegensätzlichkeit prägt jeden Teil des Schöpfungswerks und damit auch den Menschen. Als Abbild Gottes gleicht er dem Göttlichen und verfügt über die Kraft, das Gute zu bewirken. Seine irdische Natur ist sterblich, von Unvollkommenheit gezeichnet und mit der Neigung zum moralisch unguten Tun ausgestattet. Als vernünftiges Geschöpf kann er Einsicht in das Wesen des Guten und des Bösen nehmen. Der Mensch hat moralische Freiheit. Als Abkömmling des Guten steht er vor Gott in der Verantwortung, die Tugend zu leben.⁸⁴⁰

Dem kosmologischen, anthropologischen und ethischen Dualismus entspricht der Prozess menschlicher Entwicklung, wie Philon sie aufzeichnet. Menschliche Lebensführung bewegt sich innerhalb der zwei Pole des moralisch Guten und Bösen. Mit dem Zeitpunkt der Geburt beginnt für den Menschen aufgrund seiner dualistischen Wesensart die Auseinandersetzung mit dem moralisch Bösen.⁸⁴¹ Seine lebenslange Herausforderung ist es, im Wissen um das Gute und das Böse das Bessere zu wählen und sich vom Gegenteil fernzuhalten.⁸⁴² Kraft der Vernunft liegt es also in den Händen des einzelnen Menschen, moralisch Ungutes zu unterlassen.⁸⁴³ Menschliche Verfehlung ist nicht entschuldbar. Als letzte Instanz über Gut und Böse richtet Gott, und kraft seiner Mächte bestraft er jene Seele, die es versäumt, das Gute über das Böse zu setzen. Gemäss Philon ist Strafe als solche nichts Schädliches, sondern die durch widernatürliches Verhalten hervorgerufene Konsequenz. Sie bewirkt die Wiederherstellung des Guten.⁸⁴⁴

Willensfreiheit und Willensstärke bezieht sich bei Philon im Besonderen auf den immateriellen Bereich: auf das Erkennen von Wahrheit und Falschheit und auf die Unterscheidung zwischen

⁸⁴⁰ Vgl. Baudry 2000, S. 122.; Buch-Hansen 2010, S. 112–134; Leaman 1995, S. 33–47; Mendelson 1997, S. 113; Winston 2001, S. 135–150.

⁸⁴¹ Vgl. Philo sacr. 15, 111; Philo praem. 63.

⁸⁴² Vgl. Philo Deus 49; Philo sacr. 48; Philo somn. I 151; Philo LA III 37.

⁸⁴³ Vgl. Philo Deus 45–50.

⁸⁴⁴ Vgl. Philo conf. 171.

Realität und Illusion. Philons grösstes Anliegen ist die Reinigung und Vervollkommenheit der Seele. Der Mensch hat sich auf die seelische Wirklichkeit auszurichten, denn der Geist ist die wahre Realität. Philon sieht den letztendlichen Sinn menschlichen Lebens im Streben nach Glückseligkeit, also in der tugendhaften Nachahmung der Natur Gottes. Hinwendung zu und Hingabe an Gott und Befreiung vom Schlechten, das zur Welt gehört, ist das Ziel.⁸⁴⁵ Die kraftvollste aller Seelenregungen – die intellektuelle Liebe zu Gott – tritt bei dieser Ausrichtung über alle anderen Stimmungen und beseitigt und ersetzt sie. Dem Weisen wird die Spitze menschlicher Annäherung an Gott zuteil, die Rückkehr der Seele zum göttlichen Ursprung. Die Seele erfährt dabei eine der Welt unbekannte Daseinsform, die mystische Vereinigung mit Gott.⁸⁴⁶ Gemäss Philon gelangt Moses am Ende seines Lebens in den Zustand, der dieser Vergottung nahe kommt und Einsicht in Gottes Pläne verspricht.

Χρόνοις δ' ὕστερον, ἐπειδὴ τὴν ἐνθὲνδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον, τότε δὴ κατασχεθεὶς οὐκέτι συλλήβδην ἀθρόω παντὶ τῷ ἔθνει θεσπίζειν ἔοικεν ἀλλὰ καὶ κατὰ μέρος ἐκάστη φυλῇ τὰ μέλλοντα γενέσθαι καὶ αὖθις ἀποβησόμενα· ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἢ τῶν προγεγονότων τελείωσις.⁸⁴⁷

Einige Zeit später, als er die Übersiedlung in den Himmel antreten und nach dem Scheiden aus dem sterblichen Leben zur Unsterblichkeit gelangen sollte, berufen vom Vater, der ihn in seiner Zweiheit von Leib und Seele in ein Einheitswesen umwandeln und ihn ganz und gar in einen sonnigen Geist umgestalten wollte, da wurde er von göttlichem Geiste ergriffen, scheint aber nicht länger dem ganzen versammelten Volk umfassend weissagt zu haben, sondern prophezeite jedem Stamm gesondert die Zukunft und was sich wieder ereignen wird (Dtn 33). Davon ist ein Teil bereits eingetroffen, der andere wird noch erwartet, denn Zuversicht für die Zukunft bietet die Erfüllung in der Vergangenheit.

⁸⁴⁵ Vgl. Philo fug. 62-63.

⁸⁴⁶ Vgl. Botica 2011, S. 315–317; Cohen 1995, S. 86–105; Klawans 2000, S. 64–65; Schäfer 2011, S. 477–478; Wilson 2011; Winston 2008, S. 212–213.

⁸⁴⁷ Vgl. Philo Mos. II 288.

Einzig aus eigener Kraft kann der Mensch den Aufstieg zum Guten nicht meistern. Gott ist der notwendige Begleiter und Beschützer der um die Tugendhaftigkeit ringenden Seele.⁸⁴⁸ Mittels seines schöpferischen Logos steht er ihr zur Seite: Wenn die Seele das Schöpfungswerk betrachtet, findet sie in ihm die Spuren des Schöpfers selbst und damit den Weg zurück zur Quelle allen Lebens. Philon zeichnet unterschiedliche Wege der geistigen Vervollkommnung.⁸⁴⁹ Besitzt der Mensch angeborene Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit, ist er bereits von Natur aus mit Vollkommenheit gesegnet. Hat er noch Belehrung durch klärendes Wissen nötig, findet er den Weg zum Guten durch philosophische Studien und intellektuelles Lernen. Ist er sogar noch auf Übung angewiesen, führt sein Weg zum Besseren über die mühevollen Auseinandersetzungen mit dem weltlichen Leben. Diese drei Möglichkeiten der Vervollkommnung greifen gemäss der philonischen Lehre von der Entwicklung der Seele ineinander. Es sind Stufen, die einander bedingen. Offensichtlich ist, dass Philon damit zwischen moralisch höheren und minderen Wegen der Perfektion unterscheidet und diese idealtypischen Menschenklassen zuordnet. Der edelste Pfad seelischer Vervollkommnung wird nur wenigen als Geschenk Gottes oder als Belohnung exzellenter Bemühungen offenbart. Er umfasst die Philosophie als ausgezeichnetste Form biblischen Wissens, die totale Leidenschaftslosigkeit sowie die Einsicht in das Naturgesetz und gipfelt in der direkten, mystischen Erfahrung Gottes. Der zweitbeste Weg ist auf eine weit grössere Zahl von Menschen zugeschnitten: Sie suchen Gott in erster Linie in seiner Schöpfung, bemühen sich um die Zähmung der Leidenschaften, begnügen sich mit einem einfacheren Verständnis der Schrift und üben sich in der konkreten Befolgung der mosaischen Gesetze. Der Mensch macht Fortschritte auf diesem Weg. Wirkliche Gottesnähe zu erfahren, ist ihm jedoch noch nicht möglich. Auf dem schlechtesten Weg befinden sich jene Menschen, die ihre Augen bislang überhaupt nicht auf Gott ausgerichtet haben und im Bösen verstrickt bleiben. Mit seiner Ethik fordert Philon vom Menschen im Grunde genommen zweierlei: Der Mensch muss der Welt entfliehen und über sie hinausgehen, um Gotteserkenntnis und Gottesnähe zu erreichen. Er muss sich aber auch der Welt zuwenden, um in ihr den Schöpfer zu erkennen und sich mit ihm zu verbinden. Philon verbindet somit Transzendenz und Immanenz.⁸⁵⁰

Nach diesem einführenden Einblick in die Grundausrichtung der philonischen Ethik ist nun nach dem Sinn des Unguten im Hinblick auf das Endziel menschlicher Entwicklung – auf die

⁸⁴⁸ Vgl. Philo somn. I 179.

⁸⁴⁹ Vgl. Philo Abr. 52-55.

⁸⁵⁰ Vgl. Anderson 2011, S. 166–184; Calabi 2008, S. 155–184.

Vervollkommnung der Seele – zu fragen. Der Zweck des Unguten, die Erfahrung des Leidens, drängt die Seele zum Guten, so eine erste Antwort, die im Folgenden näher auszuführen ist.

Das Gute bewirkt gemäss philonischer Ethik die reinigende Aufwärtsbewegung der Seele, indem es anziehend wirkt. Die menschliche Seele ist im Grunde dazu geboren, den Weg zu ihrem eigenen Ursprung und Kern – zum göttlich Guten – zu finden. Sie sehnt sich nach Gotteserkenntnis und Glück. Die schmerzvollen Auswirkungen des Unguten auf diesem Weg der Entwicklung sind notwendig, da sie den heilvollen Prozess der Hinwendung zum Guten bewirken. Leiden fordert die Seele heraus, vom Unvollkommenen Abstand zu nehmen. Philon entwirft damit eine Ethik, die den Sinn des Leidens hervorhebt. In der Welt der Gegensätze, die er zeichnet, hat das Ungute in all seinen Variationen eine Berechtigung.⁸⁵¹ Die Sintflut und die Zerstörung von Sodom und Gomorra beispielsweise sind zur Warnung vor der Übertretung der göttlichen Gesetze gegeben. Sie sind ein Aufruf zur Befolgung der mosaischen Gesetze.⁸⁵² Der Mensch wurde, so betont Philon, zu Beginn der Schöpfung mit der Möglichkeit der Tugendhaftigkeit ausgestattet.⁸⁵³ Zieht er die Untugend vor, erwirkt er göttliche Bestrafung. Die gesamte verdorbene Menschheit wurde durch die Sintflut umfassend gereinigt. Mit dieser drakonischen Strafe stellte Gott den anfänglich harmonischen Zustand der Welt wieder her und schenkte der Menschheit mit der Rettung von Noah und seiner Familie zum zweiten Mal einen vollkommenen Anfang.⁸⁵⁴ Der Mensch sollte nun, wie zu Beginn der Schöpfung, gesetzestreu leben. Gesetzestreue bedeutet gemäss Philon die Befolgung der jüdischen Gesetze.

Die philonische Ethik gründet auf dem kosmologischen Gedanken, dass die weltliche Gesetzmässigkeit und Ordnung von Gottes universaler Vorsehung beherrscht werden. Göttliche Voraussicht ist eine Art Gesetz. Sie gibt der materiellen Welt die göttliche Gesetzgebung vor. Die sinnliche Welt ist ein Abbild der geistigen Welt, die geistige Welt wiederum ist das Urbild der sinnlichen Welt. Die Vorsehung ist also das Strukturprinzip, das die geistige und die materielle Welt durch Ähnlichkeit miteinander verbindet. Da Philon die geistige Welt mit der Vernunft Gottes gleichsetzt, ist die materielle Welt – und mit ihr der Mensch – das Abbild der Vernunft Gottes.⁸⁵⁵ Das Schlechte existiert folglich aus Notwendigkeit, denn dem Unguten im Gesamtzusammenhang des guten Schöpfungswerks einen Sinn abzusprechen, würde bedeuten, die göttliche Vorsehung in ihrer absoluten Güte zu verneinen. Das Ungute erfüllt seinen Zweck,

⁸⁵¹ Vgl. Philo ebr. 186-187.

⁸⁵² Vgl. Philo Mos. II 52-65.

⁸⁵³ Vgl. Philo opif. 170.

⁸⁵⁴ Vgl. Philo Mos. II 65.

⁸⁵⁵ Vgl. Philo opif. 16, 24.

indem es der Sicherung bzw. der Wiederherstellung des guten Zustandes der göttlichen Schöpfung dient. Dieser gute Zustand ist aber dem absolut Guten und ersten Prinzip – dem transzendenten Gott – nachgeordnet und damit handelt es sich um eine Güte zweiter Priorität, die sich auf den geschaffenen Kosmos beschränkt. Gottes vermittelnde Vorsehung hat für den Bereich der körperlichen Welt vorgesehen, dass sich Gegensätze dialektisch die Waage halten. Tugendhaftigkeit besteht demnach im Ausgleich von Gegensätzlichkeit, weshalb Philon dafür plädiert, die unvermeidlichen Beschwerden und Übel zu ertragen, ohne die Vorsehung zu tadeln. Er empfiehlt, das Schmerzliche und Ungute nicht zu beklagen, sondern dankbar zu begrüßen, im Wissen darum, dass das Bessere dem Schlechteren etwas gibt. Die allgemeine Vorsehung ist die Ursache von allem, und Gott sorgt somit für alle menschlichen Verhältnisse. Der Gerechte weiss, dass nichts sein Eigentum ist und dass ihm nichts genommen werden kann. Frei von Leidenschaft und wirren Gefühlslagen nimmt er ungemütliche Situation an und benutzt sie, um sich in seiner Tugendhaftigkeit und inneren Ausgeglichenheit zu bewähren. Er weiss, dass die Vorsehung weiser ist als er selbst und, tadellos in ihrer Funktion, das Beste zum Wohle des Gesamten bewerkstelligt. Sie verhindert grossen Schaden und beseitigt alles, was Ungerechtigkeit erzeugt. Dank ihr verringern sich die Vergehen der Gottlosen und sie schützt vor den weitreichenden Folgen seelischer Krankheiten. Nimmt die Vorsehung also scheinbar etwas weg, bewirkt sie in Wahrheit, dass die Schöpfung ihre ausgewogene Ordnung wiederfindet. Der Mensch hat keine definitive Einsicht in das, was Ordnung, Heil und Gerechtigkeit im Plan Gottes ausmachen. Der Weise erträgt stoisch Unglücksfälle, die durch die Natur hereinbrechen und auch ihn treffen, da er sich der verborgenen Vollkommenheit göttlicher Vorsehung bewusst ist. Seine Seele ist unversehrt und kennt kein wahres Unglück, selbst wenn alles verloren ist. Niemals klagt er die Vorsehung an, denn niemals hat er von ihr wirkliches Leid erfahren. Auch wenn die Übrigen von Übeln reden, hält der Weise niemals etwas für ein Leid, und selbst den Tod nimmt er ruhig und in makelloser Geisteshaltung jederzeit an. Die Vorsehung ist der unsterbliche Ratschluss, dem der Tugendhafte, mit der Gnade des Wissens ausgestattet, folgt. Philon erklärt, bestätigt, verteidigt, versichert und tröstet: Erkennen soll der Gegner des Guten, dass der Gerechte in seinem Innern überhaupt kein Leid erfährt, denn die Vorsehung bietet ihm alles, was seiner tugendhaften Sinnesart zukommt. Sie erfüllt ihm auf andere Weise seine Wünsche. Es ist das Wesen der Vorsehung, für das Wohl jedes Menschen und, über den Einzelnen hinaus, des gesamten Universums zu sorgen, denn sie erstreckt sich auf alle unvernünftigen und vernünftigen Lebewesen. Niemals gibt die Vorsehung ihr eigenes Schöpfungswerk auf, denn sie ist die Ursache aller lebensspendenden Weisheit, niemals der zerstörerischen Schlechtigkeit. Das Böse als letztendliches Ziel kann

demnach niemals der Vorsehung zugeschrieben werden, da sie ausschliesslich schön, vollkommen und zutreffend ist. Der Gute und Weise wählt sie aus freiem Willen, und vertreibt durch diese Tugendhaftigkeit jegliche Schlechtigkeit.⁸⁵⁶

Diese philonische Ethik, die besagt, dass alles, was dem Menschen begegnet, letztendlich zum Guten führt, und die dem Weisen bereits in dieser Welt trotz vielfältiger Schwierigkeiten und unangenehmen Einschränkungen Glückseligkeit bringt,⁸⁵⁷ ist im Besonderen auf das jüdische Volk ausgerichtet. Die Fürsorge Gottes, so tröstet und verspricht Philon, bringt Milderung jenen, die zu Unrecht Leid erfahren.⁸⁵⁸ Damit spielt er auf die damalige Lage der israelitischen Bevölkerung im Kontext des Exodus an: In ihren endlosen Leiden, die sie von den Eingeborenen Ägyptens erfuhren, flüchteten sie sich unter Gottes Schutz, da von Menschenseite keine Hilfe zu erwarten war.⁸⁵⁹ Das scheinbare Unglück gereichte ihnen, dem Willen ihrer Feinde zum Trotz, nicht zu wirklichem Schaden, sondern brachte ihnen letztlich den ruhmvollen Sieg.⁸⁶⁰ Den Juden wird eine neue Wirklichkeit zuteil, denn Gott wird ihnen den gerechten Sieg bringen. Auch wenn es den Juden zudem bereits beim Auszug aus Ägypten schien, als würde Gott sie peinigen, indem er ihnen auf ihrem langen Weg durch die Wüste Ungutes und schmerzlichste Schicksalsschläge zufügte, so wird das Volk von heute daran erinnert: Gott ist die Ursache des Guten, er ist Wohltäter, Retter und Ernährer, er bringt Reichtum den Guten. Unheil und materielle Nöte, die er über sein Volk kommen lässt, sind in Wahrheit erzieherische Eingriffe, die das Volk reinigen. Genommen wird ihm, was den Werken der Schlechtigkeit dient.⁸⁶¹ Schlechtigkeit ist mit der Abweichung vom mosaischen Gesetz gleichzusetzen. Denn in der Befolgung der besonderen Gesetze, die Moses als Vermittler zwischen Gott und Mensch offenbarte, liegt das Glück. Das mosaische Gesetz ist Abbild des göttlichen Gesetzes und der Gesetzmässigkeiten, die sich in der Natur finden lassen. Wenn der Jude – bzw. der Mensch, der sich der mosaischen Gesetzgebung gegenüber verpflichtet hat – gesetzeskonform lebt, so verspricht Philon, kann er bereits in der diesseitigen körperlichen Welt jenseitiges, geistiges Glück erfahren.⁸⁶² Mit seiner Ethik des Leidens bezweckt Philon in erster Linie, dass die jüdische Bevölkerung ihrer angestammten monotheistischen Religion treu bleibt

⁸⁵⁶ Vgl. Philo prov. I 55-67, 88, 92; Philo prov. II 112.

⁸⁵⁷ Vgl. Philo opif. 172.

⁸⁵⁸ Vgl. Philo Mos. I 67.

⁸⁵⁹ Vgl. Philo spec. II 217-218.

⁸⁶⁰ Vgl. Philo Mos. I 69.

⁸⁶¹ Vgl. Philo congr. 170-172.

⁸⁶² Vgl. Philo Mos. II. 14, 45-51.

und in der Diaspora inmitten paganer Völker als Ethnie Bestand haben kann. Seine Ethik hat damit religionspolitischen Charakter.

9.1.2. Die Notwendigkeit des Abstiegs der Seele in das Materielle

Weder ist Philons Ethik nur auf das Jenseits und die Geistigkeit ausgerichtet, noch argumentiert er ausschliesslich für die Notwendigkeit des Aufstiegs der Seele. Er ist kein weltverneinender, jenseitsgewandter Denker, für den die diesseitige Welt ein fremdländischer Ort ist. Philon befürwortet den Abstieg der Seele in das Materielle und betont dessen Unumgänglichkeit. In seinen Werken findet sich – neben einer Ethik der Flucht – die Weltbejahung. Er bekräftigt, dass sich der Mensch der materiellen Welt annehmen muss und im Sinne gesellschaftlichen bzw. politischen Handelns zu Verantwortung verpflichtet ist. Hervorzuheben ist aber, dass in den philonischen Werken Stellen anzutreffen sind, die das Jenseits als einziges Gut darstellen.⁸⁶³ Sie stehen im Widerspruch zu jenen Passagen, die dem Menschen die Möglichkeit eröffnen, bereits im Diesseits wahres Glück zu erfahren.

Die wahre Heimat ist gemäss Philon die geistige Welt – die menschliche Seele ist im Grunde eine Ausländerin in der körperlichen Welt. Er fordert deshalb die diesseits weilende Seele auf, zur himmlischen Heimat zurückzukehren.⁸⁶⁴ Dennoch ist diese Welt in Philons Augen kein gänzlich unerfreulicher Aufenthaltsort. Die Erfahrung der Schönheit dieser Welt ist möglich, und was vom kosmischen Gesamtzusammenhang her an Unvollkommenem notwendig ist,⁸⁶⁵ soll mit Milde ertragen werden. Die Welt ist das perfekte Werk und alles in ihr sind notwendige Aspekte des vollkommenen Ganzen. Das göttliche Gesetz spiegelt sich im Naturgesetz, dieses wiederum ist im geschriebenen mosaischen Gesetz abgebildet und in den Leben der Urväter verkörpert.⁸⁶⁶ Der Mensch besitzt die Hoffnung auf das Gute und kann sich auf sie stützen. Er erwartet das Gute, und diese Erwartung ist bereits der Anfang des Genusses des Guten. Der Mensch, dem diese Hoffnung fehlt, so Philon, ist kein Mensch im wahren Sinne, sondern ein menschenähnliches Tier.⁸⁶⁷ Die Hoffnung ist es, die den Menschen zur Tugendhaftigkeit bewegt und die den Weg der Reue einleitet, ein Weg, der den Übergang vom schlechten zum besseren Leben darstellt.⁸⁶⁸ Philon ist weder absoluter Weltenhasser noch absoluter

⁸⁶³ Vgl. Philo Abr. 22-23.

⁸⁶⁴ Vgl. Philo gig. 12-15.

⁸⁶⁵ Vgl. Philo ebr. 186-187.

⁸⁶⁶ Vgl. Philo Abr. 1-6.

⁸⁶⁷ Vgl. Philo Abr. 7-14.

⁸⁶⁸ Vgl. Philo Abr. 17-19, 26.

Weltenliebhaber, er betrachtet diese Welt und den Menschen mit nachsichtigem Blick. Zu Beginn der Entwicklung, so konkretisiert er, kennt die menschliche Seele einzig die Emotionen, da der Verstand das Gute und das Schlechte noch nicht zu unterscheiden vermag. Sowohl Tugend wie Laster gehen aus diesem anfänglichen und noch naiven Zustand hervor. Lässt sich die Seele jedoch vom Verlangen nach Bildung und Entwicklung ergreifen und gewinnt die Vernunft an Schärfe, kann sie bereits in dieser Welt das Gute wählen.⁸⁶⁹

Philon beschreibt vier Zeitalter und meint damit im übertragenen Sinne die Stufen, die die Seele in ihrer Entwicklung durchlaufen muss. Sie gehen einher mit Altersphasen, die den Verlauf des körperlichen Lebens des Menschen strukturieren. Im vierten, letzten und edelsten Zeitalter wird die Seele dorthin zurückkehren, woher sie gekommen ist und wo sie vollständig wiederhergestellt wird. Vorher aber durchläuft sie die tieferen Stufen, die notwendigerweise vorausgehen. Bis zum siebten Lebensjahr, dem ersten Lebensalter, kennt die Seele weder das Gute noch das Schlechte. Sie kann wie weiches Wachs geformt werden. Im Jugendalter, mit dem Aufkeimen leidenschaftlicher Regungen, wird sie vom Unguten überrannt. Philon nennt diese zweite Phase das krankhafte Lebensalter. Abgelöst wird es vom dritten Lebensalter, in dem sich die Seele durch die Philosophie den moralisch guten Grundsätzen zuwendet. Im vierten Lebensalter schliesslich besitzt sie sichere Einsicht und erlangt festen Stand in allen Tugenden.⁸⁷⁰

Als Überblick und Zusammenfassung hält er fest:

πρῶτος μὲν γὰρ ἀριθμός, καθ' ὃν οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν λαβεῖν ἔννοιαν ἔστιν, ἀτυπώτου τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης· δεύτερος δέ, καθ' ὃν φορᾷ τῶν ἀμαρτημάτων χρώμεθα· τρίτος δέ, ἐν ᾧ θεραπευόμεθα, τὰ νοσερὰ διωθούμενοι καὶ τὴν ἀκμὴν τῶν παθῶν ἀφηβῶντες· τέταρτος δέ, ἐν ᾧ παντελοῦς ὑγείας καὶ ῥώσεως μεταποιούμεθα, ὁπότε ἀποστρεφόμενοι τὰ φαῦλα τοῖς καλοῖς ἐγχειρεῖν δοκοῦμεν, πρότερον δὲ οὐκ ἔξεστι.⁸⁷¹

Der erste Zeitraum ist jener, in dem es kein Verständnis vom Guten oder Bösen gibt, da die Seele zu Beginn unausgeprägt ist. Der zweite Zeitraum ist jener, in dem wir dem Ansturm der Sünde ausgesetzt sind. Der dritte Zeitraum ist jener, in dem wir ärztliche

⁸⁶⁹ Vgl. Philo congr. 81-88.

⁸⁷⁰ Vgl. Philo her. 294-299.

⁸⁷¹ Vgl. Philo her. 299.

Pflege genießen, das Krankhafte abstossen und die Schärfe der Emotionen schwächen. Der vierte Zeitraum ist jener, in dem wir vollkommene Gesundheit und Stärke erlangen, wenn wir dem Schlechten den Rücken zukehren und uns mit dem Guten befassen. Vorher ist dies nicht möglich.

Philon verteidigt eine bestimmte Form der Weltbejahung. Sein Gott ist zwar ausserweltlich, aber nicht gegenweltlich. Politische Tugenden sind bei Philon als vierte Stufe im Gesamtprozess der Vergöttlichung inbegriffen. Seine Ethik erschöpft sich keineswegs im inneren Aufstieg der Seele zu Gott. Die philonische Lehre der Vorsehung ermöglicht stattdessen die Perspektive einer Ethik des Abstiegs: Der Abstieg der Seele ins Materielle ist notwendig. Durch tugendhafte Angleichung an die wohlwollende und gerechte Gottheit entscheidet die einzelne Seele nicht bloss für sich selbst für das Gute, sondern leistet ebenfalls einen Beitrag zur moralischen Gesundheit des gesamten Schöpfungswerks.

Für den gewöhnlichen Menschen sieht Philon einen Lebensweg vor, den er den mittleren nennt. Im Schlechten zu verharren ist schädlich, beim vollkommen Guten zu verweilen, gefährlich. In der Mitte zwischen Heiligem und Unheiligem befindet sich der Mensch, der am Heranreifen ist. Er meidet bereits das Schlechte, ist aber noch nicht fähig, vollkommen zu leben. Der Plan Gottes sieht vor, dass der Mensch mit dieser mittleren Lebensweise sowohl Gutes wie auch Schlechtes annimmt, denn um Gottes- und Selbsterkenntnis zu erlangen, muss er alles erleben, was zwischen den Polen des Unguten und des Guten liegt. Dadurch findet er die Mitte zwischen den Extremen, in der alleine das Nützliche liegt.⁸⁷² Besonders im fortgeschrittenen Alter, wenn der Mensch von jugendlichen Leidenschaften befreit und zur Reife herangewachsen ist, kann er diese tugendhafte Haltung der Mitte sein eigen nennen. Sie bringt die störende, durch das Laster ausgelöste Erschütterung der Seele zur Ruhe.⁸⁷³ Im fortgeschrittenen Alter besitzt er also die optimale Verfassung, politisch verantwortungsvoll zu wirken. Kritisch beleuchtet Philon die Geisteshaltung der Alten⁸⁷⁴ und deutet damit auch auf sich selbst. Erst in seinen reiferen Lebensjahren, so sagt er, engagierte er sich politisch.⁸⁷⁵ Das perfekte Modell des Weltbürgers, der sich sowohl den Belangen des Diesseits wie jenen des Jenseits zuwendet, ist Moses. Er ist Vermittler zwischen beiden Welten und erwirkt damit, dass das Göttliche zum Menschlichen niedersteigt. Moses demonstriert in aller Perfektion, dass der Abstieg der Seele in das Materielle

⁸⁷² Vgl. Philo Deus 164-165; Philo fug. 43, 213; Philo migr. 147, 219-220; Philo mut. 30-31.

⁸⁷³ Vgl. Philo sacrif. 16.

⁸⁷⁴ Vgl. Philo legat. 1.

⁸⁷⁵ Vgl. Philo spec. III 1-3.

notwendig ist. Denn Moses lebte, so klärt Philon auf, in der Zweiheit von Leib und Seele und damit war er, wie jeder sterbliche Mensch, der Welt der Gegensätze ausgeliefert. Dennoch wirkte Moses als Sprachrohr Gottes, indem er göttliche Ratschlüsse übermittelte. Angepasst an die gegebenen materiellen Umstände und die geistige Verfassung seiner Schützlinge, übersetzte er das Wissen Gottes in eine Sprache, die der jeweiligen Gruppe von Menschen in wohlthuender Weise entsprach. Dass Moses sogar die Stärke bewies, sein eigenes Sterben zu beschreiben, noch bevor er es wirklich erfuhr, ist der höchste Grad prophetischer Gabe: Dieser Mensch, sterblich als Körper, unsterblich als Geist, hält die Mitte zwischen dem Abstieg ins Materielle und dem Aufstieg zum Geistigen. Er erkennt sein eigenes Wesen.⁸⁷⁶

Philon betont, dass jede Seele ihr Wesen und damit ihre besondere Aufgabe erkennen muss. Sie soll im Sinne des Guten denken, handeln und reden.⁸⁷⁷ Jede Seele hat eine natürliche Tendenz zur weltlichen Hinwendung im Sinne der Sorge um die weltlichen Belange. Sie besitzt also eine Kraft, die auf das Diesseits gerichtet ist. Die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit des Abstiegs ins Weltliche erklärt sich damit, dass die Seele, wegen ihrer Güte sich selbst gegenüber, sich den anderen mitteilen muss. Sie ist in den natürlichen Gesamtzusammenhang des Kosmos eingebunden und hat zur Aufrechterhaltung der guten Ordnung beizutragen. Die Missachtung der Notwendigkeit des Abstiegs der Seele in das Materielle ist demnach ein Verstoß gegen die Tugend. Gemäss Philon garantiert die göttliche Vorsehung den geordneten und harmonischen Zustand der Welt; sie besagt, dass der Mensch im Rahmen seiner Bestimmung an der Aufrechterhaltung der Schönheit des Schöpfungswerks beteiligt ist. Er soll und muss sich sozial und politisch engagieren.

9.1.3. Das religionspolitische Motiv

Philon verkörpert, was er sagt. Er engagiert sich sozialpolitisch für die kulturellen und religiösen Anliegen seines Volkes. Damit ist er kein einseitig jenseitsgewandter Denker, sondern ein Mensch, der sich den konkreten Anliegen seiner Gemeinde widmet. Seine Ethik dient ihm als Mittel, die Angehörigen seiner jüdischen Umgebung in ihrer Identität zu einen und zu stärken.

Mit Blick auf die grosse Masse stellt Philon nämlich fest, dass sie entweder, trotz Potential zum Guten, das Schlechte wählt oder einen mittleren Weg geht, hin und her gezogen zwischen der

⁸⁷⁶ Vgl. Philo Mos. II 288-292.

⁸⁷⁷ Vgl. Philo mut. 197.

Tugend und dem Laster.⁸⁷⁸ Er lobt die göttliche Lebensweise, die er zur Krönung menschlichen Daseins erklärt und im Leben Moses manifestiert findet. Als Mensch befand sich Moses in beiden Welten, der geistigen und der materiellen. Beide Welten waren für ihn Heimat; als Abbild der geistigen Welt gestaltete er seine irdische Lebensweise. Philon setzt sich seinem Lehrer Moses in nächste Nähe. Er deutet an, oftmals göttliche Eingebungen zu empfangen, die Wissen verleihen, das dem gewöhnlichen Menschen verschlossen bleibt.⁸⁷⁹ Er sieht sich als Vermittler zwischen der transzendenten und der konkreten Wirklichkeit. Damit setzt er sich wie Moses auf die höchste Stufe menschlicher Entwicklung. Indem er sich implizit exklusive Seelenqualitäten und prophetische Gaben zuschreibt, sichert er sich die Legitimation, als Verbindungsglied zwischen Gott und der Welt die wahren Lehren zu vermitteln. Er sieht sich in der Lage, menschliches Handeln moralisch zu beurteilen. Indem er zu verstehen gibt, um Aspekte des Wesens des göttlich Guten und des irdisch Bösen zu wissen, verschafft er sich die Macht, seinen Adressatenkreis von der Richtigkeit seiner Anweisungen zu überzeugen. Diese Kraft, die er seinen ethischen Aussagen unterlegt, ist politisch motiviert: Philon will die Juden seiner Umgebung in ihrer Treue zu den Sitten ihrer Väter bestärken.

9.2. Philon als Politiker

Mit seiner Darstellung des Bösen als zeitlich unbegrenzt existierendes Phänomen, das selbst in der Gegenwart unmittelbare Wirkung zeigt, verbindet Philon Darlegung der ungebrochenen Bedeutung und höchsten Aktualität jüdischer Tradition. Strategisch zeigt er auf, dass das Judentum in seiner von Gott zugewiesenen Stellung als zum Heil führender Weg die letztendliche moralische Vervollkommnung der gesamten Menschheit intendiert. In politischem Zusammenhang klagt Philon die Menschheit an, die sich gegen die Juden richtet. Er beabsichtigt damit, die Juden Alexandriens in ihrer Treue zu den Sitten der eigenen Väter zu bestärken, da er weiss, wie wichtig die Traditionen sind, wenn es darum geht, als jüdisch-ethnische Minderheit innerhalb anderer Ethnien zu überleben. Philon wirkt damit religionspolitisch.

Kohen Goudrian zeigt in seinem Artikel *Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt* auf, dass es die Identität der Juden als Ethnie war, die es ihnen ermöglichte, als besondere Gruppe innerhalb anderer Volksgruppen zu überleben. Der Autor findet in den philonischen Schriften Hinweise auf Strategien der Bewusstmachung der traditionellen jüdischen Herkunft und

⁸⁷⁸ Vgl. Philo conf. 178; Philo her. 45-46; Philo gig. 12-15; Philo Mos. II 138.

⁸⁷⁹ Vgl. Philo Cher. 27.

Verwurzelung.⁸⁸⁰ Mit seinen Darstellungen des Bösen unterstützt Philon diese Identitätsstiftung. Dies soll im Folgenden anhand der beiden historisch-politischen Traktate *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* aufgezeigt werden. *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* berichten von den antijüdischen Ausschreitungen und deren Folgen in Alexandrien im Jahr 38 n. Chr. *In Flaccum* hat die Person des Flaccus, der ab 32 n. Chr. das Amt des Präfekten innehatte im Blickpunkt und beschreibt unterschiedliche Episoden, die den Konflikt zwischen den Alexandrinern und den Juden widerspiegeln. *Legatio ad Gaium* zeichnet aus der Sicht Philons die Umstände nach, die dazu führten, dass um 38/39 n. Chr. eine politisch motivierte Gesandtschaft von Juden bei Kaiser Gaius Caligula in Rom vorsprach. Philon nahm dabei in leitender Funktion teil.⁸⁸¹ Niehoff spricht davon, dass sich Philon mit seinen Schriften *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* von Rom aus in erster Linie an seine in Alexandrien verbliebene Gemeinde richtete, also an ein jüdisches Publikum.⁸⁸² Politisch-apologetisch und theologisch-apologetisch motiviert, wendet er sich aber möglicherweise auch an eine römische Leserschaft.⁸⁸³ Seland nennt Philon gar einen „Homo politicus“.⁸⁸⁴ Philon verstand sich nicht nur als Bewohner Alexandriens, sondern als Weltenbürger und in der Folge als Politiker, der weltumfassend wirken wollte. Obwohl in erster Linie politisch ausgerichtet, enthalten *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* auch ethische Botschaften. Sie dienen seinem Grundanliegen: Der Einigung und Stärkung der jüdischen Gemeinschaft als Ethnie in ihrer Abwehr gegen paganen Polytheismus, also dem Schutz vor Assimilation und der frühzeitigen Abwehr von Auflösungstendenzen.

In den Werken *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* erscheinen Flaccus sowie Gaius Caligula als Personifizierung des moralisch Bösen. Der Person des Präfekten schreibt Philon das Böse in direkter Weise zu. In voller Absicht wollte dieser den Juden Böses antun, und zur Unterstützung zog er sogar weitere Kräfte des Bösen heran.⁸⁸⁵ Flaccus erfüllt sämtliche Kriterien, die das Böse ausmachen: Böse ist, was der Mensch denkt und was er tut. Flaccus tut wissentlich unrecht, er denkt und handelt böse.⁸⁸⁶ Philon zeichnet damit das Bild eines konkreten Feindes. Diesem steht jedoch die Macht der Gerechtigkeit gegenüber, die das Böse hasst und rächt.⁸⁸⁷ Unausgesprochen steht hinter dieser Darstellung eine politische Absicht Philons. Die Juden

⁸⁸⁰ Vgl. Goudrian 1992, S. 79–95.

⁸⁸¹ Vgl. Royse 2009.

⁸⁸² Vgl. Niehoff 2001, S. 9–10, Fussnote 30; Niehoff 2001, S. 39ff.

⁸⁸³ Vgl. Bilde 2009, S. 110.

⁸⁸⁴ Vgl. Seland 2014a.

⁸⁸⁵ Vgl. Philo Flacc. 97-101.

⁸⁸⁶ Vgl. Philo Flacc. 7.

⁸⁸⁷ Vgl. Philo Flacc. 104-107.

sind jenes Volk, das seine Gesetze in besonderer Treue achtet und als die wunderbaren, heiligen Worte Gottes vertritt. Wohlgesinnt und offen sind die Juden den Völkern gegenüber, die ihre Gesetze respektieren. Als gefährlichste Gegner aber betrachten sie jene, die sie missachten. Eher wählen die Juden den Tod, als dass sie die eigenen Gesetze übertreten.⁸⁸⁸ Philon wusste um die Gefahr der Abwendung der Juden von ihrer angestammten Tradition, die das Leben in der Diaspora mit sich brachte. Selbst in seiner eigenen Familie fand er ein Beispiel eines Abtrünnigen. Sein Neffe Tiberius Julius Alexander, in bedeutende politische Geschäfte involviert, scheint die verpflichtende Treue zur jüdischen Herkunft missachtet zu haben.⁸⁸⁹ Philon wusste, dass die jüdischen Gesetze aufrechterhalten werden mussten, wenn die jüdische Ethnie trotz bestehendem Integrationsdruck und trotz der vielfältigen Anreize der paganen römisch-hellenistischen Umwelt überleben wollte. Daher erinnert er an die Vergänglichkeit des lockenden weltlichen Glücks, das persönliche Ehren sowie soziale und gesellschaftliche Wertschätzung durch die vorherrschenden Mächte verspricht. Ganz im Gegensatz dazu steht die auf sicherer Grundlage gewachsene jüdische Tradition.⁸⁹⁰ Philon stellt auch Gaius als einen Charakter dar, der von Selbstliebe statt von wahrer Gottesliebe beherrscht wird.⁸⁹¹ Er vergleicht des Gaius Charakter mit dem des biblischen Kain, dem Prototypen der Selbstliebe, der sich als erster Menschen in eigener Entscheidung von Gott abwandte und seinen Wohnort auf der anderen Seite des Garten Gottes zugewiesen bekam. Die Selbstliebe des Gaius geht mit der Überzeugung einher, selbst ein Gott zu sein. Damit geht seine Identifikation mit dem Bösen noch über jene des Kain hinaus. Während Kain selbst – mit Blick auf den ihm gegenüberstehenden Gott, der ihn verworfen hat – sich von Gott verschieden weiss, fallen bei Gaius Selbstwahrnehmung und Gottesvorstellung zusammen. So handelt es sich bei der Geisteshaltung des Gaius um die äusserste Gottlosigkeit, die in grösster Entfernung zur wahren Göttlichkeit liegt. Also, argumentiert Philon, sucht sich Gaius in dieser Geistesverfassung den Kreis von Menschen, der ihm entspricht, damit er im Sinne des moralisch Unguten Bestätigung finden und wirksam werden kann. Die alexandrinische Bevölkerung, von den Spuren ägyptischer Kulte und Religionen geprägt, bietet die optimale Resonanz und steigert seine Bosheit noch. Philon verabscheut die ägyptische Art des Gotteskults und verwirft sie auf das Schärfste. Gottesähnlichkeit kommt gemäss biblischer Vorlage einzig der menschlichen Seele zu, niemals aber Tieren oder anderen, von Menschen geformten Kreaturen. Lucius Aelius

⁸⁸⁸ Vgl. Philo legat. 209-211.

⁸⁸⁹ Vgl. Schwartz 2009. Philon nimmt mit seinem Neffen u.a. in *De Providentia* den Dialog auf und thematisiert dessen Ansichten, die jüdischem Gedankengut widersprechen.

⁸⁹⁰ Vgl. Philo Mos. I 31-32.

⁸⁹¹ Vgl. Philo legat. 162-163.

Seianus, vorübergehend von Tiberius mit kaiserlichen Regierungsgeschäften betraut, erscheint Philon als historischer Vorläufer für Personifizierungen und Formen des moralisch Bösen. Als geborener Tyrann veranlasste Seianus bereits verschiedenste Formen der Judenverfolgung.⁸⁹² Mit seiner historischen Gesamtschau vermittelt Philon seiner Leserschaft, die neben römischem Publikum auch jüdische Adressaten umfasst haben mag, dass das moralisch Böse historische Kontinuität aufweist: Die Juden in paganer Umwelt sahen sich schon früher vielfältigen Formen des Bösen gegenüber. Philon schlägt eine Brücke zwischen aktuellem, gesellschaftspolitischem und biblischem Geschehen aus vergangener Zeit. Letztendlich bezeuge die Bibel nämlich, dass das Ungute seit Beginn der Schöpfung zur Welt und zu den Menschen gehöre. Ein Ausweg ist aber möglich: Der Weg vom Unguten zum Guten führt über den Weg der Befolgung der mosaischen Gesetze. Dies bedeutet zwar andauerndes Ankämpfen gegen das Ungute, nur so können sie sich von den anderen abgrenzen. Philon betont aber, dass sich die Macht des Bösen letztendlich selbst zerfleischt. Ungute politische Machenschaften sollten zwar den Untergang der Juden als Ethnie bezwecken, richten sich in ihrer zerstörerischen Wirkung am Ende jedoch selbst. Bei seiner Analyse der politischen Umstände stellt Philon fest, dass im Wesen des Ägyptischen der Ursprung des moralischen Versagens liegt, und dass dessen Folgen letztendlich auf den Verursacher des Bösen selbst zurückschlagen.⁸⁹³ Wiederholt verweist Philon auf die Beziehung zwischen Ägyptern und Juden, zwischen dem Ägyptischen und dem Jüdischen. Uralt und ewig ist die Feindschaft, bereits in Exodus ist sie beschrieben. Jedem Ägypter ist diese Feindschaft von Geburt an in die Seele gelegt.⁸⁹⁴

Philon zieht klare politische Grenzen: „Wir und jene.“⁸⁹⁵ Die Wirkung des moralisch Unguten der feindlichen Seite – der beispiellose Angriff auf die innersten, traditionellen Werte der Juden⁸⁹⁶ – trifft die Juden auf der ganzen Welt.⁸⁹⁷ Im Kontext der gewaltsamen Ausschreitungen und Übergriffe der Jahre 38/39 n. Chr. in Alexandrien klagt Philon die Ägypter an. Das schuld- und schutzlose jüdische Volk, in seiner Gesinnung rein und friedvoll ist und politisch korrekt agierend, wird aufs Äusserste provoziert,⁸⁹⁸ und Opfer unermesslicher Bösartigkeiten.⁸⁹⁹ Die Boshaftigkeit erhält eine zusätzliche Dimension, dadurch dass Flaccus seine Machenschaften

⁸⁹² Vgl. Philo Flacc. 1.

⁸⁹³ Vgl. Philo Flacc. 146.

⁸⁹⁴ Vgl. Philo Flacc. 29.

⁸⁹⁵ Vgl. Philo Flacc. 43.

⁸⁹⁶ Vgl. Philo Flacc. 41-42.

⁸⁹⁷ Vgl. Philo Flacc. 47.

⁸⁹⁸ Vgl. Philo Flacc. 45-52.

⁸⁹⁹ Vgl. Philo Flacc. 53-96.

gegen die Juden in erster Linie zur Erreichung eigener politischer Ziele einsetzt.⁹⁰⁰ Damit ist die Verfolgung der Juden Alexandriens politisch beabsichtigt. Ursprung des Unheils ist das unvernünftige und unnatürliche Denken des Flaccus, das ihn den durchtriebenen Plänen seiner eigentlichen Verräter sklavisch folgen lässt.⁹⁰¹ Ihnen allen lag nichts daran, das Gute herauszubilden, das dem Menschen innewohnt.⁹⁰² Im Grunde genommen, so die Anthropologie Philons, ist der Mensch gut. Wer den Fokus seines Denkens aber stattdessen auf das Böse richtet und damit Schaden anrichtet, wird bestraft, wie dies im Falle alexandrinischer Politik deutlich offenbar wird. Den Flaccus trifft die göttliche Vergeltung und setzt das jüdische Vertrauen auf Gott ins Recht.⁹⁰³

Der loyale jüdische Leser entnimmt den beiden Traktaten *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* neben den politischen Aussagen auch eine theologische und moralische Botschaft. Wenn das jüdische Volk von paganer Seite in bössartiger Weise bedroht wird, soll es dennoch treu am Eigenen festhalten, denn seiner wahren Natur gemäss tötet das Böse sich selbst. Die Gerechtigkeit steht auf der Seite der Juden und rächt stellvertretend für diese alles Böse.

ἐπὶ δὴ τούτοις ἤρξατο κινέσθαι κατ' αὐτοῦ ἡ ὑπέρμαχος μὲν καὶ παραστάτις ἀδικουμένων τιμωρὸς δ' ἀνοσίων καὶ ἔργων καὶ ἀνθρώπων δίκη.⁹⁰⁴

Von da an begann sich die Gerechtigkeit gegen Flaccus kampfbereit zu machen. Sie kämpft für jene, die Unrecht leiden und steht ihnen bei, sie bestraft ruchlose Taten und Personen.

In grösserem Zusammenhang spricht Philon vom gerechtfertigten Hass gegen das Böse:

νομοθετικῇ δ' ἀδελφὰ καὶ συγγενῇ τέτταρα ταυτὶ διαφερόντως ἐστί· τὸ φιλόανθρωπον, τὸ φιλοδίκαιον, τὸ φιλάγαθον, τὸ μισοπόνηρον· ὑπὸ γὰρ τούτων ἐκάστου παρακαλεῖται πᾶς, ὅτῳ ζῆλος εἰσέρχεται τοῦ νομοθετεῖν, φιλανθρωπίας μὲν εἰς μέσον προτιθέναι τὰς κοινωφελεῖς γνώμας ἀναδιδασκούσης, δικαιοσύνης δὲ ὡς ἰσότητα τιμητέον καὶ ὡς τὸ κατ' ἀξίαν ἀπονεμητέον ἐκάστοις, φιλαγαθίας δ' ἀποδέχεσθαι τὰ φύσει καλὰ καὶ παρέχειν ἅπασι τοῖς ἀξίοις ἀταμίευτα πρὸς ἀφθονωτάτην χρῆσιν, μισοπονηρίας δὲ

⁹⁰⁰ Vgl. Philo Flacc. 22-23.

⁹⁰¹ Vgl. Philo Flacc. 18-25.

⁹⁰² Vgl. Philo Flacc. 34.

⁹⁰³ Vgl. Philo Flacc. 191.

⁹⁰⁴ Vgl. Philo Flacc. 104.

προβεβλήσθαι τοὺς ἀτιμάζοντας ἀρετὴν καὶ ὡς κοινούς δυσμενεῖς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ὑποβλέπεσθαι.⁹⁰⁵

Ganz besonders eng verschwistert und verwandt mit der Fähigkeit, Gesetzgeber zu sein, sind nun folgende vier Eigenschaften: Menschenliebe, zur Gerechtigkeit und zum Guten, und Hass gegen das Schlechte. Von jeder dieser vier Tugenden erhält jeder, den der Eifer für den gesetzgeberischen Beruf erfasst, ermunternde Anregung: von der Menschenliebe, die ihn lehrt, gemeinnützige Ansichten der Öffentlichkeit mitzuteilen; von der Gerechtigkeit, Gleichheit hochzuhalten und jedem das Seinige nach Verdienst zu gewähren; von der Liebe zum Guten, nur das von Natur aus Edle wohlwollend zu empfangen und es allen, die es verdienen, uneingeschränkt zum reichen Gebrauch darzubieten, und schliesslich vom Hass gegen das Schlechte, die Verächter der Tugend zu verachten und als gemeinsame Feinde des Menschengeschlechts zu verabscheuen.

Moses ist gemäss Philon der vollkommene Gesetzgeber. Sein Leben, das exzellente Beispiel gelebter Philanthropie, ist ein vollkommenes, schönes und gottähnliches Werk.⁹⁰⁶

Τὴν δ' εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἐξῆς ἐπισκεπτέον φιλάνθρωπιαν, ἣς ἐρασθεῖς ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἕτερος ὁ προφήτης τῶν νόμων—ὁδὸν γὰρ οἷα λεωφόρον ἄγουσαν ἐφ' ὁσιότητα ταύτην ἠπίστατο—τοὺς ὑπ' αὐτὸν ἅπαντας ἤλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοινωνίαν, παράδειγμα καλὸν ὥσπερ γραφὴν ἀρχέτυπον στηλιτεύσας τὸν ἴδιον βίον.⁹⁰⁷

Der Frömmigkeit ganz nahe verwandt, ihre Schwester und Zwillings, ist als nächstes die Menschenliebe, die man genauer betrachten muss. Diese schätzte der prophetische Gesetzgeber wie kaum ein anderer, denn er wusste, dass sie wie ein gebahnter Weg zur Frömmigkeit führt; deshalb suchte er alle seine Untergebenen zur Bestätigung des Gemeinnsinns anzuleiten und zu ermuntern und schilderte als herrliches Beispiel wie ein Mustergemälde sein eigenes Leben.

Mit dieser Aussage wendet sich Philon ausdrücklich gegen den Vorwurf der Misanthropie,⁹⁰⁸

⁹⁰⁵ Vgl. Philo Mos. II 9.

⁹⁰⁶ Vgl. Philo Mos. I 158.

⁹⁰⁷ Vgl. Philo virt. 51.

⁹⁰⁸ Zum Begriff der Misanthropie in der Antike und im Christentum vgl. Bloch 2011a.

wie er in hellenistisch-römischer Zeit gegen die Juden gerichtet wurde.⁹⁰⁹ Es sind nicht die Juden, die die Menschen hassen, schreibt Philon und unterstreicht den Wert der Liebe zur Gemeinschaft und zu den Menschen.⁹¹⁰ Vielmehr stellt er Unmenschlichkeiten unter der paganen Bevölkerung fest, so bei den Ägyptern.⁹¹¹ Philanthropie ist das Merkmal des Weisen,⁹¹² und die allumfassende Liebe ist das Charakteristikum der Juden, deren Religion mit der schöpferischen und weltumspannenden Voraussicht ihres Gottes übereinstimmt. Sie bezieht sich nämlich auf das Wohl der gesamten Menschheit, geht somit über die Begrenztheit der eigenen Nation hinaus und umfasst das gesamte Universum.⁹¹³ Menschenliebe und die Liebe zu Gott gehören also zusammen und ergänzen sich. Die Menschenliebe findet praktischen Ausdruck, die Gottesliebe hingegen fordert Kontemplation und theoretische Hinwendung. Der Menschenfreund ist der Gottesfreund.⁹¹⁴ Philon setzt die Menschenliebe mit der Befolgung der jüdischen Gesetze gleich. Gehorsam den biblischen Weisungen gegenüber ist der sicherste Weg, die Tugend der Menschenliebe und das Zusammengehörigkeitsgefühl zu erwerben.⁹¹⁵ Menschenliebe aber ist der Dienst an der Gemeinschaft, an der gesamten Schöpfung schlechthin, wie das Leben des Moses beispielhaft vor Augen führt.⁹¹⁶ Menschenliebe im Sinne Philons bezieht sich auf den Erhalt der gesamten Schöpfung in ihrer Harmonie und Schönheit. Sein Konzept vom gerechtfertigten Hasses auf das Böse richtet sich gegen Kräfte, die diese gute, gottgewollte Ordnung zu vernichten drohen. Fest und gewiss stehen die innersten Werte des jüdischen Volkes in ihrer besonderen Strenge und Exzellenz. Verweist steht es zwar abseits der anderen Völker, sicher aber ist die Überlegenheit des jüdischen Gottes, der in seiner Allmacht sein Volk schützt. Eine ebenfalls gegebene Tatsache ist die allgegenwärtige Bedrohung, die von der paganen Aussenwelt ausgeht und den Juden vielfältige Formen des Bösen entgegenbringt.⁹¹⁷ Mit diesen beiden Feststellungen will Philon die Juden in ihrer Treue zu den eigenen Sitten bestärken, denn er weiss, dass sie die existentielle und einzige Lebensgrundlage der Juden sind.⁹¹⁸

⁹⁰⁹ Vgl. Berthelot 2003, S. 79–184; Cuffari 2007, S. 57–180. Zur Menschenliebe bzw. zum Menschenhass, thematisiert bei Philon, vgl. Mendelson 1988, S. 103–113.

⁹¹⁰ Vgl. Philo spec. II 167.

⁹¹¹ Vgl. Philo Mos. I 95.

⁹¹² Vgl. Philo Abr. 22.

⁹¹³ Vgl. Philo spec. II 188–192.

⁹¹⁴ Vgl. Philo Abr. 208; Philo decal. 108–110.

⁹¹⁵ Vgl. Philo spec. I 324.

⁹¹⁶ Vgl. Philo virt. 80–81.

⁹¹⁷ Vgl. Philo spec. IV 179–180.

⁹¹⁸ Vgl. Philo Flacc. 53.

9.3. Gegen die Götter

9.4.1. Polytheismus und Monotheismus

Philon richtet sich mit seinen Konzeptionen des Bösen gegen die Anhänger der Vielgötterei. Indem er sich gegen seine pagane Umwelt wendet, wendet er sich gegen die Götter seiner polytheistischen Umgebung, denn die Götterwelt konkurriert den Anspruch des jüdischen Gottes auf Alleinherrschaft.

Es gibt Menschengruppen, so ist in den Schriften von Philon von Alexandrien zu lesen, die annehmen, dass die Sonne, der Mond und die anderen Himmelskörper eigenmächtige Götter sind, und schreiben ihnen die Verantwortung für alles Gewordene zu.⁹¹⁹ Gewisse barbarische Völker gehen gar so weit, ihre Kinder den Göttern zu Ehren zu opfern.⁹²⁰ Indem sie diese Götter, die keine sind, über alle Massen verherrlichen, vergessen sie den Schöpfer und den Besten des Alls, Gott.⁹²¹ Moses hat den Irrtum dieser Menschen erkannt und macht den Unterschied zwischen dem wirklichen Herrscher und seinen Untergebenen deutlich: Es gibt nur einen Gott!⁹²² Er ist der Gott der Götter, und die fremden Götter, diese Trugbilder, müssen weggeschafft werden.⁹²³ Sowohl aus der Philosophie wie aus den Gesetzen und Bräuchen der Juden geht die Erkenntnis hervor, dass Gott – der höchste und heiligste Grund aller Dinge – ewig ist, die Götter aber sind geschaffen.⁹²⁴ Wer Gott kennt, wird es niemals wagen, ihn mit einer Vielzahl fälschlich bezeichneter Götter, die nicht wirklich existieren, zu vergleichen.⁹²⁵

Im multikulturellen Alexandrien seiner Zeit war Philon mit den vielfältigen religiösen Sitten der einheimischen Ägypter und der Zugewanderten aus der hellenistischen Welt konfrontiert. Mysterienkulte und dynastische Herrscherverehrung zeichneten das Bild der Stadt. Philon konnte diese Vergötterung nicht akzeptieren, denn eine Integration der jüdischen Bevölkerung in ihre Umwelt durfte nicht auf Kosten des überlieferten Bekenntnisses an den einen Gott geschehen.⁹²⁶ Seine Kosmologie, Theologie und Anthropologie sind folglich in erster Linie

⁹¹⁹ Vgl. Philo spec. I 13.

⁹²⁰ Vgl. Philo Abr. 181.

⁹²¹ Vgl. Philo virt. 179.

⁹²² Zum Begriff des Monotheismus vgl. Bloch 2006.

⁹²³ Vgl. Philo conf. 74, 170, 173-174.

⁹²⁴ Vgl. Philo virt. 65.

⁹²⁵ Vgl. Philo ebr. 45.

⁹²⁶ Vgl. Schimanowski 2006, S. 4–27.

jüdischem Traditionsgut verpflichtet, verteidigen den Monotheismus und verweisen auf die dem Göttlichen gegenüberstehende, begrenzte Natur des Menschen.⁹²⁷

Es gab in Alexandrien eine Vielzahl an Tempeln, welche griechischen Gottheiten – Poseidon, Pan, Hephaistos, Hermes, Nemesis, Tyche u.a. – geweiht waren. Olympische wie auch andere Götter wurden verehrt, wobei der Kult um Dionysos ein besonderes Kennzeichen der Stadt war. Aber auch die Traditionen der eingeborenen Ägypter hatten deutliche Spuren hinterlassen. In den Zeremonien um Serapis und Isis zeigte sich die synkretistische Verbindung ursprünglicher ägyptischer Gottheiten mit griechischen Gottesvorstellungen in beispielhafter Weise. Diese griechisch-ägyptische Vermischung unterschiedlicher religiöser Ideen und Philosophien zu neuen kultischen Ausdrucksweisen zeigte sich auch in der Herausbildung eines eigenen dynastischen Kultes: Wenn es nun zum Brauch wurde, noch lebende ptolemäische Herrscher als Gottheiten zu verehren, waren darin Reste vergangener ägyptischer Pharaonenkulte zu erkennen. Weitere, ursprünglich landesfremde Völker pflegten in städtischer und ländlicher Umgebung ihre eigenen religiösen Traditionen. Dabei unterschieden sich die Juden in der Verehrung ihres einzigen Gottes von allen anderen Bevölkerungsanteilen.⁹²⁸

Neben den Mysterien- und Herrscherkulten prägten die griechischen Philosophien die religiöse Dimension der hellenistisch-römischen Welt. Sie boten eine Lebensweise, die sich auf die Vernunft berief und ein unabhängiges und unerschütterliches Fundament an Wissen versprach, das über die konkreten Turbulenzen des alltäglichen Lebens hinausführen sollte. In diesem Zusammenhang sind besonders der Stoizismus, der Epikureismus und der Mittelplatonismus zu nennen, denn sie beeinflussten mit ihren eigenen Theorien des Göttlichen das religiöse Verständnis jener Zeit massgeblich.⁹²⁹ Der Stoizismus beschreibt das Universum als ein einziges, geordnetes Ganzes und als perfekten Organismus, der durch eine oberste Kraft bzw. durch eine feurige Substanz gelenkt wird. Dieses höchste Prinzip wurde Logos, göttliche Vernunft oder Gott genannt. In seiner Wirkung als allumfassendes, antreibendes, integrierendes und Ordnung schaffendes Prinzip verbindet es sich mit der Materie. Der Logos ist folglich allem Irdischen immanent, jeder Mensch ist Teil des Göttlichen. Die Lehre der Epikureer beschreibt das Göttliche in seinen vielfältigen Existenzformen als Bilder, die sich aus dem Zusammenströmen von Atomen im menschlichen Gehirn bilden. Wie andere Naturerscheinungen kennen die Menschen Götter natürlicherweise in anthropomorpher Form

⁹²⁷ Vgl. Kamesar 2009a; Radice 2009; Termini 2009.

⁹²⁸ Vgl. Fraser 1972, S. 189–301; Hadas-Lebel 2003, S. 37–43.

⁹²⁹ Vgl. Tripolitis 2002, S. 36.

und diese Eindrücke sind wahr, da der menschliche Geist sie als objektive Bilder empfängt. Dennoch bleiben sie bloss gedankliche Vorstellungen, denen keine eigenständige Existenz zukommt. Die epikureischen Götter wirken also nicht als unabhängige Kräfte in die Welt hinein, sondern sind vielmehr ein Teil von ihr. Der Mittelplatonismus, der sich als Wiederbelebung des Platonismus zur Zeit Philons zu entwickeln begann und aristotelische Logik, stoische Psychologie und Ethik sowie pythagoreische Mystik einschloss, zeichnet ein transzendentes Gottesbild. Von der Hierarchie alles Seins ausgehend, setzt diese philosophische Richtung als erstes Prinzip jeglicher Realität den höchsten Gott, das Eine oder das Gute genannt. Dieses einfache und unveränderliche Sein steht in absoluter Trennung von allem Irdischen, es hat keinen direkten Kontakt mit der materiellen Welt und bleibt dem menschlichen Geist folglich unzugänglich. Erst die hierarchisch nachfolgende, geistige Kraft wirkt schöpferisch und verbindet damit das Transzendente mit dem Konkreten. Der Ursprung jeder menschlichen Seele bleibt das Göttliche, ihm ist sie letztendlich entsprungen.⁹³⁰

Das antike Alexandrien war während der gesamten griechisch-römischen Zeit ein Treffpunkt unterschiedlicher Weltanschauungen und Lebensformen. Die Stadt entwickelte eine eigene Kultur, die sich aus verschiedenen einzelnen Subkulturen zusammensetzte. Antike Griechen, Römer und Juden berichten darüber.⁹³¹ Auch die Schriften Philons verweisen auf diesen multiethnischen Kontext. Diese Rahmenbedingungen sind zu berücksichtigen, wenn der Frage nachgegangen wird, wie Philon den Terminus *θεοί* (Götter) verwendet. Die nachfolgende Wiedergabe und Zusammenstellung von Auszügen aus den philonischen Quellentexten umreißt die vielfältigen Vorstellungen Philons von den Göttern.

Am Anfang schuf Gott den Himmel, den vorzüglichsten Teil des Schöpfungswerks. Er sollte zur heiligsten Wohnstätte der sichtbaren Götter – der Gestirne – werden.⁹³² Als die Menschen nämlich entdeckten, dass die Sonne, der Mond und die Sterne mit den Jahreszeiten, den Lebenszyklen und mit allumfassenden Entwicklungen verbunden sind, vermuteten sie in ihnen, im Staunen über deren Schönheit und Erhabenheit von Sinnen geraten,⁹³³ die einzigen Götter.⁹³⁴ Sie hielten sie für eigenständige Gottheiten, denen sie die Urheberschaft alles Gewordenen

⁹³⁰ Ein Überblick über diese bedeutenden philosophischen Religionen der hellenistisch-römischen Zeit bietet Tripolitis 2002, S. 36–46. Für eine differenzierte Darstellung der theologischen Aspekte des Stoizismus, Epikureismus und Mittelplatonismus siehe Long und Sedley 2006, S. 169–174; Dillon 1996.

⁹³¹ Vgl. Hinge und Krasilnikoff 2009, S. 9.

⁹³² Vgl. Philo opif. 27.

⁹³³ Vgl. Philo conf. 173.

⁹³⁴ Vgl. Philo spec. I 16.

zuschrieben.⁹³⁵ Indem sie damit aber die untergeordneten Geschöpfe mehr als den eigentlichen Herrscher verherrlichten, sündigten sie, wenn auch in geringerem Masse als jene, welche Götzenbilder verehrten.⁹³⁶ Moses (Dtn 4.19) hat darauf hingewiesen: Wer zum Himmel schaut und das Heer der Gestirne erblickt, soll sich nicht verführen lassen!⁹³⁷

Es gibt solche, die die vier Elemente vergöttern, andere verehren die Fixsterne, weitere den Himmel und nochmals andere das gesamte Weltall. Manche nennen die Erde Kore, Demeter oder Pluto und das Meer Poseidon und füllen es mit Meergottheiten. Die Luft wird Hera genannt, das Feuer Hephaistos, die Sonne Apollo, der Mond Artemis, der Morgenstern Aphrodite und der Glanzstern Hermes; auch allen anderen Gestirnen haben die Mythendichter Namen gegeben.⁹³⁸ Mythen tragen Fiktives über die Götter vor.⁹³⁹ Diese erfundenen Geschichten sind Trugbilder, welche die Menschen durch künstlerische Ausschmückungen täuschen und ihnen Falschheiten statt Wahrheiten aufbinden, neue Götter einführen und den wirklichen Gott der Vergessenheit übergeben.⁹⁴⁰

Manche verherrlichen Vater und Mutter als sichtbare Götter, da sie Leben erzeugen. Er ist der Gott der Welt, sie aber sind bloss die Götter ihrer Kinder.⁹⁴¹ Das fünfte Gebot fordert die Ehrung der Eltern, was die Überzeugung zeigt, dass Vater und Mutter eine Mittelstellung zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit haben. Menschlich sind sie, weil sie selbst geboren wurden und sterblich sind. Der göttlichen Weise sind sie nahe, weil sie durch die Zeugung dem Nichtexistierenden zur Existenz verholffen haben.⁹⁴²

In der Philosophie der Ägypter, in welcher auch der junge Moses unterrichtet wurde, zeigt sich die Verehrung von Tieren.⁹⁴³ Unvernünftige und scheussliche Kreaturen, zahme wie auch wilde Tiere jeder Gattung, welche sich von Natur aus unterzuordnen haben, haben sie zu Göttern erhoben: den Löwen, das Krokodil, den Falken, den Ibis, Stiere, Widder und Böcke. Diese Dummheiten verbreiten sie nicht nur unter den Stammesgenossen, sondern auch unter den Nachbarvölkern.⁹⁴⁴ Nicht überall in den verschiedenen Ländern werden dieselben Gottheiten

⁹³⁵ Vgl. Philo spec. I 13.

⁹³⁶ Vgl. Philo decal. 66.

⁹³⁷ Vgl. Philo spec. I 15.

⁹³⁸ Vgl. Philo decal. 53-56.

⁹³⁹ Vgl. Philo aet. 131.

⁹⁴⁰ Vgl. Philo spec. I 28-31.

⁹⁴¹ Vgl. Philo decal. 120.

⁹⁴² Vgl. Philo spec. II 225.

⁹⁴³ Vgl. Philo Mos. I 23.

⁹⁴⁴ Vgl. Philo cont. 8-10; Philo post. 21.

geehrt, sondern eine grosse Vielfalt von Göttern und Göttinnen. So hält man die Götter eines anderen Landes nicht für Götter, sondern verspottet die Anbeter.⁹⁴⁵

Es gilt, die fremden Götter zu vernichten,⁹⁴⁶ im ganzen Hause soll kein Trugbild gefunden werden.⁹⁴⁷ Wer sich in den Dienst der fremden Götter begibt, ist ein Schwindler, auf ihn soll man nicht hören.⁹⁴⁸ Die Namen fremder Götter sollen weder im Gedächtnis noch in der Rede Platz finden, vielmehr sollen Gedanke und Wort auf den Vater und Schöpfer aller Dinge gelenkt werden.⁹⁴⁹ Moses hat die Verehrung von Göttern, Tieren und Gegenständen verboten und zur Verehrung des wirklich existierenden Gottes aufgefordert, damit der Mensch auf sicherem Weg zur Erkenntnis des ersten und vollkommenen Gutes gelangen soll.⁹⁵⁰ Die Proselyten aber haben alles, auch ihre Heiligtümer und die Bildsäulen ihrer Götter aufgegeben, um dem wahrhaftigen Gott zu dienen. Ihnen soll Fürsorge zukommen.⁹⁵¹

Aus Unkenntnis des einzigen Gottes nahm man an, dass es viele Götter gibt. In Wirklichkeit existieren sie nicht.⁹⁵² Denn kein Geschaffener ist wahrer Gott, er ist es nur in der irrigen Meinung der Menschen. Ihm fehlt die wichtigste Eigenschaft, die Unsterblichkeit. In den Lehren der edlen Philosophie und im jüdischen Traditionsgut zeigt sich das Wissen um den höchsten und ältesten Grund aller Dinge.⁹⁵³ Die Gottesleugner sind seelisch tot, jene aber, welche den wirklichen Gott ehren, unsterblich.⁹⁵⁴

Gott ist der Herr aller Menschen und der Götter, König der Könige.⁹⁵⁵ Er ist gross neben allen Göttern,⁹⁵⁶ der Schöpfer aller Götter, und wer die Verehrung dieses ewigen Schöpfers auf ein jüngerer gewordenen Wesen überträgt, steht in höchster Gottlosigkeit.⁹⁵⁷

Philon selbst gibt uns keinen eindeutigen Hinweis darauf, welches Zielpublikum er vor Augen hatte, als er seine Texte verfasste. Dennoch finden wir in seinen Werken Andeutungen bezüglich der intendierten Leserschaft und der damit verbundenen Absichten. Birnbaum geht

⁹⁴⁵ Vgl. Philo spec. II 164.

⁹⁴⁶ Vgl. Philo LA III 22.

⁹⁴⁷ Vgl. Philo conf. 74.

⁹⁴⁸ Vgl. Philo spec. I 315.

⁹⁴⁹ Vgl. Philo spec. II 256.

⁹⁵⁰ Vgl. Philo decal. 81.

⁹⁵¹ Vgl. Philo virt. 102.

⁹⁵² Vgl. Philo ebr. 45.

⁹⁵³ Vgl. Philo virt. 65.

⁹⁵⁴ Vgl. Philo spec. I 345.

⁹⁵⁵ Vgl. Philo decal. 41; Philo Flacc. 170; Philo Mos. II 206, 238; Philo prob. 43; Philo spec. I 307.

⁹⁵⁶ Vgl. Philo ebr. 41, 43.

⁹⁵⁷ Vgl. Philo spec. I 20.

grundsätzlich davon aus, dass die unterschiedlichen Schriftengruppen für unterschiedliche Adressatenkreise gedacht waren und demzufolge eigene Ziele verfolgten.⁹⁵⁸

Philon selbst mag sich in seinen Reden, welche die Götterthematik in vielschichtigen Aspekten beleuchten, an ein jüdisches wie auch nichtjüdisches Publikum unterschiedlicher religiöser und philosophischer Bildung und Vertrautheit mit der jüdischen Tradition gerichtet haben. Er wollte damit seine jüdischen Glaubensgenossen in ihrer Loyalität bestärken und vor dem Abfall zu paganen Götterkulten bewahren, feindlich und freundlich gesinnte Nichtjuden hingegen von der Vorzüglichkeit der eigenen Tradition überzeugen.

9.4.2. Die fremden Götter

Dieser Einblick in die Darstellung der Götter und Gottheiten, wie sie in den philonischen Quellentexten unter dem Terminus *theoi* zum Ausdruck kommt, spiegelt Philons Sicht auf den Paganismus.⁹⁵⁹ Philon war tief in die Kultur seiner hellenistischen Umwelt eingetaucht, aber dennoch betont er die religiöse Grenze zwischen dem jüdischen Monotheismus und der paganen Idolatrie. Den Hellenismus akzeptiert er lediglich in einem selektiven Sinne: Literarische und philosophische Aspekte nimmt er auf, kultisch-religiöse Sichtweisen und Praktiken hingegen bekämpft er. Philon zieht sogar die platonische Mythenkritik heran, um sein eigenes Konzept von Wahrheit zu begründen und gegen fremde Götter vorzubringen.⁹⁶⁰ Aus jüdischer Perspektive denkend, verteidigt er grundsätzlich den Wahrheitsgehalt der Bibel und damit das Verbot, Götzen zu dienen.⁹⁶¹ Philon verlangt, dass man sich der Wirklichkeit widmen solle und nicht dem Schein falscher Mythen und Mysterien fremder Völker. Die Wahrheit liegt für ihn im Wissen um den grossen und einzigen Gott. Obwohl die Erfassung der Natur Gottes die Menschenkraft übersteigt, da eine Einsicht in sein Wesen allen Geschöpfen verborgen bleibt, darf der Mensch nicht davon ablassen, die Wahrheit – das wirkliche Mysterium⁹⁶² – zu suchen. Sie erschliesst sich ihm in der philosophischen Betrachtung des Weltalls und der Dinge

⁹⁵⁸ Vgl. Birnbaum 1996, S. 17–21.

⁹⁵⁹ Vgl. Niehoff 1998.

⁹⁶⁰ Vgl. Niehoff 1998, S. 138.

⁹⁶¹ Vgl. Philo spec. I 13–65.

⁹⁶² Philons Mysterienterminologie findet positive Verwendung, wenn sie in metaphorischer Weise auf die mosaische Lehre in ihrem geheimnisvollen symbolhaften Sinn verweist. In die grossen Mysterien eingeweiht zu werden bedeutet, das Seiende zu begreifen vgl. Philo Abr. 122. Praktischen Mysterienkulten seiner Umwelt tritt er jedoch polemisch entgegen. So sind Mysterienkulte explizit aus der jüdischen Gesetzgebung ausgeschlossen, denn als Schwindel, Schwärmereien und Fabeleien sind sie der Inbegriff der dunklen Gottlosigkeit vgl. Philo spec. I 59–65, 319–323. Philon zieht Mysterientermini besonders dann heran, wenn er einem sprachlichen Ausdruck in platonischem Sinne eine menschlich kaum zu ergründende Tiefe verleihen will vgl. Riedweg 1987, S. 70–115.

in ihm, denn in der Natur findet sich der Abdruck Gottes.⁹⁶³ In den paganen Mythen hingegen sieht Philon den Ursprung der Falschheit. In Fabeln werden Götter dargestellt, eine kunstvoll getarnte Lüge, welche die Wahrheit des höchsten Gottes verhüllt. Wie ein Wahn hat dieser mythische Zauber die meisten Menschen ergriffen und bringt sogar die gottesfürchtigen Anhänger in Gefahr, sich im Strudel der Irrlehren zu verlieren.⁹⁶⁴ Die Mythenkritik ist auch apologetisch geprägt. Philon verteidigt die Mythenlosigkeit der biblischen Schriften. Sie stehen über der Erfindung hellenistischer Mythologien und jenseits der bildhaften Götzenverehrung der Ägypter. Die Bibel ist der Gegensatz zur unbeständigen und wertlosen Mythologie, denn in ihrem Wahrheitsgehalt ist sie von ewiger Beständigkeit.⁹⁶⁵

Philons Haltung der religiösen Ausrichtung seiner paganen Umwelt gegenüber tritt klar ans Licht, wenn er in seinem Traktat *De Decalogo* die mosaische Gesetzgebung diskutiert. Ein unverkennbares Charakteristikum der jüdischen Tradition ist die Bildlosigkeit, welche die anschauliche Darstellung der jüdischen Gottheit verbietet. Dieses Verbot stand im scharfen Gegensatz zu den bildhaften Vorstellungen von Gottheiten des Polytheismus anderer Völker.⁹⁶⁶ Philon verurteilt daher seine nichtjüdische Umwelt, weil die wahnhafte Verehrung menschlicher Fabrikationen und Fantasien auf praktischer Ebene die Herstellung und die kultische Vergötterung von Idolen, und auf der Ebene der Literatur die Abfassung von Mythen sowie deren unkritische Akzeptanz mit sich bringt. Dabei unterscheidet er zwischen hellenistischem und ägyptischem Paganismus. Griechische Götterverehrung ist schlimm, weit schlimmer jedoch ist jene Form von Idolatrie, die sich in der ägyptischen Verehrung von Tieren äussert.⁹⁶⁷ Dass Philon mit der griechischen Religion sehr vertraut war, zeigt sich, wenn er auf die Vergötterung von Naturelementen und Sternen zu sprechen kommt. Erde, Wasser, Luft und Feuer, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne und das Weltall werden vermeintlich als Götter bezeichnet und mit falschen Namen wie Kore, Demeter, Pluto, Poseidon, Hera, Hephaistos, Apollo, Artemis, Aphrodite oder Hermes belegt.⁹⁶⁸ Philon mag sich dabei gegen den Gott der Stoiker wenden, die diese oberste, feurige Kraft in der Vielfalt ihrer Erscheinungsweisen als immanentes Wesen beschreiben, das nicht nur mit der gesamten Welt, sondern auch mit den traditionellen Göttern des griechischen Pantheons in Zusammenhang gebracht wurde.⁹⁶⁹ Philon

⁹⁶³ Vgl. Philo spec. I 32-50.

⁹⁶⁴ Vgl. Philo spec. I 28-31.

⁹⁶⁵ Vgl. Bloch 2011b, S. 174–176.

⁹⁶⁶ Vgl. Siegert 2005, S. 135.

⁹⁶⁷ Vgl. Niehoff 1998, S. 137.

⁹⁶⁸ Vgl. Philo decal. 53-54.

⁹⁶⁹ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 395.

kennt auch die Götterkulte der Ägypter im Detail: Sie beten eigenhändig hergestellte Schnitzbilder und Bildsäulen an und opfern ihnen. Sie halten Götter hoch, denen sie eigentlich niemals gleich zu werden wünschen. Darin zeigen sich der Widerspruch und der Beweis, dass diese Menschen im Grunde gottlos sind, denn die Gottgleichheit ist doch das grösste menschliche Glück!⁹⁷⁰ Allgemein gilt, dass kein beseeltes Wesen einem unbeseelten Ding göttliche Ehre erweisen soll, da es widersinnig ist, wenn die Geschöpfe der Natur die von ihnen hervorgebrachten Dinge als Götter anbeten. Der zusätzliche Vorwurf, der an die Ägypter zu richten ist, betrifft die Vergöttlichung von Tieren. Vernunftlose Wesen haben sie zu Göttern erhoben und ihnen wundersame Fabeln angedichtet. Nichts ist unverständlicher und lächerlicher, als solch unwürdigen Wesen mittels kultischer Handlungen ernsthafte Verehrung zukommen zu lassen.⁹⁷¹ Philon bezichtigt die Ägypter ausdrücklich des Atheismus, mit dem Pharaon als Inbegriff des Atheisten, der alles Wissen über Gott von sich weist. Ägypten ist das Land der Minderwertigkeit. Indem es materialistische Götter erhoben hat, vermag es den wirklichen Gott nicht zu erblicken. Damit steht Ägypten Israel entgegen, welches die Wahrheit sehen kann.⁹⁷²

Im Grunde akzeptiert Philon den Gedanken, der auch auf die fremde Vielfalt religiöser und philosophischer Anschauungen seiner Zeit zutrifft: Die Götterwelt ist hierarchisch geordnet. Seine Stellungnahme ist aber speziell, weil für ihn einzig die Spitze dieser Rangordnung wirklich heilig und göttlich ist. Der oberste Gott der Hierarchie ist der jüdische, und diesem höchsten Gott steht die alleinige Verehrung zu. In polemischer Art verbindet Philon den jüdischen Monotheismus mit Ordnung und Gesetz, den paganen Polytheismus mit Unordnung und Gesetzlosigkeit. Er stellt die jüdische Tradition in dieser Beziehung ausserhalb der Kulturen seiner Umgebung und schafft damit einen Kontrast zwischen der Einheitlichkeit des jüdischen Volkes und der Vielgestaltigkeit fremder Völker.⁹⁷³ Philon zieht klare Grenzen zwischen dem jüdischen Gott und paganen Kulturen.⁹⁷⁴

⁹⁷⁰ Vgl. Philo decal. 72-75.

⁹⁷¹ Vgl. Philo decal. 76-80.

⁹⁷² Vgl. Pearce 2007, S. 74-76, 153-157, 177.

⁹⁷³ Vgl. van Nuffelen 2011, S. 205-212.

⁹⁷⁴ Vgl. Niehoff 1998.

9.4.3. Der jüdische Gott

In seiner Verteidigung des jüdischen Monotheismus ist Philon ein Zeuge seiner Zeit. Einerseits richtet er sich damit gegen die kultische Vielgötterei seiner paganen Umwelt, andererseits ist in seiner Rechtfertigung des jüdischen Glaubens an den einen Gott die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Monotheismus zu erkennen. Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus war ein Grundthema des jüdischen Hellenismus.⁹⁷⁵ Im Zentrum des biblischen Monotheismus stand die Beziehung mit Gott, die sich in der Erfüllung von lebensbezogenen Geboten manifestierte. Diese Gottesbeziehung beanspruchte den gesamten Menschen in allen Lebensbereichen und das gesamte jüdische Volk in seiner Einheit, es blieb kein Raum für die Verehrung anderer Götter. Der philosophische Monotheismus hingegen ging von einer abstrakten Gottesidee aus. Von allen sinnlichen Gegebenheiten losgelöst, ist das Göttliche nur gedanklich fassbar, es existiert keine Ebene der konkreten Beziehung, die dieses Höchste mit dem Menschen verbindet. So kannte der philosophische Gott keine kultisch-religiösen Ausdrucksformen, und der philosophisch interessierte Mensch musste sich trotz seiner geistigen Bemühungen den Bräuchen seiner polytheistischen Umwelt öffnen, wenn er seiner irdisch bedingten Natur gerecht werden wollte, welche die Teilhabe am Kultischen fordert. Der jüdisch-hellenistische Monotheismus folgte den Grundlinien der griechischen Philosophie: „Die hellenistischen Juden, vor die philosophische Frage nach der Begründung des Eingottglaubens gestellt – eine Begründung, die sie in ihrer Tradition nicht vorfanden, da diese den Glauben bekannte und bestätigte, aber nicht begründete – hatten keine andere Philosophie zur Verfügung als die griechische, um eine solche Begründung zu leisten.“⁹⁷⁶ In hellenistischer Zeit wurde das Problem des Anthropomorphismus, der sich im sprachlichen Ausdruck der Bibel findet, erstmals aufgeworfen. Die philosophische Kritik an der Vergegenständlichung des Göttlichen wurde aufgenommen und zur Rechtfertigung des eigenen Glaubens eingesetzt, ohne das spezifisch Jüdische dieser Hellenisierung zu opfern. Die gelebte Verbindung zu Gott blieb weiterhin das spezifisch jüdische Merkmal. Ebenso wie der philosophische Monotheismus klammerte der jüdisch-hellenistische Monotheismus die bildliche Darstellung der Gottheit zwar aus und verwies damit auf die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Mensch und Gott, welche keiner Konkretisierung bedarf. In der

⁹⁷⁵ Vgl. Amir 1978.

⁹⁷⁶ Amir 1978, S. 12.

Ausführung der mosaischen Gesetze hingegen wirkte sich die biblische Eingott-Tradition weiterhin direkt auf das Alltagsleben aus.⁹⁷⁷

Gemäss Philon ist der jüdische Gott der Einzige,⁹⁷⁸ dem alle Ehren zustehen,

ὁ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀίδιος καὶ οὐδενὸς ἐπιδεὴς καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων καὶ εὐεργέτης καὶ βασιλεὺς βασιλέων καὶ θεὸς θεῶν⁹⁷⁹

der Unerschaffene, Unvergängliche und Ewige. Nichts benötigt er. Er ist der Schöpfer und Wohltäter des Alls, der König der Könige, der Gott der Götter.

Obwohl in erster Linie jüdisch denkend, verleiht Philon seinem Ideal der Verehrung dieses Gottes auch hellenistische Züge. Er benützt viele religiöse Ausdrucksformen der Hellenen, um seine Vorstellung vom Judentum innerhalb einer paganen Umgebung deutlich zu machen. In der Hinwendung zu Gott zeigt sich nicht nur die Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern auch die Verbindung zwischen der kosmischen und der gesetzlichen Ebene des Judentums. Die weltlichen Traditionen der Gottesverehrung haben bei Philon universalen Charakter: Die Gottesverehrung erschliesst den Zugang zu den kosmischen Gesetzen. Im Sinne des idealen platonischen Staates will Philon damit ideale Bedingungen der Gesetzlichkeit für das jüdische Volk schaffen. So offeriert er im Grunde jedem gottesfürchtigen Juden die Möglichkeit, mittels alltäglicher Riten der Gottesverehrung Zugang zu den unsichtbaren Realitäten des Schöpfergottes, der sich durch seinen Logos in den Gesetzen der Natur und der Welt offenbart, zu erhalten. Die Juden sind jenes Volk, das Gott sieht, da ihre Tradition das sichtbare Bild der unsichtbaren Wirklichkeit ist. Die Synthese, welche Philon zwischen hellenistischen und jüdischen Elementen zu schaffen sucht, verhindert nicht, dass das jüdische stets das stärkere bleibt. Indem Philon die götzendienerischen Kulte anderer Völker herabsetzt, festigt er das jüdische Selbstverständnis, das es seinem Volk ermöglicht, als Nation innerhalb anderer Nationen zu überleben.⁹⁸⁰

Dem philonischen Selbstverständnis, das die Juden als einzigartige und zentrale Ethnie aus allen anderen Ethnien der antiken Welt heraushebt, steht die Tatsache entgegen, dass die Juden lediglich eine Volksgruppe unter vielen waren, die sich als solche von den anderen abheben

⁹⁷⁷ Vgl. Amir 1978.

⁹⁷⁸ Zur monotheistischen Formel bei Philon von Alexandrien vgl. Staudt 2012, S. 192–205.

⁹⁷⁹ Vgl. Philo decal. 41.

⁹⁸⁰ Vgl. Leonhardt 2001, S. 278–295.

musste. Der jüdische Monotheismus wurde von den Mächtigen der Zeit zwar wahrgenommen, blieb jedoch ohne effektiven politischen Einfluss. Auch in religiösen Belangen übte er keinen nachhaltigen Eindruck auf die nichtjüdische Umgebung aus. Der Name des jüdischen Gottes war in der Antike zwar bekannt und wurde auf vielerlei Weisen auf fremde Vorstellungen göttlicher Wesen übertragen, denn gerade sein Merkmal, die Bildlosigkeit, eignete sich für Anwendungen dieser Art. Der eigentliche Anspruch aber, dass der jüdische als der einzige Gott zu erheben war, fand keine Zustimmung. Die Umwelt respektierte ihn, ohne dabei die vielen anderen Götter unbeachtet zu lassen: „In the encounter between the Jew’s god and the non-Jews’ ways of thinking about gods, the latter clearly proved much stronger.”⁹⁸¹ Für die griechisch-römische Welt war der jüdische Gott schliesslich nicht der einzige fremde Gott, mit dem ein Umgang gefunden werden musste. Er wurde in das pagane Pantheon integriert. Bohak unterstreicht: “Once again, we are reminded that the reception of a new idea depends not only on the idea itself and on the ones who transmit it, but also on the cultural frameworks and preconceptions of the people to whom it is transmitted. In a ‘pagan’ world, a new god was expected to fit into an existing theological pattern, not to impose his own.”⁹⁸²

Wenn sich also feststellen lässt, dass der jüdische Monotheismus zwar im sozialen Bereich Auswirkungen zeigte, indem sich ein eigener Lebensstil der Juden herausbildete, er jedoch keinen wesentlichen Einfluss auf die griechisch-römische Religion ausübte und in seiner Einzigartigkeit nicht als solcher wahrgenommen wurde, ist hinzuzufügen, dass in der Antike die Begriffe Monotheismus und Polytheismus nicht als absolute Gegensätze wahrgenommen wurden. „’Monotheism’ and ‘polytheism’ may be useful categories in the study of religion, but when applying them to the ancient world we must never forget that what might seem obvious to us would not have made much sense to the people we study.”⁹⁸³ Der antiken Sichtweise zufolge hatten unterschiedliche Nationen unterschiedliche Mengen von Göttern erfunden. Manche huldigten vielen Göttern, einige wenigen, einige einem einzigen Gott. Auch von jüdischer Seite her waren die Folgen, die ein Monotheismus letztendlich mit sich bringen würde, noch nicht zu Ende gedacht. Man beschrieb den einen Gott nämlich ebenfalls als den höchsten Gott, was zugleich mit einschloss, dass andere Götter mitgedacht wurden. Die Juden der hellenistischen Zeit wussten, dass neben ihrem Gott auch andere, pagane Götter Hoheitsansprüche hatten. Die Spannung, die in dieser Konzeption eines einzigen jüdischen

⁹⁸¹ Bohak 2000, S. 9.

⁹⁸² Bohak 2000, S. 10.

⁹⁸³ Bohak 2000, S. 21.

Gottes im paganen polytheistischen Kontext liegt, zieht sich ungelöst durch die gesamte jüdisch-hellenistische Literatur. Eine Systematisierung der verschiedenen Konzepte, die das Göttliche beschrieben, fand nicht statt.⁹⁸⁴

9.4.4. Moses als Gott

Philon bezeichnet Moses mancherorts in seinen Schriften als Gott.

Moses ist bei Philon die zentrale Figur schlechthin. Er ist König, Philosoph, Prophet, Gesetzgeber und Priester.⁹⁸⁵ Er ist der wahre Weise, der alle Tugenden in sich vereint.⁹⁸⁶ Ihm liegt die Welt zu Füßen, die Elemente gehorchen ihm.⁹⁸⁷ Er ist der Freund Gottes und hat an Gottes allumfassendem Besitz Anteil.⁹⁸⁸ Aus dieser Gemeinschaft mit dem Vater und Schöpfer des Universums wird ihm die Ehre zuteil, dieselbe Benennung zu tragen.

ὠνομάσθη γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς⁹⁸⁹

Er wurde ja Gott und König des ganzen Volkes genannt.

Philon verweist in diesem Zusammenhang auf Exodus 20.21: Während sich das Volk in der Ferne aufhält, nähert sich Moses der dunklen Wolke, in welcher sich Gott befindet. Dadurch bekommt er Einsicht in die körperlose und ursprüngliche Realität, welche für die sterbliche Natur des Menschen grundsätzlich unsichtbar bleibt.⁹⁹⁰ Moses ist menschengewordenes, mit Seele und Vernunft begabtes Gesetz und damit durch göttliche Vorsehung zum Gesetzgeber auserwählt.⁹⁹¹

Die Autorität, die Philon Moses zukommen lässt, ist absolut. Gott erwählte ihn zu einem Gott, gab ihm alles Körperliche und das Geistige, das die Materie beherrscht, zu Diensten. Ein Gott jedoch ist vollkommen und bleibt sich immer gleich.⁹⁹² Aus diesem Grund sind Moses Lehren wahr und ewig, und so auch jene fünf besten und schönsten, die dem mosaischen Bericht der Welterschöpfung zugrunde liegen: Gott existiert. Gott ist einzig. Gott hat die Welt geschaffen.

⁹⁸⁴ Vgl. Bohak 2000.

⁹⁸⁵ Vgl. Philo Mos. II 2.

⁹⁸⁶ Vgl. Philo Mos. I 151-154.

⁹⁸⁷ Vgl. Philo Mos. I 155-156.

⁹⁸⁸ Vgl. Philo Mos. I 156-157.

⁹⁸⁹ Vgl. Philo Mos. I 158.

⁹⁹⁰ Vgl. Philo Mos. I 158.

⁹⁹¹ Vgl. Philo Mos. I 162.

⁹⁹² Vgl. Philo sacr. 9.

Gott hat die Welt in ihrer Einzigartigkeit sich selbst ähnlich geschaffen. Gott sorgt für die Welt.⁹⁹³ Die mosaische Bekräftigung des biblischen Monotheismus benötigt keine zusätzliche Begründung.

Wenn Philon Moses als Gott vorstellt, bezieht er sich auch auf Exodus 7.1. Gott schickt Moses zum Pharao und kündigt ihm an, dass er ihn für den Pharao zum Gott machen wird.⁹⁹⁴ In dieser Stelle findet Philon den biblischen Anhaltspunkt der Gott-Mensch-Beziehung. Moses, das Vorbild an Exzellenz, das die Menschen nicht übertreffen können, wird zum Gott des Pharao und zum Gott seines Volkes. Als Gottesmann wirkt er als Vermittler zwischen Mensch und Gott. Der Pharao ist das Sinnbild des Menschen, der in seiner Gottesferne dieser Vermittlung bedarf. Die Bedeutung des Begriffes *θεός*, mit dem Philon Moses hier bezeichnet, ist somit nicht identisch mit der Bedeutung des Begriffes *θεός*, der dem einzigen Gott als oberstes Sein zukommt. Wenn Moses Gott genannt wird, erhält er damit lediglich einen der vielen Gottesnamen, der einer perfekten Seele in ihrer Gottähnlichkeit zusteht. Das wahre Wesen des einzigen Gottes selbst aber hat keinen Eigennamen.⁹⁹⁵

9.4.5. Die Götterthematik in unterschiedlichen Schriftengruppen

Wie zu Beginn dieses Kapitels dargelegt, verwendet Philon den Begriff *θεοί* in seinem Schriftenkorpus in vielfältiger Verknüpfung. Wenn wir nun einzelne Schriftengruppen seines Gesamtwerkes⁹⁹⁶ im Hinblick auf den Gebrauch dieses Terminus untersuchen, stellen wir fest, dass Philon jeweils unterschiedliche Aspekte der Götterthematik betont und ausführt.

Die Götterthematik im Allegorischen Kommentar

Philons Name ist aufs Engste mit allegorischer Exegese verknüpft.⁹⁹⁷ Philon übernimmt von seinen jüdischen Vorfahren zwar nicht-allegorische biblische Auslegungsweisen, seine Tendenz zur allegorischen Deutung jedoch ist bezeichnend. Oft verwirft er den buchstäblichen Sinn der biblischen Verse und weist auf die Notwendigkeit der allegorischen Interpretation hin.⁹⁹⁸

⁹⁹³ Vgl. Philo opif. 170-172.

⁹⁹⁴ Vgl. Philo sacr. 9.

⁹⁹⁵ Vgl. Runia 1988, S. 73; Philo somn. I 230: Philon erklärt, dass es keinen Namen für das Seiende gibt und verweist auf Ex 6.3: Das Sein kann nicht benannt werden, sondern ist einfach.

⁹⁹⁶ Vgl. Royse 2009.

⁹⁹⁷ Vgl. Kamesar 2009a, S. 72.

⁹⁹⁸ Vgl. Philo Jos. 28.

In der Anwendung des allegorischen Verfahrens folgt Philon der Theorie und Praxis griechischer Allegorese. Die griechischen Gelehrten hatten die allegorische Interpretation in erster Linie als Mittel zur Erklärung mythischer Erzählungen entwickelt, wie sie in Homer und Hesiod zu finden waren. Als Mythen konnten diese Geschichten im wortgetreuen Sinne nicht als wahr gelten, und deshalb musste der eigentliche Gehalt der Aussage gefunden werden.⁹⁹⁹ So betont auch Philon, dass der Wortsinn mancher Bibelstellen mythenhaft ist¹⁰⁰⁰ oder aufgrund von Unverständlichkeiten zur Diskussion Anlass gibt¹⁰⁰¹. Der wirkliche Sachverhalt muss durch die Ergründung der verborgenen Andeutungen aufgedeckt werden,¹⁰⁰² wodurch die Widersprüchlichkeiten sich auflösen und erklärt werden.¹⁰⁰³

Philon deutet auch die Bibelstellen, in welchen die Götter angesprochen werden, allegorisch. Besonders in den Schriften, die dem Allegorischen Kommentar zuzuordnen sind,¹⁰⁰⁴ ist diese Auslegungsweise anzutreffen.

In *Legum Allegoriae I* nimmt Philon den Bibelfers Genesis 2.8 auf: Gott legt in Eden einen Garten an und setzt den Menschen hinein. Eden ist in Wirklichkeit kein physischer Garten, sondern symbolisiert die Tugend als Abbild der göttlichen Weisheit. Der Mensch soll diese Weisheit aufnehmen und pflegen. Wer aber anderes im Sinne hat, sich selbst als Schöpfergott aufspielt und dem Gegebenen zusätzlich Schlechtigkeiten hinzufügt, wird nicht Gott, sondern sich selbst schaden. Dies trifft auf jenen zu, der das Gebot „Ihr sollt euch neben mir keine Götter von Silber und Gold machen“¹⁰⁰⁵ übertritt. Wer dies tut, leugnet Gottes Eigenschaftslosigkeit, Ungeschaffenheit, Einheit, Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit. Dieser schlechte Mensch pflanzt sich selbst fruchtlosen, lügnerischen und gottlosen Wahn in die Seele.¹⁰⁰⁶ Die Bibel verflucht jenen, der ein gehauenes oder gegossenes künstlerisches Gottesbild aufstellt,¹⁰⁰⁷ denn damit, so die philonische Deutung, hortet dieser Mensch in sich die irrige Meinung, dass Gott, der in Wirklichkeit eigenschaftslos und unvergänglich ist, Beschaffenheit und Vergänglichkeit besitzt wie geschnitzte und gegossene Bilder.¹⁰⁰⁸

⁹⁹⁹ Vgl. Kamesar 2009a, S. 78–79.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Philo agr. 96; Philo LA II 19.

¹⁰⁰¹ Vgl. Philo agr. 157.99

¹⁰⁰² Vgl. Philo agr. 97, 157.

¹⁰⁰³ Vgl. Philo LA III 60.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Royse 2009, S. 38–45.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Ex 20.23.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Philo LA I 43–51.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Dtn 27.15.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Philo LA III 36.

Andere Idole, die sich in der Seele aufhalten, sind zu zerstören, so lehrt gemäss Philon auch die Stelle in Genesis 35.2, wonach Jakob seinem Haus gebot, die fremden Götter zu entfernen. Damit sind die gegossenen Götterbilder gemeint, deren Herstellung verboten ist.¹⁰⁰⁹ In der Bibel liest man laut Philon in diesem Zusammenhang vom Giessen, weil sich das Gegossene löst und wieder neu festigen kann: Wer Götzenbilder giesst, löst damit die Tugend und die wahre seelische Freude auf und fügt Schlechtigkeiten und Leidenschaften zu einem festen Gebilde zusammen.¹⁰¹⁰ Die Schrift erzählt weiter, wie die Menschen Jakob die fremden Götter und die goldenen Ohrringe, die sie besaßen, gaben. Jakob vergrub alles unter der Eiche bei Sichem.¹⁰¹¹ Das sind die Götter der Schlechten. Jakob nahm sie nicht an sich, sondern verbarg und vernichtete sie. Philon interpretiert allegorisch: Der Edle nimmt nichts Schlechtes in seinen Besitz, sondern heimlich wird er es beseitigen.¹⁰¹²

Götzenbilder sind aus vergänglichem Stoff, so auch die Stiere, Widder und Böcke, die in Ägypten verehrt werden. Sie gelten bloss für das Ohr als Götter. Sie sind in Wahrheit keine Gottheiten, sie werden fälschlicherweise als solche bezeichnet. Das Ohr des Menschen ist empfänglich für die Lügen der Dichter, welche das Leben für eine Tragödie halten. Und wenn gemäss biblischer Darstellung¹⁰¹³ das goldene Kalb genaugenommen einzig aus den Ohrringen der Frauen hergestellt wurde, weist dies auf folgenden tieferen Sinn hin: Kein menschlich erzeugter Gott ist für das Auge und in Wahrheit ein Gott, sondern bloss für das Ohr einer Frau und für den Schein. Nur eine weibisch gewordene Seele kann solches Geschwätz aufnehmen. Das wirkliche Sein hingegen kann nicht das Ohr, sondern einzig das Geistesauge in der Betrachtung der kosmischen Gesetzmässigkeiten erkennen. Gott sagt im Lied des Moses seinem Volk: „Sehet: Ich bin.“¹⁰¹⁴ Philon findet darin die Bestätigung seiner Deutung, dass nur der menschliche Geist die Existenz Gottes zu sehen vermag. Den Sinnesorganen in ihrer physischen Beschaffenheit bleibt die Erkenntnis, dass der göttliche Urgrund da ist, verwehrt.¹⁰¹⁵

Philon bezeichnet den Glauben an eine Vielfalt von Göttern als Wahn, hätten sie doch in Wirklichkeit gar keine Existenz. Nur wer den einzigen Gott nicht kennt, verfällt der Verrücktheit, diese als Götter zu bezeichnen und mit dem wahren Gott zu vergleichen. So verrät sich Jitro, der Priester von Midian, in seiner Reaktion auf die beeindruckenden Taten des

¹⁰⁰⁹ Vgl. Ex 34.17.

¹⁰¹⁰ Vgl. Philo LA III 22.

¹⁰¹¹ Vgl. Gen 35.4.

¹⁰¹² Vgl. Philo LA III 23.

¹⁰¹³ Vgl. Ex 32.2.

¹⁰¹⁴ Vgl. Dtn 32.39.

¹⁰¹⁵ Vgl. Philo post. 165-169.

jüdischen Gottes selbst, weil er in seiner Aussage, dass der jüdische Gott grösser sei neben allen anderen Göttern, Unvergleichbares nebeneinanderstellt. Solche Menschen haben den richtigen Glauben niemals gelernt, meint Philon, denn das Wissen des Seienden überstrahlt alles, selbst jene Dinge, welche als die hellsten erscheinen. Das geistige Auge kann nichts anderes mehr sehen, wenn in ihm die reinen Strahlen des lichten Gottes aufblitzen.¹⁰¹⁶

Philon deutet auch die Worte des Moses, wonach Jakob fett, dick und breit wurde und Gott verliess, der ihn geschaffen hatte.¹⁰¹⁷ Die fortschreitende Masslosigkeit führt zum grössten Übel. Menschen, die in völliger Unbeherrschtheit leben, blähen sich auf. Vom Bösen erfasst, werden diese Elenden für ihre Unfrömmigkeit sogar noch geehrt. In ihrer Gottlosigkeit als Helden gefeiert und im Glücke schwelgend, halten sie sich selbst für versilberte und vergoldete Götter und vergessen den wahren Gott. Sie sind wie eine gefälschte Münze.¹⁰¹⁸ Diese Leute, die sich mehr der Selbstliebe als der Gottesliebe hingeben, sollen sich aus dem heiligen Bezirk entfernen.¹⁰¹⁹

Die Götterthematik in der Gesetzesauslegung

In den Werken, die der Gesetzesauslegung zuzuordnen sind,¹⁰²⁰ arbeitet Philon ebenfalls mit der Allegorie, wenn auch in weit weniger ausgeprägter Weise als im Allegorischen Kommentar. Vielmehr hält er sich bei seinen Erklärungen an den biblischen Kontext und zieht allenfalls naturwissenschaftliche Erkenntnisse seiner Zeit heran.

In *De Opificio Mundi*, ein Werk, das als Einführung in die Methoden und Gedanken Philons gelesen werden kann,¹⁰²¹ spricht Philon von Göttern, wenn er auf die Sterne zu sprechen kommt. Er nimmt auf den biblischen Ausspruch „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ Bezug und erklärt, weshalb das Firmament als erstes hervorgebracht wurde. Als bestes aller geschaffenen Dinge sollte es zur heiligen Wohnung der sichtbaren Götter werden.¹⁰²² Philon meint damit die Himmelskörper, welche auch in griechischen Philosophien für vernünftige, göttliche Wesen gehalten wurden. Er spricht den Gestirnen wiederholt die Herrlichkeit göttlicher Gaben zu und vergleicht den Himmel mit einem Heiligtum, das vom Schmuck der

¹⁰¹⁶ Vgl. Philo ebr. 41-45.

¹⁰¹⁷ Vgl. Dtn 32.15.

¹⁰¹⁸ Vgl. Philo congr. 158-160.

¹⁰¹⁹ Vgl. Philo fug. 81. Als Bestätigung seiner Forderung nach der Trennung des Unwürdigen vom Heiligtum zieht Philon keinen biblischen Vers, sondern ein Stelle aus Platon heran, vgl. Philo fug. 82.

¹⁰²⁰ Vgl. Royse 2009, S. 45-50.

¹⁰²¹ Vgl. Royse 2009, S. 47.

¹⁰²² Vgl. Philo opif. 27.

Sterne geziert ist. Die Himmelskörper sind als Beleuchtung gegeben. Zudem wirken Sonne, Mond und Sterne als Zeichen zur Bestimmung von zyklischen Naturerscheinungen und setzen damit die Zeit fest. Philon verweist hier auf die Bibel: Die Lichter am Himmelsgewölbe sollen Tag und Nacht scheiden, Festzeiten, Jahre und Tage bestimmen.¹⁰²³ Indem sie den Verlauf von Naturereignissen mitbestimmen, sind sie letztendlich auch Boten künftiger Geschehnisse und der Mensch kann sie als Vorzeichen deuten. Die Himmelskörper tragen zur Erhaltung des Ganzen bei. Die Gesetze, welche in ihrer vielfältigen Wirkung zum Tragen kommen, sind dem Menschen nicht allesamt einsichtig, denn Gott hat sie nach seinen Regeln festgelegt.¹⁰²⁴

Obgleich Philon den Sternen in diesem Sinne offensichtlich positiv gesinnt ist,¹⁰²⁵ verurteilt er in seiner Schrift *De Specialibus Legibus*, welche die Abhandlungen über die Einzelgesetze umfasst, den Götzen- und somit den Sternendienst. Wenn Sonne, Mond und die anderen Himmelskörper von manchen Gelehrten als selbständige Götter und als Urheber der geschaffenen Dinge gepriesen werden, weil deren Funktion und Einwirkung auf Naturerscheinungen beobachtet wurden, dann widerspricht diese Meinung der mosaischen Lehre, wonach auch sie dem wirklichen Schöpfer, Vater und Lenker des Alls unterstellt sind. Der Glaube an die Göttlichkeit der Himmelskörper ist ein Irrglaube, so Philon, und er verweist auf die Bibel, welche vor solcher Vergötterung warnt: Wer am Himmel Sonne, Mond und Sterne sieht, soll sich nicht verführen lassen, ihnen zu dienen.¹⁰²⁶ Die sinnlich wahrnehmbaren Götter, so Philon, haben sich bestenfalls mit dem zweiten Platz innerhalb der Hierarchie der Macht, welche das All lenkt, zu begnügen. Der höchste Gott, der Gott der Götter, kann in seiner Gestaltlosigkeit von den menschlichen Sinnen nicht wahrgenommen werden.¹⁰²⁷

Im Grunde aber steht für Philon folgendes mosaisches Wort, welches die Alleinherrschaft Gottes verteidigt, im Zentrum: „Ihr sollt euch neben mir keine Götter aus Silber machen, auch Götter aus Gold sollt ihr euch nicht machen.“¹⁰²⁸ Überhaupt keine Götzenbilder sind erlaubt, aus welchem Stoff auch immer sie beschaffen sein mögen.¹⁰²⁹ Was aber die biblische Wortwahl

¹⁰²³ Vgl. Gen 1.14-15.

¹⁰²⁴ Vgl. Philo opif. 55-61.

¹⁰²⁵ Philon weist sogar darauf hin, dass die ursprünglichen Chaldäer Sternenkundige waren, vgl. Philo virt. 211.

¹⁰²⁶ Vgl. Dtn 4.19.

¹⁰²⁷ Vgl. Philo spec. I 13-20.

¹⁰²⁸ Vgl. Ex 20.23.

¹⁰²⁹ Nichts, was geschaffen ist, so Philon, ist in Wahrheit ein Gott, denn allem Geschaffenen fehlt die wesentlichste Eigenschaft des wahrhaft Göttlichen: Die Ewigkeit, vgl. Philo virt. 65. Jene, die solchen mythenhaften Erzählungen nachhängen, geben folglich diesen Göttern, die keine sind (τοῖς οὐ θεοῖς) die Ehren, vgl. Philo virt. 179. Diesen Irrtum haben die Philosophen und die jüdische Tradition erkannt, indem sie auf den einen und höchsten heiligsten Ursprung aller Dinge verweisen, vgl. Philo virt. 65.

betrifft, deutet Philon die Nennung von Silber und Gold mittels einer Allegorie. Das Verbot beinhaltet die ethische Lehre, dass es schlecht ist, geldgierig Silber und Gold zu sammeln und wie Götter zu horten in der Hoffnung, dass sie Glück bringen. Es gehört sich nicht, dem Reichtum oder auch dem Ruhm göttergleiche Ehren zu erbiehen, sind sie doch nur von flüchtiger schattenhafter Existenz. In gleicher Weise sind auch die von Mythendichtern erfundenen Götter blosser Trugbilder, welche von der wahren Lehre des Moses ablenken, dass es nur einen Gott gibt.¹⁰³⁰ Philon anerkennt, dass in anderen Ländern eine unbegrenzte Vielzahl unterschiedlichster Götter und Göttinnen geehrt wird. Den Dichtern, die solchen Götterglauben verbreiten, spricht er die Fähigkeit zur Erforschung der Wahrheit ab.¹⁰³¹ Philon betont, dass die Lästerung der fremden Götter deshalb verboten ist, weil sie die pagane Gegenseite zur Lästerung des wahren Gottes herausfordern könnte. Den Proselyten, welche von den irrigen Glauben ihrer Vorfahren abgelassen haben und sich der Liebe zu Gott hingewandt haben, wird die gleichberechtigte Teilhabe an der Gemeinschaft gewährt.¹⁰³² Fallen aber Menschen aus dem jüdischen Volk von der Verehrung des einzigen Gottes ab, müssen sie unmittelbar und ohne jegliches Anrecht auf rechtlichen Rückhalt mit den schwersten Strafen rechnen.¹⁰³³ Philon bekräftigt wiederholt das erste Gebot, den einen Gott für den Höchsten zu halten. Die Vielgötterei darf nicht an das Ohr des wahrhaft Suchenden gelangen.¹⁰³⁴ Er verweist auf die mosaischen Worte, wonach die Namen anderer Götter nicht genannt werden dürfen,¹⁰³⁵ sie sollen in der Seele keinen Platz finden.¹⁰³⁶ Auf falsche Propheten, welche zum Dienst an in den fremden Staaten verehrten Göttern zu verführen suchen, soll man, wie die Bibel betont,¹⁰³⁷ nicht hören, denn Lügner und Schwindler sind sie.¹⁰³⁸ Und letztlich sollen auch keine Kinderopfer den Göttern dargebracht werden,¹⁰³⁹ wie es vielleicht nicht bei allen Barbarenvölkern die Sitte

¹⁰³⁰ Vgl. Philo spec. I 21-31.

¹⁰³¹ Vgl. Philo spec. II 164-165. Philon erwähnt bei seiner Darstellung des fünften Gebotes, das Ehrfurcht vor den Eltern verlangt, auch die Vergötterung von Vater und Mutter, vgl. Philo decal. 120. Der Vergleich von Eltern mit Göttern war in der griechischen Philosophie bekannt. Die stoische Popularphilosophie verehrte Eltern als Götter zweiten Ranges oder als sichtbare und irdische Götter. Im Verhältnis zwischen der Gottheit zur Welt sah man Ähnlichkeiten zum Verhältnis zwischen Eltern und Kinder, vgl. Treitel 1909-1964, S. 398; Heinemann 1909-1964, S. 170.

¹⁰³² Die Proselyten, so Philon, haben ihre Heiligtümer, die Bildsäulen ihrer Götter und deren Verehrung aufgegeben, habe die Mythen hinter sich gelassen und sind zur Verehrung des einzigen Gottes übergetreten, vgl. Philo virt. 102.

¹⁰³³ Vgl. Philo spec. I 52-55. An anderer Stelle ist Philon milder gestimmt: Die von der jüdischen Tradition Abgefallenen, welche sich von götzendienerischen Ansichten haben verführen lassen, sollen zwar Flüche und Züchtigungen erdulden, sie sind ihnen aber als Warnung und Hilfe zur Besserung gegeben. Denn gemäss biblischer Verheissung, vgl. Dtn 30.1-3, haben sie die Möglichkeit, Vergebung zu erlangen, vgl. Philo praem. 162-163.

¹⁰³⁴ Vgl. Philo decal. 65.

¹⁰³⁵ Vgl. Ex 23.13.

¹⁰³⁶ Vgl. Philo spec. II 256.

¹⁰³⁷ Vgl. Dtn 13.2ff.

¹⁰³⁸ Vgl. Philo spec. II 315.

¹⁰³⁹ Vgl. Dtn 12.31.

ist, obwohl sie im übertragenen Sinne die Seelen ihrer Kinder ja auch dann töten, wenn sie ihnen im zarten Alter die Lehre über den einen Gott verschweigen.¹⁰⁴⁰

Ein besonderer Dank oder eine Gegenleistung für die Beachtung der Gesetze und Verbote bezüglich fremder Gottheiten ist überflüssig. Die Belohnung liegt in der Sache selbst: Das Nichtglauben an fremde Götter und das Nichtanfertigen von Götzenbildern bedarf keiner weiteren Belohnung, sondern ist der beste und vollkommenste Lohn.¹⁰⁴¹

Die absolute Alleinherrschaft Gottes über alles und jeden bleibt für Philon unbestritten. Als das Prinzip des Seienden verfügt der jüdische Gott über alle Kräfte der Macht. Philon bezieht sich auf den biblischen Vers „Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren, der grosse Gott und der Furchterregende (...)“¹⁰⁴², wenn er interpretiert, dass das Seiende in seiner gewaltigen Grösse sowohl von schöpferischen wie auch von strafenden Kräften umgeben ist. Es ist nicht nur der Gott aller Menschen – der Herrscher der Herrscher und auch der einfachen Bürger –, sondern auch der Gott der Götter.¹⁰⁴³ Nicht bloss die Juden, sondern alle Menschen kennen den höchsten Gott und sollen ihn verehren:

εἰ δ' ἔστιν, ὃν μᾶλλον γνώμη πάντες ὁμολογοῦσιν Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι, ὁ ἀνωτάτω πατὴρ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός, οὗ τὴν φύσιν ἀόρατον καὶ δυστόπαστον οὐσαν οὐ μόνον ὁραθῆναι ἀλλὰ καὶ νοηθῆναι πάντες οἱ περὶ τὰ μαθήματα καὶ τὴν ἄλλην φιλοσοφίαν διατρίβοντες ἀναζητεῖν γλίσχονται μηδὲν παρέντες τῶν εἰς εὖρεσιν καὶ [τούτου] θεραπείαν, ἔδει μὲν πάντας ἀνθρώπους ἀνῆφθαι $\leq$ τούτου $\geq$ καὶ μὴ καθάπερ ἀπὸ μηχανῆς εἰσποιεῖν ἑτέρους ἐπὶ μετουσίᾳ τῶν ἴσων τιμῶν.¹⁰⁴⁴

Wenn er aber existiert – er, den alle Hellenen und auch Barbaren zusammen einmütig anerkennen, der höchste Vater der Götter und der Menschen und der Erschaffer des gesamten Kosmos, dessen Wesen unsichtbar und unergründlich ist nicht nur zum Schauen, sondern auch zum Begreifen, den alle, die sich mit wissenschaftlichen Studien und der Philosophie befassen, erforschen wollen, indem sie nichts beiseitelassen, um ihn zu erkennen und ihm zu dienen –, dann müssen alle Menschen ihm anhängen und

¹⁰⁴⁰ Vgl. Philo spec. I 312-313.

¹⁰⁴¹ Vgl. Philo spec. II 258.

¹⁰⁴² Vgl. Dtn 10.17.

¹⁰⁴³ Vgl. Philo spec. I 307.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Philo spec. II 165.

nicht andere Götter wie durch künstlerische Mittel einführen, um ihnen dieselben Ehren zu erweisen.¹⁰⁴⁵

Philon kontrastiert jenen Menschen, der von Gott geliebt wird und Gott liebt (φιλόθεος¹⁰⁴⁶) mit jenem, der sich selbst liebt (φίλαυτος¹⁰⁴⁷), dem Gottlosen (ἄθεος¹⁰⁴⁸), welcher gleichzeitig auch der Anbeter der Sinneslüste (φιλήδονος¹⁰⁴⁹) ist.¹⁰⁵⁰ Die Gottesleugner aber sind seelisch tot, während die Gottesanhänger ein unsterbliches Leben führen, so Philon in Heranziehung einer passenden Bibelstelle¹⁰⁵¹ zum Schluss seines ersten Buches über die Einzelgesetze.¹⁰⁵²

Die Götterthematik in Legatio ad Gaium

Legatio ad Gaium gehört neben *In Flaccum* zu den apologetischen historisch-politischen Traktaten, welche einen Einblick in die politischen Ereignisse geben, wie sie sich im Zusammenhang mit antijüdischen Gewaltsamkeiten in Alexandrien um 38. n. Chr. ereigneten.¹⁰⁵³ Die Götterthematik ist in dieser Schrift zentral: Ein Mensch – Gaius Caligula – macht sich zum Gott, was folgenschwere Auswirkungen auf das Leben der alexandrinischen Juden hat, welche ihrer monotheistischen Tradition treu sind.

Philon schildert in *Legatio ad Gaium*, wie Gaius die Macht antritt und von der Menge blindlings als Retter gefeiert wird, in Wirklichkeit aber ein Übeltäter ist, der Morde an Nahestehenden begeht.¹⁰⁵⁴ Sein ausgesprochen schlechter Charakter zeigt sich offensichtlich in seinem Hang zur Selbstvergottung. Wahnvorstellungen treiben ihn an, sich mit den Halbgöttern Dionysos und Herakles, mit den Dioskuren oder mit den Göttern Hermes, Apollon und Ares zu vergleichen, wobei sein Wirken gemäss Philon im scharfen Gegensatz zu den bekannten Taten der Helden steht.¹⁰⁵⁵ Das Volk reagiert mit unüberlegter Schmeichelei und Unterwürfigkeit auf

¹⁰⁴⁵ An anderer Stelle erwähnt Philon hingegen, dass es Menschen gibt, welche nicht nur Teile des Kosmos als selbständige Gottheiten ehren, sondern diese auch noch für den grössten und ersten Gott halte, vgl. Philo decal. 59.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Philo fug. 81; Philo post. 21; Philo spec. I 191, 271; Philo virt. 184. Moses verkörpert auch hier das Ideal, welches von der Liebe zu Gott erfüllt und zugleich Liebling Gottes ist, vgl. Philo Mos. II 67.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Philo fug. 81. Kain wird als Inbegriff des Menschen, der der Eigenliebe verfallen ist, dargestellt, vgl. Philo post. 21.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Philo LA I 49; Philo LA III 212; Philo spec. I 345.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Philo LA III 212.

¹⁰⁵⁰ Im Fragment Philo QE 30 spricht Philon davon, dass die Gotteslästerer einen ruhelosen Krieg gegen die Gottesfürchtigen führen.

¹⁰⁵¹ Vgl. Dtn 4.4.

¹⁰⁵² Vgl. Philo spec. I 345.

¹⁰⁵³ Vgl. Royse 2009, S. 53–55.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Philo legat. 8–73.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Philo legat. 74–113.

die Selbsterhöhung des Kaisers. Einzig die Juden in ihrem Glauben an den einen Gott lehnen die Anmassungen des Gaius ab, womit sie die gefährliche Feindschaft des Herrschers auf sich ziehen.¹⁰⁵⁶ Das grosse Judenpogrom von Alexandrien ist die Folge.¹⁰⁵⁷ Es kommt zu einer in Alexandrien nie vorher dagewesenen Form der Entweihe der Synagoge: Ein aufgestelltes Bild des Kaisers muss verehrt werden.¹⁰⁵⁸ Philon erklärt sich die feindliche Einstellung gegenüber den Juden einerseits in der Selbstvergottung des Gaius und andererseits in der Unterstützung, welche die Alexandriner am Kaiserhof diesem Gehabe zuteilwerden liessen.¹⁰⁵⁹ Die Alexandriner bestärkten den Gotteswahn des Gaius, indem sie ihn mit Gottesnamen betitelten.¹⁰⁶⁰ Gaius liess sich von diesen Ehren einnehmen und unterstützte die Alexandriner in ihren Massnahmen gegen die Juden.¹⁰⁶¹ Philon stellt sich der Sucht des Kaisers, sich dem höchsten Gott gleichzusetzen, entgegen und kündigt die Strafe Gottes an.¹⁰⁶²

Die Götterthematik in philosophischen Werken

Einige der philonischen Werke sind der Abhandlung von Problemen gewidmet, wie sie in der griechischen Philosophie diskutiert wurden, wobei Bezüge zur jüdischen Tradition sehr selten sind.¹⁰⁶³ Die Götterthematik ist hier vorhanden, jedoch in geringerem Umfang und weniger bedeutend als im Allegorischen Kommentar, in der Gesetzesauslegung und im historisch-politischen Werk *Legatio ad Gaium*.

Die Schrift *De Aeternitate Mundi* setzt sich mit der Unzerstörbarkeit der Welt auseinander. Eingangs verweist Philon auf die These Platons, wie sie im *Timaios* in der Schilderung der Götterversammlung zu lesen ist,¹⁰⁶⁴ dass die Welt entstanden und unvergänglich sei. Er zitiert die Rede des ersten Gottes an die jüngeren Gottheiten.¹⁰⁶⁵ Später wendet er sich gegen die Theorie der Stoiker, welche besagt, dass die Welt entstanden und vergänglich sei: Würde die Welt zerstört, so Philon, dann würden auch die Götter zerstört – die Gestirne nämlich, als das grosse Heer von sichtbaren Gottheiten, das von jeher für glücklich gepriesen wurde. Dies jedoch ist unmöglich, denn Götter können ihre Unsterblichkeit nicht verlieren.¹⁰⁶⁶ Philon bringt

¹⁰⁵⁶ Vgl. Philo legat. 114-119.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Philo legat. 120-131.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Philo legat. 132-161.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Philo legat. 162-171.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Philo legat. 78-80, 218.

¹⁰⁶¹ Vgl. Philo legat. 162-165, 354.

¹⁰⁶² Vgl. Philo legat. 339-348.

¹⁰⁶³ Vgl. Royse 2009, S. 55-58.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Plato Tim. 41a-b.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Philo act. 13.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Philo act. 45-46.

seine Vorstellung zum Ausdruck, dass die Welt göttlich und die Wohnung der sinnlich wahrnehmbaren Götter ist.¹⁰⁶⁷ Er kritisiert die Mythen, welche Fiktives über die Götter aussagen.¹⁰⁶⁸

Quod Omnis Probus Liber Sit thematisiert die Freiheit des guten Menschen: Ein Weiser kann nicht versklavt werden, sondern ist frei und damit ein Freund Gottes. Obwohl er selbst nicht den Rang eines Gottes hat, genießt er den besonderen, freundschaftlichen Schutz Gottes.¹⁰⁶⁹ Im Hinweis auf Heroen der Dichtung, auf Namen griechischer Philosophen und auf Athener werden griechische Götter, Halbgötter und Göttinnen von Philon ins Spiel gebracht.¹⁰⁷⁰ An einer Stelle aber erscheint die Götterthematik mit Fingerzeig auf Moses und einem Bibelvers, was für diese Schrift, die auf die griechische Philosophie ausgerichtet ist, ungewöhnlich ist.¹⁰⁷¹

Die Gesamtschau über die Werke Philons im Zusammenhang mit seiner Interpretation der Götter führt zu folgendem Schluss: Wenn Philon das Böse beschreibt, zeigt er damit auf die Götter seiner Umwelt. Sie stehen dem Monotheismus gegenüber, der Essenz jüdischen Gottesglaubens, die gemäss Philon das absolut Gute darstellt.

9.4. Unterschiedliche Konzeptionen des Bösen in unterschiedlichen Traktaten: Unterschiedliche Adressatenkreise

9.4.1. *De Opificio Mundi*: Das Unvollkommene im Hinblick auf die moralische Bedeutung der Zahl Sieben

Der Traktat *De Opificio Mundi* wird in der gängigen Forschung der Schriftenreihe der Gesetzesauslegung zugeordnet.¹⁰⁷² Gemäss Philon bildet der Bericht über die Erschaffung der Welt einen eigenständigen und von anderen zu unterscheidenden Teil des Pentateuchs, in dem Moses – philosophisch und mythenfrei¹⁰⁷³ – Auskunft über das Wesen des Schöpfergottes, des Kosmos, des Menschen und der sie verbindenden Beziehungen gibt.¹⁰⁷⁴ Er selbst bezeichnet seine Schrift als ἡ σύνταξις, als eine geordnete Zusammenstellung von einzelnen Wissenselementen zu einem Ganzen.¹⁰⁷⁵ Demnach ist davon auszugehen, dass Philon mit

¹⁰⁶⁷ Vgl. Philo aet. 73, 112.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Philo aet. 131.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Philo prob. 41-45.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Philo prob. 105, 116, 130, 140.

¹⁰⁷¹ Vgl. Philo prob. 43.

¹⁰⁷² Vgl. Royse 2009.

¹⁰⁷³ Vgl. Philo opif. 1-2.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Philo praem. 1.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Philo Abr. 2, 13.

seinem Werk *De Opificio Mundi* eine systematische Einführung in die Thematik der Welterschöpfung beabsichtigte, die umfassend, gründlich und auch belehrend sein sollte.

Die Erläuterung der Symbolik von Zahlen, angewandt mit Blick auf das biblische Schema der sieben Schöpfungstage, ist für Philon offensichtlich sehr bedeutend, wie die auffallend vielen dieser Thematik gewidmeten Paragraphen des *De Opificio Mundi* bezeugen.¹⁰⁷⁶ Für die Entstehung der Welt, so erklärt er, war eine Ordnung nötig, und zur Ordnung gehört die Zahl.¹⁰⁷⁷ Philon setzte sich laut eigenen Angaben explizit mit arithmologischen Fragestellungen auseinander¹⁰⁷⁸ und erwähnt eine eigene Abhandlung über die Zahlen.¹⁰⁷⁹ In Anlehnung an und in Auseinandersetzung mit griechischen Quellen benutzte Philon, pythagoreisch beeinflusst,¹⁰⁸⁰ arithmologisches Material für seine jüdisch-exegetische Arbeit.¹⁰⁸¹

Philon definiert die Zahl Sieben als das Symbol der Vollkommenheit. Alles, was dem Bereich des Unvollkommenen zuzuordnen ist, misst sich am Vollkommenen und ist demnach arithmetisch auf die Zahl Sieben ausgerichtet.

Καλεῖται δ' ἡ ἑβδομάς ὑπὸ τῶν κυρίως τοῖς ὀνόμασιν εἰωθότων χρῆσθαι καὶ τελεσφόρος, ἐπειδὴ ταύτη τελεσφορεῖται τὰ σύμπαντα.¹⁰⁸²

Bei denen, die gewohnt sind, die Wörter im eigentlichen Sinne zu gebrauchen, heisst die Siebenzahl auch „die Vollendung Bringende“, weil durch sie alles zur Vollendung gebracht wird.

Die Zahl Sieben stellt auf kosmologischer Ebene Einheit und Harmonie dar, denn sie umfasst alles und vereint damit auch alle Gegensätze der körperlichen Welt. Sie symbolisiert das Naturgesetz in seiner Notwendigkeit und Perfektion, steht für moralische Vollkommenheit und verweist auf das Wesen Gottes. Als Vermittlern zwischen Transzendenz und der Welt immanenter Wirklichkeit hat sie im Hinblick auf die moralische Entwicklung des Menschen eine herausragende Stellung,¹⁰⁸³ da die menschliche Seele durch Analyse und Kontemplation der Zahl Sieben den Weg zum göttlich Guten findet. Arithmologie, Naturgesetze und Ethik folgen denselben Gesetzmässigkeiten, was bedeutet, dass derjenige, der die Zahl Sieben logisch

¹⁰⁷⁶ Vgl. Runia 2001, S. 25–29.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Philo opif. 13.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Philo opif. 52.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Philo Mos. II 115; zum verloren gegangenen Traktat über die Zahlen vgl. Royse 2009, S. 58–59.

¹⁰⁸⁰ Vgl. Bonazzi et al. 2007.

¹⁰⁸¹ Vgl. Runia 2001, S. 29.

¹⁰⁸² Vgl. Philo opif. 102; Philo opif. 107, 111.

¹⁰⁸³ Vgl. Philo opif. 117.

erfassen kann, Einblick in die Gesetzmässigkeiten der Natur und der Ethik hat. Philon ist sicher, dass, wer die Zahl Sieben erforscht, das Bild Gottes erforscht.¹⁰⁸⁴

Philon verbindet Elemente pythagoreischer Philosophie und jüdische Tradition. Indem er den Pythagoreer Philolaos eine Gottesvorstellung vortragen lässt, die mit dem jüdischen Gott identifiziert werden kann, führt er beide gedanklichen Traditionen zusammen. Moses aber, der Botschafter und höchste Verkünder moralischer Gesetzmässigkeiten, hat gemäss Philon noch vor den paganen Weisen Einsicht in eine weitere, wesentliche Bedeutung der Zahl Sieben: In deren Struktur nämlich ist die Gesetzmässigkeit zu finden, die auf die mosaische Gesetzgebung zutrifft und diese damit zur absolut gültigen Regel erhebt.¹⁰⁸⁵

Philon verbindet die abstrakte Bedeutung der Zahl Sieben mit den konkreten Inhalten biblischer Texte. Der Charakter des ersten Menschen, so interpretiert er, entsprach der Zahl Sieben. Der neu geschaffene Mensch fand in sich alle Gegensätze vereinigt, und seine Wesenszüge reichten bis an die Grenze göttlichen Seins. Zu Beginn seiner Existenz widerspiegelte der Mensch Aspekte purer Göttlichkeit, er war ein direkter Abkömmling Gottes und noch rein in seiner Verbindung zu ihm – der perfekte Bewohner der Schöpfung Gottes und idealer Kosmopolit. Diese monadische Konzeption des Menschen zerfiel mit der Schaffung der Frau, denn von nun an besass der Mensch einen dualistischen Charakter.¹⁰⁸⁶ Die ursprüngliche Harmonie wurde durch das Dazukommen der Liebe (ἔρως), der Leidenschaft (πόθος) und der Lust (ἡδονή) zerstört; das moralisch Böse begann, indem sich der Mensch auf das listige Spiel der Schlange einliess und sich bewusst vom Guten, der Gottesfurcht (εὐσεβεία) und der Frömmigkeit (ὁσιότης) abwandte. Philon betont die Wichtigkeit der genauen Interpretation dieser ersten geschilderten Verführung des Menschen zur Sünde, verstanden als ursprünglicher und entscheidender moralischer Fehltritt. Er sieht die Schlange, die Lust, den Lüstling, die unzweckmässige menschliche Sexualität sowie auch die Philosophie des Epikur als die ursprünglichsten Ausdrucksformen des moralisch Bösen, die alle leidvolle Bestrafung nach sich ziehen. Gerechte Bestrafung wäre Zerstörung, so das Fazit Philons. Gott aber ist absolute Güte und damit jenseits jeglicher endgültigen Vernichtung. Er ist in erster Linie ein pädagogischer Gott, weshalb er seine Geschöpfe durch korrekatives Eingreifen erzieht und sie zurück zum Guten führt.¹⁰⁸⁷ Seine Konzeptionen des Bösen, die Philon seinem Bericht über die Schöpfung der Welt in *De Opificio Mundi* zugrunde legt, basieren auf sicheren Lehrsätzen, die Philon

¹⁰⁸⁴ Vgl. Philo opif. 90, 100.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Philo opif. 128.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Philo opif. 151.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Philo opif. 152-169.

Moses zuschreibt.¹⁰⁸⁸ Philon will damit die Juden in ihrem Diasporadasein vom Polytheismus der paganen Umwelt bewahren. Wer diese Lehrsätze missachtet, wird zur potentiellen Gefahr für die gesamte jüdische Ethnie, da er den identitätsstiftenden Kern der Gemeinschaft verletzt. Gott zu verachten bedeutet Selbstbezogenheit – der Mensch negiert die siegreiche göttliche Kraft und folgt stattdessen dem begrenzten eigenen Denken. Der prototypische Fall des ersten Menschenpaares besitzt ungebrochene Aktualität: Der heutige Jude, so Philon, soll sich auf den einen Gott zurückbesinnen, den einzig wahren Gott.¹⁰⁸⁹

9.4.2. *De Vita Mosis*: Ausdrucksformen des Bösen im Kontext der Geschichte Israels

Die Traktate *De Vita Mosis I* und *II* werden der Schriftenreihe der apologetischen und historischen Werke zugeordnet.¹⁰⁹⁰ Philon definiert diese Abhandlung, wie jene über die Schöpfung des Kosmos, *De Opificio Mundi*, als ἡ σύνταξις, als eine ordentliche Zusammenstellung einzelner Elemente zu einem Ganzen.¹⁰⁹¹ Sich als ausgezeichneter Kenner der Biografie des Moses ausweisend, glaubt Philon, dem Leser einen nahezu perfekten Einblick in das Leben und das Wesen des Moses zu ermöglichen. Philon will ausführen, was ihm von dessen Geschichte aus schriftlicher biblischer und mündlicher Überlieferung bekannt ist.¹⁰⁹² Er will die Exzellenz des Moses preisen, der König, Philosoph, Gesetzgeber, Priester und Prophet schlechthin ist.¹⁰⁹³

Interessanterweise erscheint in *De Vita Mosis I* und *II* der griechische Terminus ἡ κακία bzw. αἱ κακαί (das Laster bzw. die Laster), der im Kontext philonischer Ethik das moralisch Böse per se bezeichnet, im Nominativ nicht. Dies zeigt, dass nicht die theoretische Abhandlung des Bösen als moralisches Phänomen im Vordergrund der Schrift steht. Philon philosophiert hier, über den eigentlichen biblischen Kontext hinausgehend, zwar vereinzelt allegorisch-abstrakt über das Wesen des Bösen,¹⁰⁹⁴ konkretisiert es aber verstärkt im Rahmen seiner Nacherzählung des Exodus, denn er erkennt es deutlich in den Machenschaften der Ägypter. Trotz der vom gütigen Gott als Warnung gesandten strafenden Plagen, bei denen er sich der ausserordentlichen Macht seines gesamten Universums bedient, kehren sie unbelehrbar und unermüdlich zu ihren charakteristischen Boshaftheiten zurück. Die Ägypter sind nicht davon abzubringen, die

¹⁰⁸⁸ Vgl. Philo opif. 170-172.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Philo det. 32; Philo sacr. 2-3.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Royse 2009.

¹⁰⁹¹ Vgl. Philo praem. 3.

¹⁰⁹² Vgl. Philo Mos. I 1, 4; Philo praem. 1-2.

¹⁰⁹³ Vgl. Philo Mos. II 1-3.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Philo Mos. II 138.

Israeliten bis aufs Äusserste zu schädigen. Philon verweist auf die unbestechliche Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts: Die gottesfürchtigen Hebräer blieben unversehrt.¹⁰⁹⁵

καί μοί τις δοκεῖ παρατυχὼν τοῖς γενομένοις κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν μηδὲν ἄν ἄλλο νομίσαι τοὺς Ἑβραίους ἢ θεατὰς ὧν ἕτεροι κακῶν ὑπέμενον καὶ οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ μαθημάτων τὸ κάλλιστον καὶ ὠφελιμώτατον ἀναδιδασκομένους, εὐσέβειαν· οὐ γάρ ποθ' οὕτως ἢ τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν κρίσις ἐμφανῶς ἦλθε τοῖς μὲν φθορὰν τοῖς δὲ σωτηρίαν παρασχούσα.¹⁰⁹⁶

Ich glaube, wenn einer zufällig Zeuge der damaligen Ereignisse gewesen wäre, er hätte die Hebräer nur für Zuschauer des Unglücks gehalten, das andere erlitten haben, aber nicht nur; sondern er wäre auch über die schönsten und nützlichsten Lehren, nämlich über die Frömmigkeit, unterrichtet worden. Denn nie offenbarte sich das Gericht über die Guten und Bösen so deutlich, das den einen Verderben und den anderen Rettung brachte.

Moses, der wie jedes menschliche Wesen von der Erfahrung des Unguten betroffen ist,¹⁰⁹⁷ erkennt die Wirkungsweisen des Bösen der Ägypter in ihrem Verhalten gegen die Israeliten und verzichtet deshalb auf eigennützige Beziehungen zu den Ägyptern, die weltliche Macht und Privilegien versprechen. Er wendet sich ab, um höchste Herrscherwürden anzunehmen und sein Volk anzuführen, dessen göttliche Bestimmung es ist, über alle Völker zu triumphieren.¹⁰⁹⁸ Als Führer fordert er absolute Treue dem jüdischen Gott gegenüber, und dies sowohl in Zeiten schier unerträglicher Leiden, die sogar die Auflehnung seines eigenen Volkes gegen ihn provozieren, als auch trotz irreführender Verlockungen, die sinnliches Glück versprechen.¹⁰⁹⁹ Philon versichert, dass der Gott der Hebräer über die Ägypter siegen wird, genau so, wie die Kontrolle über alle kosmischen, irdischen und menschlichen Übel in seiner Macht steht.¹¹⁰⁰ Offensichtlich ist die Stellung, die Philon Moses beimisst: In seiner Priesterwürde wirkt er als Mittler zwischen dem allmächtigen Herrschergott und seinem verwundbaren Volk.¹¹⁰¹ Die Treue zum Gott Israels und die Befolgung der mosaischen Gesetzgebung lohnen sich unter allen erdenklichen Umständen und zu allen Zeiten; ohne diese Treue hingegen droht Verderben. Zu jeder Zeit der Menschheitsgeschichte provoziert ungutes individuelles oder kollektives

¹⁰⁹⁵ Vgl. Philo Mos. I 69-146.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Philo Mos. I 146.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Philo Mos. I 11.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Philo Mos. I 149.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Philo Mos. I 170-172, 296, 305.

¹¹⁰⁰ Vgl. Philo Mos. I 216, 216.

¹¹⁰¹ Vgl. Philo Mos. II 5.

Handeln die Strafe des Gottes, der das Böse hasst.¹¹⁰² Das ist die grundlegende Botschaft, die Philon in *De Vita Mosis* mit seiner Nacherzählung der Geschichte der Israeliten vermittelt.

τοῦθ' ἅπαν ὑπογραφή τις ἐστὶ τῆς ἐθνικῆς ὑποθέσεως, ἥ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐπεῖχε, μόνον οὐ βοῶσα τοῖς ἐν συμφοραῖς: „μὴ ἀναπίπτετε, τὸ ἀσθενὲς ὑμῶν δύναμις ἐστίν, ἥ καὶ κεντεῖ καὶ κατατρώσει μυρίους. ὑπὸ τῶν ἐξαναλῶσαι γλιχομένων τὸ γένος ἀκόντων διασωθήσεσθε μᾶλλον ἢ ἀπολεῖσθε, τοῖς κακοῖς οὐ κακωθήσεσθε, ἀλλ' ὅταν μάλιστα πορθεῖν νομίση τις ὑμᾶς, τότε μάλιστα πρὸς εὐκλειαν ἐκλάμψετε.“¹¹⁰³

Alles dies ist gewissermassen eine Anspielung, die in Bezug auf jenen damaligen Zeitabschnitt denjenigen, die in einer unglücklichen Lage sind, förmlich mit lauter Stimme sagte: „Lasst den Mut nicht sinken; die Schwäche ist eure Kraft, die Zahllose stechen und verwunden wird. Von denen, die euren Stamm zu vernichten trachten, werdet ihr vielmehr gegen ihren Willen gerettet und nicht vernichtet werden. Durch euer Leiden werdet ihr nicht geschädigt werden, sondern gerade, wenn ihr glaubt, dass ihr vertilgt werdet, werdet ihr erst recht im Ruhmesglanz erstrahlen.“

Philon warnt einerseits vor dem Bösen, das den Israeliten von äusserer, ägyptischer Seite entgegenkommt, andererseits zeigt er aber ebenso deutlich auf das Ungute im Innern des eigenen ethnischen Kreises. Unverzeihlich ist das Vergehen dessen, der sich aus den eigenen Reihen entfernt und willentlich zur ägyptischen Gegenseite überläuft. Philon vergleicht ihn mit einem Mischling, „ungleichartig“ (ἀνόμοιος)¹¹⁰⁴ in seinem angeborenen Wesen, der das Jüdische und das Ägyptische in seinem Charakter vereinigt. Die Tat dieses Gotteslästerers, von höchster Gottlosigkeit (τὸν μὲν βαρύτατον ἀσέβημα) gezeichnet,¹¹⁰⁵ übersteigt alle Laster und versetzt sogar den Tadellosen – den Propheten Moses – in Wut, der ihn auf unmittelbare Anweisung Gottes hin bestraft. Philon stellt die negativen Aspekte der Ägypter in den Vordergrund. Als Prototyp der moralisch unguten Ethnie missachten die Ägypter die kosmologisch vorgezeichneten Gesetzmässigkeiten und werfen damit Gott, die oberste aller göttlichen Instanzen. Indem sie das Irdische dem Himmlischen vorziehen und das Irdische als das Göttliche verherrlichen, verstossen sie in radikalster Weise gegen den einen und einzigen Schöpfer- und Herrschergott. Dramatisch führt er dem Leser die Widernatürlichkeit der Ägypter vor Augen, die mit dem Judentum absolut unverträglich und dem moralisch Bösen

¹¹⁰² Vgl. Philo Mos. II 52-53, 59, 69.

¹¹⁰³ Vgl. Philo Mos. I 69.

¹¹⁰⁴ Vgl. Philo Mos. II 193.

¹¹⁰⁵ Vgl. Philo Mos. II 203.

gleichzusetzen ist. Sie muss mit allen Mitteln für immer unterbunden werden.¹¹⁰⁶ Philon anerkennt zwar, dass seine pagane Umwelt Götter verehrt,¹¹⁰⁷ er wendet sich dabei aber scharf gegen die Herabsetzung des jüdischen Gottes, dem höchsten Gott aller Menschen und Götter. Wer ihn ablehnt, soll den Tod erfahren.¹¹⁰⁸ Diese Thematisierung der Bedrohungen, die vom inneren Kern der eigenen Ethnie ausgehen, ist wiederholter Gegenstand in *De Vita Mosis*, weil diese inneren Gefahren beseitigt werden müssen, bevor der Kampf gegen den äusseren Feind aufgenommen werden kann.¹¹⁰⁹ Die Bande der gemeinsamen Abstammung ist ihm heilig.¹¹¹⁰ Philon bestätigt wiederholt diese Pflicht zur Gleichberechtigung und zum gegenseitigen Wohlwollen aufgrund der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit und Treue – jeglichen Widerwärtigkeiten zum Trotz. Der tiefere Sinn der ursprünglichen Abstammung löst sich niemals auf, auch wenn die Abkömmlinge unterschiedliche Wege der Entwicklung gehen. Verstösst ein Teil der Ethnie gegen diesen grundlegenden Gedanken der Loyalität, wartet die gerechte Strafe. Erst, wenn die feindliche Aussenwelt im gemeinsamen Kampf besiegt ist, erhalten alle Stämme ihren Lohn. Denn es ist die Aussicht auf das verheissene Glück des gemeinsamen Sieges am Ende des Kampfes gegen das Böse, die den besonderen Willen und die nötige Kraft gibt, die widerwärtigsten vom Feind zugefügten Strapazen zu überstehen. Moses' Zurechtweisung jener, die gegen diese ethnische Zusammengehörigkeit verstossen, soll akzeptiert werden, sie bezweckt die reuevolle Rückkehr der Abtrünnigen und erneute, pflichtbewusste Loyalität.¹¹¹¹ Philon erklärt, dass der Mensch von Natur aus wankelmütig ist und versucht, Erholung in den Lüsten des Irdischen zu finden. Moralisches Lernen ist jedoch grundsätzlich mit Anstrengung und Leiden verbunden. Bei moralischer Führungslosigkeit versinken selbst jene im Laster, denen Moses als Führer gegeben ist – sein eigenes Volk.¹¹¹²

9.4.3. In Flaccum und Legatio ad Gaium: Das Böse im aktuellen politischen Kontext

Die beiden Traktate *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* gehören zu den apologetischen und historischen Werken Philons.¹¹¹³ Philon nimmt Bezug auf die antijüdischen Ausschreitungen in Alexandrien um 38 n. Chr. und zeigt sich als Vertreter und Verteidiger des Judentums seiner

¹¹⁰⁶ Vgl. Philo Mos. II 203.

¹¹⁰⁷ Vgl. Philo Mos. II 204-205.

¹¹⁰⁸ Vgl. Philo Mos. II 192-206.

¹¹⁰⁹ Vgl. Philo Mos. I 305.

¹¹¹⁰ Vgl. Philo Mos. I 239-245.

¹¹¹¹ Vgl. Philo Mos. I 240, 323-333.

¹¹¹² Vgl. Philo Mos. II 161-162.

¹¹¹³ Vgl. Royse 2009.

Zeit, indem er das Böse im politischen Kontext aktueller alexandrinischer Geschehnisse feststellt.

Es ist seine eigene Einschätzung, wenn Philon mit Blick auf die gefährliche Lage der alexandrinischen Juden feststellt, dass die Bosheiten sowohl des Präfekten Flaccus als auch eines Teils der Bevölkerung Alexandriens gegen die Juden dramatische und weitreichende Folgen haben: Sie bekämpfen nicht nur jene grosse und weitverbreitete Ethnie, die im Vergleich zur übrigen Bevölkerung Ägyptens als andersartig wahrgenommen wird (ἡμᾶς τε καὶ τούτους), sondern richten sich mit ihren nie dagewesenen Attacken auf die jüdischen Gesetze gegen die gesamte jüdische Ethnie. Ihre Absicht ist es, die Juden im innersten Kern ihres Selbstverständnisses zu treffen und zu verletzen. Sie verstossen damit gegen die Humanität.¹¹¹⁴ Bereits in seinem Traktat *De Vita Mosis* hat Philon darauf hingewiesen:

οἱ γὰρ ξένοι παρ' ἑμοὶ κριτῇ τῶν ὑποδεξαμένων ἰκέται γραφέσθωσαν, μέτοικοι δὲ πρὸς ἰκέταις καὶ φίλοι, σπεύδοντες εἰς ἀστῶν ἰσοτιμίαν καὶ γειτνιῶντες ἤδη πολίταις, ὀλίγω τῶν αὐτοχθόνων διαφέροντες.¹¹¹⁵

Fremde sollten nach meiner Meinung vom Wirtsvolk als Schutzsuchende betrachtet werden. Sie haben sich aber dauernd niedergelassen, nicht bloss als Schutzsuchende, sondern auch als Freunde, wenn sie sich um Gleichberechtigung mit den Bürgern bemühen und nahezu schon Vollbürger sind, die sich nur wenig von den Eingeborenen unterscheiden.

Philon hat bereits mit Blick auf die Geschichte der Israeliten im Kontext des Exodus festgestellt, dass sich in der politischen Gegenwart alles wiederholt. Sein Misstrauen sitzt tief, denn auf die pagane Aussenwelt ist – politisch gesehen – kein Verlass. Von einem Herrscher anderer ethnischer Zugehörigkeit kann und soll vorerst nichts wirklich Vorteilhaftes erwartet werden. Im Gegenteil, der fremde Herrscher ist kein Richter, sondern wird zum Gegner; anstatt die politische Situation der alexandrinischen Juden zu verbessern, verschlechtert er sie. Wiederholt, so unterstreicht Philon, täuscht man sich. Nicht nur finden die Juden keine Gerechtigkeit, sondern der scheinbare Freund entpuppt sich als der wahre Feind. Philon gibt sich in seiner Funktion als Führer der jüdischen Gesandtschaft, die beim Kaiser in Rom um Recht vorsprechen soll, überlegen. Er beschreibt sich als weisen, erfahrenen und geschulten Denker, der den trügerischen Schein der gegnerischen Seite durchschaut, die die politischen

¹¹¹⁴ Vgl. Philo Flacc. 42-43.

¹¹¹⁵ Vgl. Philo Mos. I 35.

Verhältnisse der Juden beschönigen möchte. Mit seinem Wissensvorsprung will er sorgfältig umgehen, weil es den Schaden vergrössern könnte, wenn er ihn seinen unreiferen Mitverbündeten mitteilt.¹¹¹⁶

Philons Sorge ist existentiell, er befürchtet die Auslöschung der jüdischen Ethnie. Philon weiss, dass die Sitten der Väter die einzige Lebensgrundlage der Juden sind.¹¹¹⁷

(...) οἷς μόνοις ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος ἐθνῶν τε πατρίων (...).¹¹¹⁸

(...) die Sitten der Väter, unsere einzige Lebensgrundlage (...)

Philon kennt die zentrale Bedeutung der Sitten der Väter. Es ist eine Voraussetzung zur Sicherung des ethnischen Fortbestandes der Juden, besonders jener in der Diaspora, dass sie an dieser gemeinsamen Herkunft festhalten. Politisch denkend, weiss Philon, was er tut, wenn er mit grossem Einsatz zur Befolgung der jüdischen Gesetze aufruft. Auf konkreter politischer Ebene fand er nur begrenzte Möglichkeiten, sich für sein Volk einzusetzen, mit seiner ethischen Lehren hingegen wirkt er auf theoretischer Ebene. Seine Ethik und damit die philonischen Konzeptionen des Bösen sind sein wirkungsvollstes Mittel, um die Juden in ihrem ethnischen Zusammenhalt zu stärken.

Philon schildert differenziert, wie die Boshaftigkeit des Flaccus gegen die Juden unmerklich zu keimen beginnt, sich entwickelt und den offiziellen Höhepunkt in der Aufstellung der Kaiserbilder in den jüdischen Gotteshäusern erreicht. Er stellt eine tief verankerte Feindschaft zwischen der in Alexandrien ansässigen Bevölkerung ägyptischen Ursprungs und den Juden fest, die die Welle der Gewalt begünstigt. Es wäre Flaccus' Aufgabe gewesen, die ersten Angriffe der alexandrinischen Masse gegen die Juden zu unterbinden, bevor der grassierende Hass zu masslosen und unkontrollierbaren Ausschreitungen führte. Für Philon steckt ein politisches Motiv dahinter, weil Flaccus sich politische Vorteile erhofft, wenn er die Juden nicht verteidigt. Auch die Agenten des Bösen kennt Philon genau – Intriganten, die im Hintergrund die Attacken gegen die Juden planen. Zentral aber bleibt die Person des Flaccus selbst, der sich grundsätzlich schuldig macht, weil er, obschon er um die fatalen Böswilligkeiten weiss, keine politisch angemessene, Gerechtigkeit stiftende Stellung bezieht. Philon hält fest, dass Flaccus moralisch scheitert, weil er sich gegen die Juden wendet.¹¹¹⁹

¹¹¹⁶ Vgl. Philo legat. 178-184; Philo Flacc. 45-47.

¹¹¹⁷ Vgl. Philo Flacc. 53.

¹¹¹⁸ Vgl. Philo Flacc. 53.

¹¹¹⁹ Vgl. Philo Flacc. 16-53.

Es folgt die Schilderung der Bestrafung und des Todes von Flaccus.¹¹²⁰ Die Gerechtigkeit trifft Flaccus rasch und äusserst streng. Er erfährt Vergeltung durch jene übergeordnete Macht, die das Böse hasst (ή μισοπόνηρος δίκη) und zuverlässig sanktioniert.¹¹²¹ Gerechtigkeit für jene, die Unrecht erlitten haben.¹¹²² Hier äussert sich Philons Ethik politisch – die Hand Gottes richtet sich gegen die Gegner der Juden.

τοιαῦτα καὶ Φλάκκος ἔπαθε γινόμενος ἀψευδεστάτη πίστις τοῦ μὴ ἀπεστερῆσθαι τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἐπικουρίας τῆς ἐκ θεοῦ.¹¹²³

Indem Flaccus solches erlitt, wurde er zum untrügerischen Beispiel dafür, dass Gottes Beistand dem Volk der Juden nicht versagt ist.

Philon vermittelt den Juden das Vertrauen, dass Gottes unfassbare, strafende Kräfte anstelle der jüdischen Macht den politischen Kampf gegen das Böse führen und gewinnen.¹¹²⁴

9.4.4. *De Providentia*: Philon, der Philosoph, zur Frage der Theodizee

De Providentia gehört zur Reihe der philosophischen Werke Philons. Biblische Bezüge und die Behandlung spezifisch jüdischer Fragestellungen stehen ganz im Hintergrund, vielmehr geht es um die Erörterung von Themen, die innerhalb griechisch-philosophischer Kreise zur Zeit Philons diskutiert wurden.¹¹²⁵ *De Providentia* behandelt mit Bezug auf das Wesen der göttlichen Vorsehung die Theodizee: Philon sucht nach der Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des von ihm in der Welt zugelassenen Bösen, das mit dem Glauben an seine Allmacht, Weisheit und Güte in Einklang zu bringen ist.

Der Grundsatz, dass die göttliche Vorsehung die Ursache aller Weisheit und Tugend, aber niemals der Schlechtigkeit ist, ist für Philon unumstösslich. Er argumentiert, dass, da es den tugendhaften Menschen gibt, es auch das Gute als Ursache des Guten im Menschen und in der Welt geben muss. Die Vorsehung ist schön und gut, und der Mensch erhält das Gute von ihr. Auch die Gerechtigkeit und die Weisheit müssen als ursprüngliche Prinzipien existieren, wenn der Mensch fähig ist, gerecht und weise zu handeln. Entsprechend ist auch anzunehmen, dass es das Ungute als solches gibt – die Ursache für das Schlechte und Wertlose, das in der Welt beobachtet und erfahren werden kann. Das Ungute ist dem Guten zwar entgegengesetzt,

¹¹²⁰ Vgl. Philo Flacc. 53-96.

¹¹²¹ Vgl. Philo Flacc. 107.

¹¹²² Vgl. Philo Flacc. 104.

¹¹²³ Vgl. Philo Flacc. 191.

¹¹²⁴ Vgl. Philo legat. 3-7, 178; Philo Mos. I 34-39.

¹¹²⁵ Vgl. Royse 2009.

letztendlich obsiegt jedoch das Gute. Es kann das Ungute vernichten, so wie die Tugend die Untugend zerstören kann.¹¹²⁶ Philon führt weitere Beweise an, um die Existenz der Vorsehung rational verständlich zu machen. Jemand, der die Vorsehung anklagt, tut dies mit einer bestimmten Auffassung über Wesensart und Wirkungsweise der Vorsehung, denn anklagen kann er nur das, was er zu kennen glaubt. Wer also behauptet, dass es die Vorsehung nicht gibt, hat effektiv eine Vorstellung von ihr. Indem er sie abschaffen möchte, bestätigt er sie paradoxerweise. Philon meint, dass der Verneiner der Vorsehung sogar ein Teil der Vorsehung selbst ist. Sie erstreckt sich über den gesamten Kosmos, und da jeder Mensch ein Teil des Weltganzen ist, schliesst die göttliche Vorsehung auch den ein, der sie verleugnet.¹¹²⁷

Dass Philon die Vorsehung mit Gott gleichsetzt, ist offensichtlich. Gott ist zum einen der Schöpfer und zum anderen der gütige Vater der Welt. Wie bereits früher dargestellt, ist die gesamte Schöpfung von der weisen Fürsorge Gottes durchdrungen. Die Vorsehung Gottes zu bestreiten bedeutet, die menschliche Kultur und alles, was sich auf die Einflussnahme des Menschen auf die Welt zurückführen lässt, als zufällig zu deklarieren. In Wirklichkeit hingegen fügt sich der gesamte Kosmos in ein sinnvolles Zusammenspiel, in dem eine Gesamtvorsehung die weltlichen Kreationen als harmonisches Ganzes bewegt. Diese kosmische Ordnung lässt sich einzig durch die weise Vorausschau Gottes erklären. Gott wirkt in diesem Sinne ebenfalls als gerechter Richter. Schlechtigkeit und Ungehorsamkeit provozieren sein Eingreifen, das die Zerstörung des Bösen bringt, damit das Gute, das den Kosmos im Grunde bestimmt, beständig bleibt. Die korrektive Kraft der Vorsehung nimmt der Welt und dem Menschen alles, was das Gleichgewicht der guten Ordnung stört.¹¹²⁸

Gottes fürsorglicher Ratschluss geht gegen die Untugend vor, weil sie die Harmonie stört. So definiert Philon die Beziehung zwischen dem menschlich verursachten Bösen und dem Schöpfergott. Was die Kräfte der Natur angeht, die der Mensch als Übel erfährt, differenziert er und erklärt, dass die allgemeine Annahme, dass die Wirkung der Naturkräfte dem Menschen zum Schaden gereicht, falsch ist. Philon führt den Leser erneut Schritt für Schritt durch seine logische Argumentation. Naturkatastrophen treffen den Weisen in Wahrheit nicht. Im Gegenteil, sie bieten ihm die Gelegenheit, seelische Ausgeglichenheit und Ruhe zu beweisen, denn weder erwartet der klare Geist etwas, noch macht er etwas nur, weil er auf eine Belohnung hofft. Der Weise weiss, dass er im Grunde nichts besitzt. So besitzt er auch nichts, was ihm

¹¹²⁶ Vgl. Philo prov. I 89-91.

¹¹²⁷ Vgl. Philo prov. I 2-5.

¹¹²⁸ Vgl. Philo prov. I 23-36.

zum endgültigen Schaden werden könnte. Selbst wenn er wegen äusserer Umstände mit Entbehrungen konfrontiert ist, anerkennt er, dass Gottes weise Vorsehung in Wahrheit das Gute will. Sie will seine seelische Festigkeit bewahren, indem sie ihm nimmt, was unnötig ist. Ausserdem, so fügt Philon hinzu, hat der Mensch keine Einsicht in das Wesen des Gerechten und Ungerechten, und demnach steht es ihm nicht zu, Gottes Eingreifen mittels Naturkatastrophen zu kritisieren.¹¹²⁹ Der Schein, so versichert Philon, trügt. Der Weise vertraut deshalb darauf, dass Gott ihm gibt, was ihm zusteht – trotz misslicher Umstände, deren Gründe er nicht kennt.

Philon teilt dem Leser auch seine Meinung über die Astrologie mit. Er hält den Glauben an die Macht der Gestirne für eine Folge der Verneinung der göttlichen Vorsehung. Da der Mensch, der sie negiert, keinen inneren Halt hat, weil ihm das Vertrauen in die Unfehlbarkeit der göttlichen Vorsehung fehlt, sucht er andernorts nach Orientierung und Sicherheit. Er findet sie in der Lehre, dass die Bewegungen der Himmelskörper Aufschluss über irdische Vorgänge geben. Mit dem Standpunkt, dass die Astrologie mit der Verneinung der menschlichen Willensfreiheit Hand in Hand gehe, verdeutlicht Philon einen zentralen Aspekt seiner eigenen Ethik. Er gesteht dem Menschen Willensfreiheit zu und wendet sich damit gegen die falschen Überzeugungen der Anhänger der Astrologie, dass die Konstellationen der Sterne das menschliche Leben vorzeichnen. Der Mensch ist frei zu tun, was im Sinne der göttlichen Vorsehung seine Aufgabe ist: Er soll aus eigenem Willen den Gesetzen des Geistes folgen, um das zu verwirklichen, was das Weltganze vorsieht.¹¹³⁰

9.4.5. *De Agricultura*, Teil 1: Von der Wichtigkeit, das Himmlische dem Irdischen vorzuziehen

De Agricultura ist eine Schrift des Allegorischen Kommentars.¹¹³¹ Im ersten Teil des Traktats beschreibt Philon Noah, den Gärtner der Seele, im Kontrast zu Kain, dem Anbeter der Lust. Ausgehend von Genesis 9.20 – „Und Noah fing an, ein Landwirt zu sein, und er pflanzte einen Weinstock und trank von dem Wein und berauschte sich in seinem Haus“¹¹³² – entwickelt er seine Allegorese und rechtfertigt seine exegetische Methode, diese kurze biblische Textpassage nach einem mehrfach über den wörtlichen Inhalt hinausgehenden Sinn auszulegen. Sie allein

¹¹²⁹ Vgl. Philo prov. I 55-66.

¹¹³⁰ Vgl. Philo prov. I 76-88.

¹¹³¹ Vgl. Royse 2009.

¹¹³² Vgl. Philo agr. 1.

erschliesst die wahre Bedeutung der biblischen Vorlage. Moses führt er als besten Kenner der Allegorese auf.¹¹³³

Die Kunst der seelischen Landwirtschaft, die das Gute pflanzt und das Schädliche ausrottet, schreibt Philon Noah dem Gerechten zu. Der böse Kain hingegen betreibt blossen Ackerbau. Philon verbindet das hellenistische Konzept des Landwirts vorerst mit den biblischen Figuren Noah und Kain, um wiederum philosophisch zu argumentieren. Der Anbeter der Lust – Kain – ist der Schlechte per se,¹¹³⁴ das personifizierte Konzept der Verherrlichung im Sinne der Gleichsetzung sinnlicher Freuden mit dem höchsten moralischen Gut. Philon spricht in diesem Kontext explizit von den philosophischen Betrachtungen der Alten,¹¹³⁵ was die Verbindung zwischen hellenistischem und jüdischem Gedankengut offensichtlich macht.

Eine erste grundlegende Bedeutung, die Philon dem Unguten im Kontext seiner Schilderung der professionellen Tätigkeit des Landwirts zuschreibt, ist, dass das Böse im Nutzen des Guten steht.¹¹³⁶ Seine Konzeptionen des Bösen bauen auf einer differenzierten Psychologie auf, die er mittels Allegorese mit der biblischen Vorlage verknüpft. So gesteht Philon die rechte Aufsicht über die Herde der menschlichen Seelentriebe Jakob, Moses und sogar Gott selbst zu.¹¹³⁷ Während er vom Ackerbau zur Behandlung von Tieren übergeht, erwähnt er, dass Josephs Brüder den Unterschied zwischen der Hirtenkunst und der Viehzucht erkennen, Joseph selbst aber nicht.¹¹³⁸ Das Hirtenamt ist jene Kunst, die über der Viehzucht steht. Denn eine Herde, und Philon meint damit die Herde menschlicher Seelentriebe, bedarf natürlicherweise eines Führers, des weisen Hirten, der sie beaufsichtigen kann.¹¹³⁹ Das Hirtenamt ist die königliche Profession, wahre Könige und nahezu Götter sind es, die sich darin auskennen. Im Gegensatz zu Jakob, Moses und Gott selbst genügt der biblische Joseph diesem königlichen Anspruch nicht. Er erkennt den wesentlichen Unterschied zwischen dem Viehzüchter und dem Schafhirten nicht. Die philonische Allegorie erklärt, dass der Schafhirt sich in enger Bindung an die Lebensweise seiner Herde um deren Lenkung kümmert, der Viehzüchter hingegen sich in Ägypten, dem Land der Sinne, niederlässt. Während der nomadenhaft lebende Schafhirt sich notwendigerweise mit den Affekten des Körperlichen abzufinden weiss, ohne gänzlich darin aufzugehen, vergisst der sesshaft gewordene Viehzüchter, seinen Weg der seelischen Reifung

¹¹³³ Vgl. Philo agr. 1-3.

¹¹³⁴ Vgl. Philo agr. 8-25.

¹¹³⁵ Vgl. Philo agr. 14-16.

¹¹³⁶ Vgl. Philo agr. 10-11.

¹¹³⁷ Vgl. Philo agr. 30-54.

¹¹³⁸ Vgl. Philo agr. 55-66.

¹¹³⁹ Vgl. Philo agr. 31-40.

in eine edlere Richtung einzuschlagen und verharret in der weltlichen Körperlichkeit. In diesem Sinne erklären die Brüder des biblischen Joseph, dass sie nicht nach Ägypten gekommen sind, um sich endgültig niederzulassen, sondern einzig, um sich dort vorübergehend aufzuhalten. Philon verweist mit dieser Interpretation der biblischen Textvorlage¹¹⁴⁰ auf seine Ethik: Er ruft zur Weltflucht auf. Die irdische Heimat ist für die menschliche Seele fremd, die wahre Heimat ist der Himmel. Joseph, der sich vor der ägyptischen Macht und dem Verlust weltlichen Ansehens fürchtet, wenn er sich zur Hirtentätigkeit als seiner ursprünglichen und wahren Bestimmung bekennt, verlangt von seinen Brüdern, den wahren Adel ihres Stammes zu verschweigen und zieht damit den weltlichen Schein der Wahrheit vor. Joseph gibt sich in seiner moralischen Schwäche zu erkennen und entlarvt sich damit als Sklave, der sich dem moralisch Unguten unterwirft. Philon verurteilt die Handlungen und Reden von Joseph als gesetzeswidrig und leichtsinnig – sie zeugen von geistiger Unschärfe, den Kennzeichen des Viehzüchters. Im Gegensatz dazu orientiert sich der Hirte an den Naturgesetzen und lenkt seine Seelenkräfte absichtlich in nützlicher Weise. Das philonische Urteil ist klar: Joseph verdient die ihm eigentlich angestammte Königswürde, den königlichen Titel des Hirten, nicht.¹¹⁴¹

Philon verallgemeinert die Kennzeichen des unguten Menschen, der wie ein schlechter Hirte die rechte Aufsicht über die Herde nicht leisten kann und damit seine Seelentriebe nicht zu beherrschen vermag. Der unkundige Hirte bringt grosses Unheil über seine Herde. Er überfüttert sie, was Übermut und Leichtsinn der Tiere zur Folge hat. Sie lösen sich aus der Herde, aber dem Hirten gelingt es nicht, die verstreuten Tiere wieder einzusammeln und sie erneut als einheitliche Herde unter seine Kontrolle zu bringen. Er verliert sein Gut und klagt über sein Leid. Er beschuldigt sich selbst der Leichtsinnigkeit und Verantwortungslosigkeit, die Ursachen seines Unglücks. Psychologisch gesehen verpasst also der Geist des Menschen, die Sinnesorgane zu fokussieren, wodurch diese in ein Durcheinander geraten und aufnehmen, was dem Menschen schadet. Im konkreten hellenistischen Kontext stellt Philon solche moralische Degeneration im Zusammenhang mit dem Besuch des griechischen Theaters fest: Durch den Tumult der auditiven und visuellen Eindrücke, die auf den Besucher einströmen, wenn er sich selbstvergessen vom Rausch der masslosen und rohen, sexuell aufgeladenen Szenen auf der Bühne mitreissen lässt, verliert der Mensch die gute Lebensführung. Als andere Form solcher Auswüchse nennt Philon Ess- und Trinkgelage, die die exzessive Gier nach Speise und Trank, nach körperlicher Befriedigung durch die oralen Sinne also, fördern. Den tiefsten Abgrund

¹¹⁴⁰ Vgl. Philo agr. 64. Philon interpretiert hier Gen 47.4.

¹¹⁴¹ Vgl. Philo agr. 41-66.

moralischer Entartung aber findet Philon in der sexuellen Lust. Die Unmässigkeit, der sich der Mensch durch den grenzenlosen Konsum sinnlicher Güter hingibt, ist unmittelbar mit körperlicher Lust verknüpft, die wiederum rasende Leidenschaft und den unwiderstehlichen Drang nach sexueller Befriedigung entfacht. Der wahnhaft Getriebene findet erst zur Ruhe, wenn seine irrsinnig brennenden Gelüste gestillt sind. Philon geht in seiner Deutung noch weiter, indem er einen weiteren Aspekt menschlicher Physiologie hinzuzieht und sagt, dass die Geschlechtsorgane deshalb unterhalb der Verdauungsorgane angelegt sind, weil durch vorgängige Völlerei geschlechtliche Betätigungen ausgelöst werden. Geschickt führt Philon anschliessend von seiner weitreichenden Analyse zurück zur eigentlichen biblischen Textvorlage und schreibt, dass derjenige, der seinem tierischen Verlangen jegliche Befriedigung gestattet, mit dem Viehzüchter zu vergleichen ist. Wer seine körperlichen Sinne stattdessen einsetzt, um sich das Lebensnotwendige zukommen zu lassen, gleicht aber dem Hirten. Überfluss schadet mehr als Mangel, schlussfolgert Philon. Furcht (ὁ φόβος) und Strafe (ἡ κόλασις) setzen die Hirtenhaften als korrektive Mittel ein, um das Abweichen vom vernünftigen Tun zum Heil des Abtrünnigen zu unterbinden.¹¹⁴² Philon setzt hier auf das psychologische Mittel der Angst vor Sanktion, das ethisch erwünschtes Verhalten herbeiführen soll. Der Tugendhafte zieht das Unangenehme, das nützlich ist, dem Angenehmen, das schadet, vor. Das sind die wahren Könige und Politiker.¹¹⁴³

Philon vergleicht nicht nur den Landwirt mit dem Landarbeiter, den Hirten mit dem Viehzüchter, sondern ebenfalls den Reitkünstler (ὁ ἵππεύς) mit dem Reiter (ὁ ἀναβάτης). Aus ethischer Sicht, so deutet er diese Gegenüberstellung, ist Denkvermögen von Denkvermögen zu unterscheiden (διαφέρειν (...) λογισμὸν λογισμοῦ), denn menschliches Denken kann in unterschiedlicher Weise wirksam werden.¹¹⁴⁴ Wer die Kunst des Reitens nicht beherrscht und trotzdem aufsteigt, ist ein blosser Reiter, denn er überlässt sich dem vernunftlosen und unkontrollierten Lauf der Tiere. Der Reitkünstler hingegen lenkt und steuert die potentiellen Kräfte des Tieres gekonnt, wie ein Steuermann sein Schiff. Mit den Rossen, so philosophiert und psychologisiert Philon, sind die Lust und die heftigen seelischen Aufwallungen gemeint. Der kunstlose Reiter bringt nicht nur Unglück, Schaden und letztendlich Vernichtung für sich selbst und die Tiere, sondern ebenfalls für den Wagen und die Insassen. An dieser Stelle identifiziert Philon griechisches Denken mit jüdischer Theologie: Alle niederen Seelenstimmungen können kraft des jüdischen Gottes kontrolliert werden. Der jüdische Gott

¹¹⁴² Vgl. Philo agr. 40.

¹¹⁴³ Vgl. Philo agr. 30-41.

¹¹⁴⁴ Vgl. Philo agr. 67.

wirkt hier als griechischer Logos. Wer ihn besitzt, ist sich des Sieges gewiss. Für die Juden hat sich Gott beim Auszug aus Ägypten so gezeigt, als er Ross und Reiter der Feinde ins Meer warf, wie das Lied des Moses und der Israeliten bezeugt.¹¹⁴⁵

(...) „ᾄσωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν“ (Exod. 15, 1. 21).¹¹⁴⁶.

Singen wir dem Herrn, ruhmvoll hat er sich verherrlicht; Ross und Reiter warf er ins Meer. (Ex 15.1, 15.21)

Philon zeichnet im Rahmen seiner Nacherzählung des Exodus nicht nur die moralischen Tiefen der Abgründe nach, die in der Versenkung der ägyptischen Reiterschar im Meer veranschaulicht sind, sondern deutet ebenfalls auf die Verderblichkeit, die das Körperliche mit sich bringt. Wenn er allegorisch vom Auszug aus dem Land der Ägypter berichtet, spricht er eigentlich

(...) περὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀλόγου καὶ ἀμέτρου καὶ ἀπειθοῦς φορᾶς, ἣν ἐπιστομίζειν λυσιτελές, μὴ ποτε τὸν λαὸν αὐτῆς ἅπαντα εἰς Αἴγυπτον, τὴν τοῦ σώματος χώραν, ἀποστρέψῃ καὶ φιλήδονον καὶ φιλοπαθῇ μᾶλλον ἢ φιλάρετον καὶ φιλόθεον ἀνὰ κράτος ἐργάσῃται, (...).¹¹⁴⁷

(...) von den vernunftlosen, masslosen und zügellosen Seelentrieben, die es nutzbringend zu bändigen gibt, damit sie nicht das ganze Volk (der Seele) nach Ägypten, dem Reich des Körpers, ablenken und in ihm die Liebe zu Lust und Affekt, statt die Liebe zu Tugend und Gott mit aller Macht erwerben (...).

Die israelitische Geschichte zeugt von der ursprünglichen Feindschaft zwischen Ägypten und Israel, von der ursprünglichen Dualität von Gut und Böse. Moses besingt letztendlich jedoch den Untergang der Reiter, dem Reitkünstler hingegen wünscht er das Heil.¹¹⁴⁸ Philon erinnert den Leser immer daran, dass der Gott Israels siegt.

9.4.6. *De Agricultura*, Teil 2: Vom Guten und Unguten in der Wissenschaft

Philon thematisiert im zweiten Teil von *De Agricultura* unterschiedliche Anfänge der Tugendhaftigkeit. Er meint damit die Fähigkeit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse.

¹¹⁴⁵ Vgl. Philo agr. 67-83.

¹¹⁴⁶ Vgl. Philo agr. 82.

¹¹⁴⁷ Vgl. Philo agr. 88.

¹¹⁴⁸ Vgl. Philo agr. 94.

Diese Unterscheidung ist grundlegend und in diesem Zusammenhang warnt er vor den Sophisten.¹¹⁴⁹

So soll die Seele des Tugendhaften, die Lehrsätze aufgenommen hat, diese wieder und wieder durchdenken, sich aber nur an das erinnern, was gut ist. Ihr Gedächtnisvermögen ist zweigeteilt; es kennt die nützliche und die schädliche Art des Erinnerns. Die Seele muss unterscheiden lernen. Philon begibt sich damit mitten in die philosophischen Debatten seiner Zeit. Er kritisiert Richtungen philosophischen Denkens, die Dinge bis zur Haarspalterei analysieren, jedoch keinen theoretischen oder praktischen ethischen Nutzen daraus ziehen. Er hat die Sophisten im Visier, die tagtäglich die Menschenmassen mit unnötigen Reden beschwatzen. Er stellt fest, dass viele Sophisten trotz scharfer Geistesgabe, durch die sie sich gerne von der allgemeinen Masse abheben, ein ethisch unwürdiges Leben führen. Sie zergliedern und analysieren zwar denkerisch alles, was ihnen in der Welt begegnet, überdenken diese Erkenntnisse jedoch nicht. Diese vertiefende Art des Reflektierens hingegen ist die grundlegende Voraussetzung, um vom rein wissenschaftlichen, weltlichen Wissen zum tugendhaften Wissen zu kommen, das auf das Gute in der Essenz der Dinge, auf den wahren geistigen Kern des Seins, ausgerichtet ist. Schärfstens kritisiert Philon die Sophisten, indem er Moses verurteilende Worte in den Mund legt.¹¹⁵⁰

διὸ καὶ παγκάλως τοὺς οὕτω βιοῦντας τῶν σοφιστῶν ὁ νομοθέτης τῷ συῶν παραβάλλει
γένει διαυγεῖ μὲν οὐδενὶ καὶ καθαρῷ θολερῷ δὲ καὶ βορβορώδει βίῳ καὶ τοῖς αἰσχίστοις
ἐμφορομένους.¹¹⁵¹

Deshalb hat der Gesetzgeber mit vollem Recht die so lebenden Sophisten mit der Gattung von Schweinen verglichen, da sie sich in nichts Durchsichtigem und Klarem, sondern nur in schlammiger und schmutziger Lebensführung und an hässlichen Orten bewegen.

Philon wendet sich gegen minderwertige Wissenskulturen, die er in seinem philosophischen Umfeld wiederfindet. Die Analyse von wissenschaftlichen Objekten alleine ist unnütz. Ebenfalls macht die Verinnerlichung von losgelösten, reinen Geistesinhalten keinen Sinn. Nur in der Verbindung nützen diese beiden wissenschaftlichen Schritte dem richtigen Forschen.¹¹⁵² Sie stehen am Anfang des richtigen Denkens und damit am Anfang der Tugend. Tugend besteht

¹¹⁴⁹ Vgl. Philo agr. 124-168.

¹¹⁵⁰ Vgl. Philo agr. 142-145.

¹¹⁵¹ Vgl. Philo agr. 144.

¹¹⁵² Vgl. Philo agr. 145.

demnach aus der Vereinheitlichung von Erkenntnissen, die aus der Studie der einzelnen Dinge hervorgehen, und aus der sorgsamten Auswertung dieser Daten, indem die einzelnen Forschungsergebnisse auf die umfassende Wahrheit, die sie abbilden, hinterfragt werden.¹¹⁵³ Dieses fundierte Wissen, das eigentlich religiöses Wissen ist, da es sich letztendlich ebenfalls in der mosaischen Gesetzgebung dargestellt findet, macht die Seele standhaft im Kampf gegen das Ungute, dem sie in der Welt der Gegensätze begegnet. Philon findet somit in der Welt der Wissenschaft die beiden ethischen Pole des Guten und des Bösen. Die wahre Wissenschaft als solche, die er als Mittel zur seelischen Vervollkommenung preist, findet er in bestimmten griechisch-philosophischen Strömungen, in erster Linie aber in der mosaischen Gesetzgebung verankert. Die falsche Wissenschaft ist die sophistische Wisserei, die nicht über den Anfang der Wissensgenerierung hinauskommt: Sie untersucht die Oberflächlichkeit der Dinge im Bestreben, weltliches Ansehen zu erlangen. Philon warnt vor den Sophisten, die von diesem weltlichen Wissensverständnis ausgehen. Ihr Wissen ist tot. Wer sich in den Bann der Überredungsreden der Sophisten begibt, läuft in Gefahr, den Weg zum wahren Wissen aufzugeben, um stattdessen das weltliche Wissen, die tote Wissenschaft, zu verherrlichen.¹¹⁵⁴

9.4.7. Unterschiedliche Adressatenkreise

Es ist darüber spekuliert worden, für welche Leser- oder Zuhörerschaften die philonischen Abhandlungen gedacht waren und mit welchen Absichten sie verfasst wurden. Innerhalb der Forschung zu Philon konnte diesbezüglich bislang kein einheitlicher Konsens gefunden werden. Tatsache ist, dass Philon selbst in seinen Werken kaum Angaben zu seinem Zielpublikum macht und auch über seine konkreten Ziele, die seine Arbeiten verfolgen sollten, schweigt. Es müssen deshalb aufgrund indirekter Hinweise aus den Quellentexten sowie anhand der Einbeziehung kontextueller Bedingungen Schlussfolgerungen gezogen werden, welche als mögliche Antworten auf die Frage nach dem Adressatenkreis und der beabsichtigten Wirkung der literarischen Zeugnisse Philons gelten können.

Unterschiedliche Beiträge zur wissenschaftlichen Klärung entsprechender Fragen sind vorgelegt worden. Birnbaum geht grundsätzlich davon aus, dass die unterschiedlichen Schriftengruppen, denen die einzelnen Traktate zuzuordnen sind, verschiedenartigen Adressatenkreisen zugeordnet waren und demzufolge uneinheitliche Ziele verfolgten. Sie nimmt an, dass der Allegorische Kommentar für ein gebildetes Publikum konzipiert war, das über den

¹¹⁵³ Vgl. Philo agr. 124-129.

¹¹⁵⁴ Vgl. Philo agr. 146-164.

allgemeinen wörtlichen Sinn der Bibel hinausgehen wollte und in der allegorischen Auslegung den spirituellen Weg der Seele zu Gott suchte. Die Gesetzesauslegung hält sie für eine Leserschaft geeignet, das eine weite Spannbreite an Vorwissen aufwies. Womöglich richtete sich Philon damit sowohl an Juden als auch an Nichtjuden, die wenig über die jüdische Tradition wussten. Die historisch-politischen Traktate könnten aus ihrer Sicht zur Stärkung der bedrängten alexandrinischen jüdischen Bevölkerung der Zeit um 38 n. Chr. verfasst worden sein. Sie hätten bezweckt, die Identität der Juden zu festigen und die feindlich gesinnte, Leiden verursachende pagane Seite zu warnen.¹¹⁵⁵ Royse bezeichnet den Allegorischen Kommentar als esoterische, die Gesetzesauslegung als exoterische Schriftenserie.¹¹⁵⁶ Gemäss Anderson könnte die Gesetzesauslegung u.a. für Proselyten im Sinne einer Einführung in die jüdische Tradition von Nutzen gewesen sein. Viele der philonischen Texte haben den Charakter von Predigten, was er zudem als Hinweis betrachtet, dass sie, oder Varianten davon, in synagogalem Kontext zur Anwendung kamen.¹¹⁵⁷ Sterling hingegen erklärt: „The most probable social setting for his literary works is a private school in which he offered instructions in much the same way that philosophers and physicians did.”¹¹⁵⁸ In seiner früheren Studie *‘The School of Sacred Laws’: The Social Setting of Philo’s Treatises* führte er diese These detailliert aus und zeigte, dass Philon als vermögende Einzelperson und bedeutendster jüdischer Gelehrter Alexandriens Leiter einer privaten Schule höherer Bildung war, welche vermutlich in seinem Haus oder in einer gemieteten Einrichtung untergebracht war. Er unterrichtete fortgeschrittene jüdische Intellektuelle, welche aus der gesamten griechisch-römischen Welt kamen. Sterling vermutet in dieser Schule Philons einen Vorläufer der späteren christlich-alexandrinischen Schultradition. Er zieht ein Schriftzeugnis eines Bischofs aus dem ägyptischen Halwan aus dem 6. Jh. n. Chr. heran, der hinsichtlich der Gründungsgeschichte der alexandrinischen Schule einen jüdischen Direktor und Exegeten mit Namen Philon nennt. Damit, so Sterling, könnte Philon von Alexandrien gemeint sein.¹¹⁵⁹ Pearce hält fest, dass wir nicht exakt wissen können, für wen Philons Schriften bestimmt waren.¹¹⁶⁰ Birnbaum schliesslich folgert aus dieser begrenzten Forschungssituation: „At best one can only attempt to make intelligent guesses about who these various readers are and what Philo’s aims might be.”¹¹⁶¹ Fest steht hingegen,

¹¹⁵⁵ Vgl. Birnbaum 1996, S. 17–21.

¹¹⁵⁶ Vgl. Royse 2009.

¹¹⁵⁷ Vgl. Anderson 2011, S. 18–22.

¹¹⁵⁸ Vgl. Sterling 2013, S. XII.

¹¹⁵⁹ Vgl. Sterling 1999.

¹¹⁶⁰ Vgl. Pearce 2007, S. 23–25.

¹¹⁶¹ Vgl. Birnbaum 1996, S. 18.

dass die Inhalte der philonischen Werke von den frühen Kirchenvätern weitergetragen wurden.¹¹⁶²

Im Hinblick auf die mögliche Leserschaft von *De Opificio Mundi* ist zu fragen, für welchen Adressatenkreis Ausführungen über das Böse, wie sie oben dargestellt sind, gedacht sind. Die Betonung von philosophisch formalen, zahlenmässigen Aspekten des Unguten sprechen dafür, dass sich Philon einem jüdischen oder einem der jüdischen Tradition wohlgesinnten Publikum widmete, das den zeitgenössischen griechisch-philosophischen Diskurs bestens kannte und zugleich differenziertes biblisches Wissen besass. Ein ausgewähltes, exzellent gebildetes Publikum von Schülern und Gelehrten also, das zudem mit den wissenschaftlichen literarischen Methoden der Textauslegung vertraut war. Möglicherweise gehörte Philon einer Gruppierung von Intellektuellen oder einer Schule an, die – vielleicht unter seiner Führung – Hellenismus und Judentum verbinden und damit den Pentateuch als Niederschrift und textliche Grundlage der Worte Gottes logisch rechtfertigen wollten.

Was die Leserschaft von *De Vita Mosis* angeht, halten wir fest, dass Philon in diesem Traktat wiederholt den Monotheismus dem Polytheismus und den jüdischen Gotteskult den polytheistischen Kulturen gegenüberstellt. Während er das Ägyptische, das er als die Wurzel des Bösen des polytheistischen Gotteskults sieht, dem Leser explizit vor Augen führt und es ausdrücklich verurteilt, fällt sein Urteil griechischen Gotteskulturen gegenüber etwas undeutlicher aus.¹¹⁶³ Fest steht indessen für Philon, dass die gesamte pagane Welt den wahren Gott nicht erkennt. Sie verpasste es, das Leben des Moses, das ihn als Führer, Gesetzgeber, Priester und Prophet beschreibt, als Vorbild hinzustellen. Letztlich macht sich Philon dies selbst zur Aufgabe, was seinen moralischen Reden autoritativen Charakter verleiht.¹¹⁶⁴ Bezüglich der Konzeptionen des Bösen, die wir in *De Vita Mosis* finden, hat der Begriff der Loyalität eine Schlüsselfunktion. Philon denkt historisch, ethisch und religionspolitisch zugleich. Er verbindet die historische Bedeutung des Festhaltens an gemeinsamen Traditionen im Kontext der Geschichte Israels mit der Bedeutsamkeit, die diese Rückbindung im Kontext aktueller gesellschaftlicher Umstände des alexandrinischen Diasporajudentums besitzt.¹¹⁶⁵ Ohne Treue zum Gott Israels, so wusste schon das damalige Volk, ist es verloren. Mittels allegorischer Interpretation überträgt er Inhalte vergangener Geschichte auf aktuelle gesellschaftspolitische Kontexte und stellt den übergreifenden Konsens fest. Der brennende Dornbusch, den Moses

¹¹⁶² Vgl. Runia 2009.

¹¹⁶³ Vgl. Philo Mos. II 162.

¹¹⁶⁴ Vgl. Philo Mos. I 1-4; Philo Mos. II 1-7, 187-190.

¹¹⁶⁵ Vgl. Philo Mos. I 65-70, 172, 186, 216, 284; Philo Mos. II 5.

bei der Führung seines Volkes aus Ägypten sah, ist eines der Gleichnisse mit tieferem Sinn, das bis in die Gegenwart hineinreicht: Gottes Fürsorge garantiert die Unversehrtheit und den Sieg jener, die in ungerechtfertigter Weise Leid erfahren.¹¹⁶⁶ Im Rahmen seiner eigenen Mission nach Rom versichert Philon, dass auf die pagane polytheistische Gesellschaft kein Verlass ist, und dass nicht bloss die Juden Alexandriens, sondern die ganze weltweit verstreute jüdische Bevölkerung vom Leid betroffen ist, das ihnen die restliche Welt zufügt.¹¹⁶⁷ Als Mittel zur Stärkung der Loyalität innerhalb eigener jüdischer Kreise setzt er zudem auf die Wirkung der Furcht. Die Angst vor dem Bösen, das den Juden von Seiten der paganen Welt entgegenkommt und die Furcht vor dem Gott, der bei Missachtung der Treue der mosaischen Gesetzgebung gegenüber Vergeltung übt, drängt sie zum ethnischen Zusammenhalt, der Schutz und letztendlich den Sieg verspricht. Philon richtet sich in seinem Traktat *De Vita Mosis* mit seinen Konzeptionen des Bösen apologetisch an ein breites Publikum jüdischen und paganen Hintergrunds unterschiedlicher intellektueller Bildung.

Mit seinen Konzeptionen des Bösen in *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* richtet sich Philon an ein politisch interessiertes Publikum jüdischer wie paganer Herkunft. Möglichkeiten, mit politischer Arbeit Konkretes zugunsten der Verbesserung der gesellschaftspolitischen Lage der Juden Alexandriens und der gesamten jüdischen Welt zu erwirken, fand Philon – ausgenommen mit seiner beschriebenen Mission nach Rom – kaum. Als Alternative stand ihm der Weg des Schrifttums offen. Mit seiner Philosophie, und hier im Besonderen mit seiner Ethik, gelangte er an die Menschen. Die Aufschlüsselung seiner Ausführungen über das Böse zeigen, dass seinen Aussagen zum Teil religionspolitische Motive unterliegen. Philon, der Jude, engagiert sich für den Fortbestand seiner Ethnie. Angesichts der vielfältigen Herausforderungen des Diasporajudentums seiner Zeit, weiss er um die Gefahr des Verlusts der ethnischen Identität, die letztendlich mit der Auslöschung des besonderen Stellenwerts des Volkes als Kollektiv inmitten der anderen Völker einhergeht. Seine Konzeptionen des Unguten setzt Philon gezielt ein: Flaccus und Gaius sind Prototypen des Bösen. Von ihnen, die als Stellvertreter aktueller politischer Mächte fungieren, hat sich der loyale Jude klar zu distanzieren, um sich stattdessen auf die Befolgung der jüdischen Gesetzgebung zu konzentrieren, die gleichzeitig Gottes Schutz vor dem Feind und rächenden Protest gegen das politisch Böse garantiert. Philon, der Jude, Philosoph, Exeget und Politiker, festigt mit seinen literarischen Ausführungen zum Bösen sein Volk von innen und stärkt es damit gegen aussen.

¹¹⁶⁶ Vgl. Philo Mos. I 65-70.

¹¹⁶⁷ Vgl. Philo Flacc. 44-48.

Der Blick auf die philonischen Konzeptionen des Bösen in *De Providentia* zeigt in der Zusammenfassung, dass Philon damit die Existenz des Bösen in der Welt trotz Annahme der gütigen Voraussicht Gottes verteidigt.¹¹⁶⁸ Schädliche Einwirkungen von Naturereignissen rechtfertigt er,¹¹⁶⁹ indem er darlegt, dass sie dem Guten dienen und dass in der Folge dem Gerechten kein wirkliches Übel zustossen kann.¹¹⁷⁰ Das Wesen göttlicher Voraussicht kennt die Vergeltung als Eingreifen beim Auftreten des Bösen, das die gute Ordnung wieder herrichtet.¹¹⁷¹ Philon, der Philosoph, gibt uns klare Argumente für die Sinnhaftigkeit des Bösen innerhalb der Dynamik des Weltganzen.¹¹⁷² Er wendet sich damit auch gegen den Fatalismus der Astrologie,¹¹⁷³ indem er schlussfolgert, dass die menschliche Anmassung, die Vorsehung Gottes zu leugnen, bis zur vollständigen Zerstörung der Welt durch Gottes Gericht führen kann.¹¹⁷⁴ Ein intellektuell geschultes, hellenistisch ausgerichtetes Publikum, das die argumentativen Techniken griechischen Philosophierens bestens kennt, versteht die philonischen Konzeptionen des Bösen in *De Providentia*.

Das ethische Fazit, das Philon im ersten Teil von *De Agricultura* mit seinen Darstellungen des Bösen zieht, ist Folgendes:

τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόνξενην δὲ γῆν ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ᾧ καὶ παρεπιδημεῖν οἶται.¹¹⁷⁵

Denn in Wahrheit enthalten alle Seelen weiser Männer den Himmel zur Heimat, die Erde als Fremde; (eine solche Seele) betrachtet das Haus der Weisheit als ihr eigenes, das des Körpers als das fremde, in dem sie nur Gast zu sein glaubt.

Im zweiten Teil von *De Agricultura* führt Philon aus, dass erst der Weise über eine exzellente Wissensqualität verfügt. Die Seele hingegen, die sich auf dem Weg zum wahren Wissen befindet, besitzt diese Einsicht in die Prozesshaftigkeit wahrer Wissensgenerierung noch nicht. Philon unterscheidet damit den wahren Philosophen (ὁ φιλόσοφος) von der sich dahin entwickelnden Seele (διαλεληθότες εἶναι λέγονται σοφοί) und grenzt davon jenen Menschen ab, der sich bloss um sophistisches Wissen bemüht. Letzteres ist weit entfernt von wahrer

¹¹⁶⁸ Vgl. Philo prov. I 37-76.

¹¹⁶⁹ Vgl. Philo prov. I 38-55.

¹¹⁷⁰ Vgl. Philo prov. I 55-58.

¹¹⁷¹ Vgl. Philo prov. I 59-66.

¹¹⁷² Vgl. Philo prov. I 67-76.

¹¹⁷³ Vgl. Philo prov. I 77-88.

¹¹⁷⁴ Vgl. Philo prov. I 89-92.

¹¹⁷⁵ Vgl. Philo agr. 65.

Wissenschaft (τὴν μακρὰν ἀπεληλαμένην ἐπιστήμης).¹¹⁷⁶ Das Bewusstsein, das der Weise von seiner Tugend hat, ist jedoch Gnade Gottes. Er weiss, dass nicht er selbst, sondern Gott der Grund wahren Wissens ist.¹¹⁷⁷ Tröstend erklärt Philon, dass das Straucheln und Scheitern auf dem Weg zur wahren Wissenschaft natürlich ist; absichtliche moralische Verfehlungen sind zu unterlassen, unabsichtliche moralische Fehler ereignen sich. Darüber ist in bestmöglicher und schneller Weise hinwegzukommen.¹¹⁷⁸ Mit seinen Ausführungen über das theoretische Wesen und die praktischen Wirkungsweisen des Bösen in *De Agricultura* wendet sich Philon an ein jüdisches Publikum, das den Pentateuch im Detail kennt, mit gängigen Theorien griechischer Philosophie vertraut ist und sich dennoch lebenspraktisch in die vorherrschende Gesellschaft der Hellenen integriert hat.

In den verschiedenen philonischen Traktaten finden sich unterschiedliche Konzeptionen des Bösen. Philon spricht in unterschiedlicher Weise zu seinen Adressaten und gleicht sich damit Moses an. Dieser weissagte am Ende seines Lebens nicht dem Volk als Gesamtheit, sondern gab jedem einzelnen Stamm diejenigen Anweisungen, die seinen spezifischen Voraussetzungen und seiner zukünftigen Bestimmung entsprachen.¹¹⁷⁹

9.5. Philons ambivalente Sicht auf das Böse macht logischen Sinn

Wenn Philon als Ableitung seiner Kosmologie und Anthropologie in seiner Ethik über das Ungute spricht, beschreibt er damit unzählige Abstufungen innerhalb des weiten Spektrums zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Bösen und legt Stufen der moralischen Entwicklung fest. Er argumentiert für seine theoretischen Ansätze in Anlehnung an römisch-hellenistische und jüdische Lehrmeinungen. Was dem Leser der Werke Philons auf den ersten Blick widersprüchlich und willkürlich erscheinen mag – die Vielfalt und die Art und Weise des Einbezugs dieser traditionellen Quellen unterschiedlicher Herkunft und Ausrichtung – macht bei näherer Betrachtung Sinn. Nicht die herangezogene Lehrmeinung als Dogma steht für Philon im Vordergrund, sondern vielmehr sein Interesse, die Frage nach dem Ursprung und der Wirkungsweise des Unguten aus unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten, um auf eigenem Weg die Wahrheit zu suchen.¹¹⁸⁰ Die verschiedenen Konzeptionen des Bösen erheben für sich

¹¹⁷⁶ Vgl. Philo agr. 161.

¹¹⁷⁷ Vgl. Philo agr. 169-173.

¹¹⁷⁸ Vgl. Philo agr. 180.

¹¹⁷⁹ Vgl. Philo Mos. II 288-292.

¹¹⁸⁰ Philon projiziert diese eklektische Art des Umgangs mit Wissensinhalten in Moses. Er lässt Moses als Kind sowohl bei den Ägyptern wie auch bei den Hellenen lernen. Von deren spezifischen Wissenschaften nimmt er kritisch lediglich jene Aspekte auf, die der Wahrheit entsprechen: Letztendlich steht Moses damit in seiner Erkenntnisfähigkeit über den paganen Gelehrten. Vgl. Philo Mos. I. 21-24.

selbst weder Anspruch auf Ausschliesslichkeit noch auf Vollständigkeit, stattdessen fügen sie sich insgesamt zu einem weiten und umfassenden Verständnis des Phänomens: Soweit dies dem Menschen letztendlich möglich ist, soll er das Wesen des Bösen durch multiperspektivisches Denken kennen lernen. Der philonische Eklektizismus hat demnach logische Berechtigung.

Die philonische Anthropologie besagt, dass sich der von Körperlichkeit gezeichnete Mensch als Abbild des Göttlichen in seinem moralischen Verhalten zwischen dem Guten und dem Bösen bewegt. Das absolut Gute teilt Philon dem Bereich des Transzendenten zu. Das Böse manifestiert sich in der Welt, wobei es in seiner letztendlichen Tiefe ebenso wenig zu erfassen ist wie das absolut Gute. Philon bestreitet zwar, dass das Böse dem Guten als duales Prinzip ersten Ranges entgegengestellt ist. Dennoch gibt er keine einheitliche und greifbare Definition dessen, was das Wesen des Unguten in seiner Essenz darstellt. Nur indirekt deutet Philon folglich an, dass das Böse per se ebenfalls von transzendenter Natur ist. Was er ergründen, festlegen und beschreiben kann, sind moralische Schattierungen dazwischen. Sie manifestieren sich, zeitlich und räumlich bedingt, in der Welt und im konkreten menschlichen Handeln. Indem er diese vielfältigen Ausprägungen des Unguten ausführt, läuft er Gefahr, beim Leser den Eindruck zu erwecken, bezüglich der Frage nach dem Wesen des Bösen eine höchst ambivalente Sicht zu vertreten und sich in sinnlosen Widersprüchlichkeiten zu verstricken.

Philons kosmologische Sicht auf die Materie, aus der das Gotteswerk entstand, ist bereits von Ambivalenz gezeichnet. Was ihn in erster Linie interessiert, ist der ethische Status, der diesem ursprünglichen Stoff, aus dem die Welt und damit letztendlich auch der Mensch geschaffen wurde, zuzuordnen ist. In negativer Konnotation verweist er auf die charakteristischen Eigenschaften, die allem Stofflichen zugrunde liegen, Unbeseeltheit und Vergänglichkeit. Materie hat zwar das Potential zum Guten, aber wenn sie von Gottes vollkommener Natur unberührt bleibt, fehlen ihr Ordnung, Qualität, Konsistenz, Ausgewogenheit und Harmonie. Nachdem er seine Schöpfung zu Ende gebracht hatte, lobte Gott nicht die bearbeitete Materie, sondern seine eigenen, meisterhaften Kunstwerke. In seiner Weisheit gestaltete er die ursprüngliche Materie in vollkommener Präzision und gab allem eine planmässige Form; Bewegung und Entwicklung wurden vorgezeichnet. Er erschuf damit das Gute: Sein Kunstwerk ist sein Ebenbild.¹¹⁸¹ Philon bedient sich bei dieser Darstellung platonischer und stoischer

¹¹⁸¹ Vgl. Philo Deus 8; Philo her. 160; Philo opif. 21-22.

Elemente.¹¹⁸² Wie er selbst andeutet,¹¹⁸³ findet er die Hinweise, dass Gott seine Güte als Massstab der Ethik bereits zu Beginn von allem Materiellen und auch vom Menschen angelegt hat, also in nichtjüdischen Meinungen. Belege dafür finden sich aber ebenso auf jüdischer Seite:¹¹⁸⁴

καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα ἕκτη.¹¹⁸⁵

Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, alles war sehr gut.

Philon erkennt diese Nähe von griechisch-philosophischen und biblischen Aspekten und verbindet sie:

τίμιον δ' οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις παρὰ θεῶ· διὸ τῆς αὐτῆς μετέδωκε πᾶσι τέχνης ἐξ ἴσου. παρὸ καὶ ἐν ἱεραῖς γραφαῖς λέγεται· „εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν“ (Gen 1, 31).¹¹⁸⁶

Aber vor Gott ist keines der materiellen Dinge wertvoll. Deshalb liess er alle in gleicher Weise an derselben Meisterschaft teilhaben. Deshalb heisst es auch in der heiligen Schrift: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, (es war) sehr schön“ (Gen 1.31).

Philon betont also, dass die Materie aus sich heraus unvollendet bleibt.¹¹⁸⁷ Er grenzt sie – als ursprüngliche Substanz des Gotteswerks – in diesem noch ungunstigen Zustand ontologisch deutlich vom Göttlichen ab. Platonisch-pythagoreisch gedacht, beschreibt er sie in ihrem Ursprung als das Unbeschränkte, das durch das Begrenzende – die göttliche Einwirkung – Form erhält.¹¹⁸⁸ Philon spricht von einer Weltbildung, bei der das Nicht-Seiende durch das Sein – Gott – wirkliches Sein erhält. Wenn der Leser philonischer Werke also auf ethisch negativ ausfallende Bewertungen der Materie trifft, dann begegnet er Philon, der sie aufgrund ihres ursprünglichen Zustandes und der Gefahr, von der Kraft Gottes getrennt zu bleiben, einschätzt. Trifft er auf positive Beurteilungen der Materie, dann liest er Philon, der sie als Werk Gottes preist, die das Potential zur Vollkommenheit besitzt. Philons Aufforderung, sich in erster Linie

¹¹⁸² Vgl. Plato Tim. 29e, 30a; Long und Sedley 2006, S. 330–331; Long 1996, S. 134–155.

¹¹⁸³ Vgl. Philo her. 160.

¹¹⁸⁴ Vgl. Novak 1998.

¹¹⁸⁵ Vgl. Gen 1.31.

¹¹⁸⁶ Vgl. Philo her. 159.

¹¹⁸⁷ Vgl. Philo opif. 8-9.

¹¹⁸⁸ Vgl. Mansfeld und Primavesi 2011, S. 101ff. Zu Pythagoras und den älteren Pythagoräern sowie zu den pythagoreischen Zahlenkonstruktionen vgl. S. 98-205.

auf die immateriellen Güter göttlicher Tugenden auszurichten, anstatt sich dem Materiellen zuzuwenden, ist nun verständlich.¹¹⁸⁹ Diese Zwiespältigkeit der Beschreibung des ethischen Status der sinnlichen Welt durchzieht die philonische Kosmologie. Philon spricht auf der einen Seite von der Gegensätzlichkeit von Gott und Schöpfung und vom Bösen, das allem Geschaffenen natürlicherweise zugehört.¹¹⁹⁰ Auf der anderen Seite bekräftigt er, dass Gottes Güte der Beweggrund für die Schaffung der Welt ist, sie ist Sohn Gottes, Gabe Gottes, Bildnis Gottes und das Beste aller Werke. Der Mensch kann Gott erkennen und ihm ähnlich werden, wenn er dessen kosmologisches Schaffen betrachtet.¹¹⁹¹ Somit verweist die philonische Ethik auf das Geistige und bejaht die Integration in die materielle Welt, der sich der Mensch in angemessener Weise zu widmen hat.

Die Ambivalenz der kosmologischen Sicht Philons spiegelt sich in der Ambivalenz seiner anthropologischen und ethischen Sicht. Philons Kosmologie, Anthropologie und die Lehren seiner Ethik gehen Hand in Hand,¹¹⁹² was bedeutet, dass auch seine Erklärungen zu den Schattierungen menschlichen Handelns uneinheitlich sind.

Die Bibel sagt, dass der Mensch zwar aufgrund seiner Körperlichkeit stofflich und unvollkommen ist, als Teil des vollkommenen kosmischen Schöpfungswerks aber Anteil an Gottes Natur hat.¹¹⁹³ In seinem Tun kann der Mensch sich damit innerhalb des gesamten Spektrums, das zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Bösen liegt, bewegen: Er ist zum Guten wie zum Bösen fähig und zu allen Graden moralischen Handelns. Wiederum bedient sich Philon zusätzlich zur biblischen Vorlage bei unterschiedlichen paganen und jüdischen Überlieferungen, um seine theoretischen Ansätze der menschlichen moralischen Entwicklung mit Argumenten zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang führt er die Selbstliebe (ἡ φιλαυτία) als Gegenpol zur Gottesliebe (ἡ θεοφιλία) auf.¹¹⁹⁴ Im Hinblick auf die biblische Vorlage von Genesis 25.23, die er allegorisch deutet, bezeichnet er die Selbstliebe als das grösste Übel, das dem vollkommenen Gut der Gottesliebe entgegengesetzt ist.¹¹⁹⁵ Die biblische Figur Rebekka trägt beide Ausprägungen in sich, sowohl die Selbstliebe, verkörpert in ihrem Sohn Esau, als auch die Gottesliebe, verkörpert in dessen Zwillingsbruder Jakob.¹¹⁹⁶

¹¹⁸⁹ Vgl. Philo post. 61-62.

¹¹⁹⁰ Vgl. Philo congr. 84; Philo Mos. II 147; Philo somn. II 67.

¹¹⁹¹ Vgl. Philo Abr. 74; Philo Deus 108; Philo ebr. 30; Philo LA III 78; Philo opif. 25.

¹¹⁹² Vgl. Phil spec. I 293; Philo decal. 132; Philo Abr. 61; Philo her. 154-160.

¹¹⁹³ Vgl. Gen 9.6.

¹¹⁹⁴ Vgl. Philo spec. IV 131.

¹¹⁹⁵ Vgl. Philo congr. 130: (...) κακὸν μέγιστον, φιλαυτίαν, ἀγαθὴ τελείω, θεοσεβεία, διωθοῦνται.

¹¹⁹⁶ Vgl. Gen 25.19-26.

Rebekka selbst, mit Weisheit begabt,¹¹⁹⁷ unterscheidet Tugend und Laster mit Leichtigkeit und gebiert ihre beiden Sprösslinge einzeln. Die menschliche Denkseele, so deutet Philon, trägt beides in sich, die Hinwendung zum Guten und die Hinwendung zum Bösen. Während die weise Seele zwischen diesen beiden grundlegenden Naturen zu unterscheiden vermag, wirft die unvernünftige Seele beides durcheinander und schafft Ungutes. Philon verbindet diesen biblischen Kontext mit platonischer Psychologie, die die Seele als Zusammensetzung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Teils beschreibt. Die Selbstliebe entspringt, so Philon mit Blick auf Dtn 12.8, dem begehrenden (ἐπιθυμητικόν) Teil der Seele, den der einsichtige Mensch zu beherrschen vermag. In diesem Sinne steht Rebekka für die weise Einsicht (φρόνησις), die die Seelenteile harmonisch unter der Herrschaft der Vernunft lenkt.¹¹⁹⁸ Die philonische Sicht auf den Menschen ist ganzheitlich und grundsätzlich optimistisch. Menschliches Handeln kann sich zwischen zwei Polen bewegen, zwischen der Selbstliebe und der Gottesliebe, dem Bösen und dem Guten, dem Unvernünftigen und dem Vernünftigen. Die beiden Verkörperungen dieser moralischen Gegenpole findet Philon prototypisch in den biblischen Figuren Esau und Jakob. Die beispielhafte Verkörperung der weisen Einsicht, die den Menschen befähigt, trotz der spannungsgeladenen Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse das Gute zu wählen, erkennt er in Rebekka.

Philon führt dem Leser das Phänomen der Selbstliebe im Weiteren aus noch anderen Blickwinkeln vor Augen. Den Turmbau zu Babel gemäss Genesis 11.4 interpretiert Philon ebenfalls als Sinnbild der maximalen Selbstliebe. In diesem Kontext führt er als Gegensatz der Selbstliebe die Liebe zur Tugend (φιλάρετός)¹¹⁹⁹ auf. Er beschreibt bildhaft eine Metropole, deren Einwohner in grösster Selbstbezogenheit und Ausschweifung leben und damit die gerechtfertigte Strafe Gottes provozieren.¹²⁰⁰ Philon stellt die Selbstliebe auch in seiner unmittelbaren alexandrinischen, multiethnisch und polytheistisch geprägten Umwelt fest. In einem persönlichen Angriff wendet er sich gegen die Vertreter des ägyptischen Gotteskults, dessen Praktiken äusserst ungute Auswirkungen haben. Der ägyptische Gotteskult ist für Philon der Ausdruck unübertrefflicher Selbstliebe.¹²⁰¹ Auch im hellenistisch-philosophischen Kontext findet er Auswüchse der Selbstliebe. Das mosaische Gesetz, so betont er, schliesst zwei Gruppen von Menschen aus,¹²⁰² jene, die einzig der Liebe zum Sinnlichen verfallen sowie jene,

¹¹⁹⁷ Vgl. Philo congr. 37.

¹¹⁹⁸ Vgl. Philo spec. IV 131.

¹¹⁹⁹ Vgl. Philo conf. 128.

¹²⁰⁰ Vgl. Philo post. 50-53.

¹²⁰¹ Vgl. Philo decal. 72.

¹²⁰² Vgl. Philo spec. I 333.

die einzig der Liebe zum Intellektuellen huldigen. Beide sind unvollkommen, denn nur die Liebe zum wahrhaft Seienden ist vollkommen.¹²⁰³ Philon verurteilt damit einerseits die Anhänger des Geistes, die bloße Streitsüchtigkeit hervorbringen und verweist so auf die sophistische Geisteskultur.¹²⁰⁴ Andererseits bekämpft er damit Theorien wie die epikureische Philosophie, die eine Verherrlichung körperlicher Freuden mit der Vollendung menschlichen Glücks gleichsetzen. Aus einer anderen, politischen Perspektive beleuchtet Philon die Selbstliebe, wenn er deren Wert und Funktion im Rahmen seiner Schilderung der jüdischen Gesandtschaft nach Rom betrachtet, bei der er als Führer mitwirkte. Die Selbstliebe ist der Liebe zur Gemeinschaft nachgeordnet, betont er. Wer diesen Grundsatz verkennt, ist kein wahrer Bürger.¹²⁰⁵ Philon argumentiert damit, dass es Pflicht der Juden Alexandriens ist, für das politische Wohl der weltumspannenden jüdischen Gemeinschaft einzustehen. Die Bedrohung der Juden Alexandriens durch die Aufstellung der Statuen römischer Gottheiten im jüdischen Heiligtum stellt eine Gefahr für die gesamte jüdische Gemeinschaft dar, da sich solche Willkürakte doch weltweit ausbreiten könnten. Für Philon sind die jüdischen Grundrechte in höchster Gefahr; die Auslöschung des gemeinsamen ethnischen Namens des jüdischen Volkes steht kurz bevor. Selbstliebe, wie sie Philon in diesen politisch-apologetischen Reden darstellt, verlangt Loyalität und die Stärkung der jüdischen Tradition. Das philonische Konzept der Selbstliebe unterscheidet sich in diesem politischen Kontext offensichtlich von anderen Darstellungen der Selbstliebe. Während sich seine unterschiedlichen Abhandlungen grundsätzlich religionsphilosophisch im Sinne ethischer Theorien präsentieren, zeigt seine Ethik hier ein klares, religionspolitisches Motiv.

Die ambivalente Beantwortung der Frage nach dem Ursprung und den Wirkungsweisen des Bösen bei Philon hat ihren Anfang in der Kosmologie genommen und die Fortsetzung in der Anthropologie und Ethik gefunden. Sie zeigt sich auch in einer besonderen Abhandlung des zentralen Aspekts seiner moralischen Lehre, in seiner Untersuchung sinnlicher Lust und Leidenschaft (τό πάθος). Die sexuelle, in exzessiver Weise gelebte Lust ist für Philon der Ursprung der Selbstliebe und damit der Anfang des moralisch Bösen. Personifiziert findet er sie in den in Genesis 38.9 angedeuteten Machenschaften des biblischen Onan.¹²⁰⁶ Denn nicht der Erzeugung von Nachkommenschaft diene hier die körperliche Liebe, sondern der Befriedigung von Gelüsten und damit der Verherrlichung sinnlicher Freuden.¹²⁰⁷ Philon

¹²⁰³ Vgl. Philo spec. I 344.

¹²⁰⁴ Vgl. Philo congr. 129.

¹²⁰⁵ Vgl. Philo legat. 193.

¹²⁰⁶ Vgl. Imm. 16.

¹²⁰⁷ Vgl. Philo post. 180: (...) φιλαυτίας καὶ φιληδονίας (...).

identifiziert hier die Selbstliebe mit der Passion (τό πάθος), die nur schwer heilbar ist.¹²⁰⁸ Damit thematisiert er, was in hellenistisch-philosophischen Kreisen kontrovers diskutiert wurde. Sollte es das Ziel des Menschen sein, sich von leidenschaftlichen Seelenregungen vollständig frei zu machen oder galt es vielmehr, sie als natürliche Phänomene zu betrachten, die lediglich zu mässigen wären? Raum für Interpretationen in die eine oder andere Richtung gab es genug, denn die Schriften Platons selbst, die den Grundstein zu einer Theorie der Passionen gelegt hatten, gaben darauf keine klare Antwort.¹²⁰⁹ Gerade an seinem Umgang mit dem Begriff der Leidenschaft kann mit ausgewählten Stellen aus philonischen Werken aufgezeigt werden, wie Philon im Rahmen dieser Thematik unterschiedliche pagane und jüdische Vorgaben heranzieht und sie in seiner eigenen Art zu einer allegorischen Auslegung der biblischen Schrift verbindet. Er bewegt sich dabei innerhalb eines breiten Spektrums von Beschreibungen. Mancherorts bejaht er die Leidenschaft, verstanden als Sinnesfreude oder sogar als erstrebenswertes Gut, andernorts beschreibt er die Lust neutral als annehmbaren natürlichen Ausdruck menschlichen Seins. Schliesslich gibt es Stellen, an denen er sie verurteilt und sie zum Kennzeichen des degenerierten Menschen macht, der dem Bösen verfallen ist.¹²¹⁰

Grundsätzlich hält Philon fest, dass alle Wesen der Erde, des Meeres und der Luft der Lust ausgesetzt sind.¹²¹¹ Beim sterblichen Geschlecht geschieht nichts ohne Sinneslust,¹²¹² denn der Geist benötigt die Sinneswahrnehmungen, um zu erkennen. Die sinnlichen Kräfte wiederum können ohne Geist nicht wirken.¹²¹³ Er betont jedoch, dass der moralisch entartete Mensch die Lust, die für ihn mit der Anhäufung von Dingen verbunden ist, als höchstes Gut geniesst. Für den Guten, so Philon, ist die Erfahrung von Lust bloss etwas Notwendiges, denn sie gehört natürlicherweise zum menschlichen Leben.¹²¹⁴ Mit seiner grundsätzlichen Position, dass die sinnliche Lust in erster Linie die zentrale Gefahr moralischen Zerfalls darstellt, setzt Philon sich einerseits Lehrmeinungen, wie sie die Epikureer vertreten, entgegen. Der schlechte Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er die Erfahrung lustvollen Glücks preist.¹²¹⁵ Andererseits beschreibt Philon in diesen literarischen Kontexten die Lust als unvermeidliches Nebenprodukt menschlichen Verhaltens und damit als indifferentes Gut, wie es die Stoiker definieren. Die

¹²⁰⁸ Vgl. Philo Jos. 118.

¹²⁰⁹ Vgl. Dillon 1983a.

¹²¹⁰ Vgl. Booth 1994, S. 164; Boulluec Le 1998.

¹²¹¹ Vgl. Philo spec. III 8.

¹²¹² Vgl. Philo LA II 17.

¹²¹³ Vgl. Philo LA II 71.

¹²¹⁴ Vgl. Philo LA II 17; Philo LA III 157. In Philo decal. 45 erwähnt Philon eine mit der Ernährung verbundene notwendige Lust.

¹²¹⁵ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 142–146.

Einsicht in die wahre Natur der Lust und der richtigen Einbezug dieser Erkenntnis in das alltägliche Handeln, so besagen deren Theorien, charakterisieren den moralisch guten Menschen.¹²¹⁶

Sexualität, verstanden als die Notwendigkeit, Nachkommenschaft zu erzeugen, impliziert natürlicherweise Lust, so Philon. Es gibt aber einen idealen Umgang mit dieser Lust. Philon schreibt, dass Moses dem leiblichen Begehren in dem Masse nachkam, wie es die Natur forderte. Auf die niedere Sinneslust liess er sich ausschliesslich ein, um eheliche Kinder zu zeugen.¹²¹⁷ Die biblische Grundlage zur Thematisierung der Sexualität findet Philon in Genesis 1-3,¹²¹⁸ eine Stelle, die er tiefgreifend interpretiert, wobei seine Interpretationen weit über das hinausgehen, was die biblische Vorlage aussagt. Sein Schwerpunkt liegt auf der Kommentierung der sexuellen Lust in der Betonung der Gefahren, die mit diesem Verlangen, das er als stärkstes unter allen Begehren darstellt, verbunden sind.¹²¹⁹ In der Folge knüpft Philon an stoisches Gedankengut: Er plädiert für Leidenschaftslosigkeit. Das Ausleben sexueller Lust ist – abgesehen vom idealen und von Gott vorgesehenen Gebrauch sexueller Kräfte zur Erzeugung rechtmässiger Nachkommenschaft – in erster Linie moralisches Versagen bzw. Beginn der Sünde.¹²²⁰ Die natürliche Befriedigung der Lust, so erklärt Philon genauer, wird dann unmoralisch, wenn die Lust ohne Mass und Grenzen genossen wird, was sich nicht ausschliesslich auf die Erfüllung sexueller Verlangens, sondern ebenfalls auf die Sättigung anderer körperlicher Gelüste bezieht.¹²²¹ Philon hat bei dieser Analyse möglicherweise das aristotelische Konzept der Tugend als das Mittel zwischen Extremen vor Augen,¹²²² oder aber er bezieht sich auf platonisches Gedankengut, denn die Idee der Mässigung zeigte sich bereits bei Platon.¹²²³ Unmissverständlich erscheinen seine Zugeständnisse an Aristoteles und seine Nachfolger, wenn er an anderer Stelle schreibt, dass das Glück in der Erfüllung der drei höchsten Güter liegt, der geistigen, der körperlichen und der äusseren Güter, was letztendlich den Genuss von körperlicher Lust mit einschliesst. Segen wird dem zuteil, der neben seelischen Tugenden und körperlichen Vorzügen auch äussere Vorteile schätzt, die nützlich und auf natürliche Weise mit Genuss und Vergnügen verbunden sind. Wer einzig das Sittliche für ein Gut hält, beschränkt sich, so erklärt Philon, in seinem Ziel und richtet sich nur auf seinen Geist

¹²¹⁶ Vgl. Long und Sedley 2006, S. 502–503; Philo spec. II 161.

¹²¹⁷ Vgl. Philo Mos. I 28; Philo Abr. 100; Philo opif. 152; Philo Jos. 43.

¹²¹⁸ Vgl. Tribble 1993, S. 89–168.

¹²¹⁹ Vgl. Loader 2004, S. 25, 59–69; Loader 2011, S. 252; Satlow 1995.

¹²²⁰ Vgl. Loader, William R. G. 2011, S. 252–258.

¹²²¹ Vgl. Philo spec. II 9; Philo spec. III 34.

¹²²² Vgl. Arist.e.N. II 6-9.

¹²²³ Vgl. Karamanolis 2006b.

aus. Das menschliche Sein ist weit gespannt, und deshalb soll das Ziel auf alle drei Ebenen ausgerichtet sein: auf das Seelische, das Körperliche und das Äussere.¹²²⁴ Hier zieht er offensichtlich die aristotelische Dreiteilung der Güter heran. Er schreibt, dass Gott schon dem ersten Menschen bei seiner Erschaffung alles, was zum körperlichen und geistigen Wohl nötig ist, im Übermass gewährte. Daraus soll der spätere Mensch lernen, dass er Überfluss geniessen wird, wenn der Kampf in seiner Seele vom Frieden abgelöst bzw. wenn der masslose Antrieb der Leidenschaften durch Masshalten gemildert wird.¹²²⁵

In seinen Schriften schildert Philon häufig die Erfahrung einer moralisch guten Art von Lust, die höchstes menschliches Glück in sich birgt.¹²²⁶ So wird der Gottsucher in seinem Eifer durch eine unsagbare und mystisch anmutende Freude beglückt, auch wenn er das Wesen Gottes noch nicht gänzlich erfassen kann. Philon erwähnt als Zeugen solcher Erfahrungen die Denker, die sich den gründlichen Studien der Philosophie widmen, wobei Moses, der gottgeliebte Offenbarer der heiligen Geheimnisse, eine hervorragende Stellung innehat.¹²²⁷ Bereits beim Anblick der Harmonien der Natur erfährt die Seele eine nicht in Worte zu fassende Lust und Wonne, die weiteres, unersättliches Sehnen nach höherer Weisheit entfachen.¹²²⁸ Dieses Sehnen nach Weisheit, das philosophische Erforschen der Herrlichkeiten der Natur also, führt bereits zum genussreichen, schönen Leben.¹²²⁹ Ein Rausch der Begeisterung schliesslich erfasst den weiter Vorangeschrittenen, der nach der Betrachtung der Dinge der Welt zur Sicht der geistigen Urbilder und Ideen vordringt, die den sinnlich wahrnehmbaren Geschöpfen vorausgehen.¹²³⁰

Philon ortet den Menschen im Spannungsfeld zwischen dem Guten und Bösen, indem er Abstufungen moralischer Entwicklung beschreibt. Seine ambivalente Sicht auf die Materie als Grundlage der Geschöpfe des gesamten Kosmos, auf den Menschen und auf die Bedeutung der Passionen als charakteristische Bestandteile menschlichen Handelns, rechtfertigt sich durch diese Ethik, die Entwicklungsgrade vorzeichnet. Gemäss Philon gibt es niedere und höhere Wege, sich dem Göttlichen zu nähern, sei es auf dem bevorzugten direkten Weg¹²³¹ oder aber

¹²²⁴ Vgl. Philo sobr. 61; Philo QG III 16.

¹²²⁵ Vgl. Philo opif. 77-81.

¹²²⁶ Vgl. Philo Abr. 65, 150, 164; Philo LA III 101-103, 141; Philo gig. 44; Philo plant. 22; Philo her. 247, 310; Philo praem. 26; Philo mut. 174, 260; Philo cont. 13; Philo somn. I 36, 50; Philo somn. II 176.

¹²²⁷ Vgl. Philo spec. I 36-41.

¹²²⁸ Vgl. Philo opif. 54.

¹²²⁹ Vgl. Philo spec. I 322, 339.

¹²³⁰ Vgl. Philo opif. 70-71; Philo Abr. 65, 150, 164; Philo LA III 101-103, 141; Philo gig. 44; Philo plant. 22; Philo her. 247, 310; Philo praem. 26; Philo mut. 174, 260; Philo cont. 13; Philo somn. I 36, 50; Philo somn. II 176.

¹²³¹ Vgl. Philo gig. 60-61, 64; Philo somn. I 151; Philo her. 45; Philo sacr. 8; Philo mut. 19; Philo somn. II 229; Philo LA I 94, 92.

auf indirekten Wegen des Erkennens.¹²³² Nicht toleriert werden kann der letzte Weg, der in die Gottesferne führt.¹²³³ In diesem Sinne hat die Ambivalenz, die die Sicht Philons auf das Böse auszeichnet, logische Berechtigung: Jede Abstufung im moralischen Voranschreiten oder im Rückfall äussert sich in charakteristischen Ausdrucksformen des Unguten. Die Feststellung des moralisch Bösen bei Philon ist also relativ, denn sie steht im Zusammenhang mit der seelischen Qualität des Menschen.

¹²³² Vgl. Philo somn. I 151; Philo her. 57; Philo somn. II 234; Philo mut. 19; Philo her. 46; Philo LA I 92; Philo gig. 60, 62; Philo her. 57.

¹²³³ Vgl. Philo her. 45, 52-53, 57-58, 61; Philo somn. I 151; Philo mut. 19; Philo LA I 93-94; Philo LA III 2; Philo gig. 65-66.

10. Zusammenfassung

Die Konzeptionen des Bösen von Philon von Alexandrien sind das Ergebnis einer konstruktiven Verflechtung von griechisch-philosophischem Denken und jüdischer Tradition. Als loyaler Jude der Diaspora in Alexandrien tätig, der damaligen Metropole des Geistes, nahm Philon gedankliche Elemente unterschiedlicher Ausrichtungen auf und vereinte sie zum Zweck eigener biblischer Exegese. Die philonischen Reden über das Böse erscheinen in erster Linie im Zusammenhang mit dem Terminus ἡ κακία (Laster). Der dualistisch geprägten Denkrichtung Philons entspricht, dass er eine Vielfalt weiterer Begrifflichkeiten aufführt, die der Umschreibung der verschiedenen Erscheinungsformen des Bösen dienen, indem sie jeweils den negativen Aspekt einer Sache oder Handlung hervorheben und deren positiven Entsprechung entgegensetzen.

Philon bezog sich auf alle wichtigen hellenistisch-philosophischen Systeme. Platonisch argumentiert er für die Transzendenz des jüdischen Gottes, dessen Essenz menschlicher Erkenntnisfähigkeit verschlossen bleibt und der in seiner absoluten Güte ausschliesslich das Gute bewirkt. Stoische Züge trägt im Besonderen die philonische Ethik: Stoisch ausgerichtet besagt das Handlungskonzept, das Philon seiner Anthropologie unterlegt, dass der Mensch Hauptursache seines Schicksals ist. In der Hand des Einzelnen liegt die Verantwortung, kosmische Gesetzmässigkeiten zu befolgen und damit ethisch korrekt zu agieren. Gemäss Philon zeichnet sich der wahrhaft gute Mensch letztendlich jedoch nicht durch die pantheistische Übereinstimmung, sondern durch die Angleichung an den transzendenten Gott aus. Philonische Ethik verbindet demnach platonische Transzendenz mit stoischer Immanenz. Aspekte aristotelischer Philosophie erscheinen in den philonischen Erklärungen zum Masshalten: Die Mitte zwischen Extremen stellt das moralisch Gute dar; das Ungute besteht folglich im Fehlen des richtigen Masses. Epikurs Lehre interpretiert Philon als die Befürwortung der Verherrlichung sinnlicher Freuden. Diese ethischen Ansätze stehen seiner eigenen Ethik, die in der Tendenz die Flucht aus dem weltlichen Dasein hin zu geistigen Bereichen lehrt, diametral entgegen. Aspekte epikureischen Denkens dienen Philon demzufolge dazu, die Konturen seiner eigenen Konzeptionen des Bösen in Abgrenzung zur konträren Anschauung zu verschärfen. Skeptizismus ist bei Philon insofern ebenfalls zu finden, als dass er die Möglichkeit der Erkenntnis absoluter Wahrheit bezweifelt. Menschliches Wissen ist begrenzt, betont Philon, derer Mensch kann sich dem Wesen der Wirklichkeit bloss annähern. Diesem skeptischen Wesenszug seines Denkens entsprechend, liefert Philon keine geschlossene Theorie des Bösen, sondern vielmehr unterschiedliche Perspektiven, die der umfassenden Annäherung dienen.

Auch im Kontext jüdischen Denkens fand Philon vielfältige Zugangsweisen zur Deutung des Unguten. Ausgehend vom Anfang des Bösen, wie es die biblische Vorlage hinsichtlich des moralischen Falles des ersten Menschenpaares im Paradiesgarten schildert, erscheint Kain als Prototyp des Gottlosen. Vor dem Angesicht des Gottes Israels gelten Lokaltäten wie Sodom und Gomorrha, Ereignisse wie die Sintflut sowie die Machenschaften des Volkes der Ägypter im Kontext des Exodus als ursprünglichste

Manifestationen des Bösen. Das Ungute, so die Botschaft Philons, hat seit jeher Bestand und reicht bis in die Gegenwart, ebenso aber auch die vergeltenden und schützenden Kräfte des Gottes, der seinem Volk den letztendlichen Sieg verspricht. In die philonischen Konzeptionen des Bösen mögen zudem vorrabbinische, apokalyptisch oder dualistisch ausgerichtete Traditionen Palästinas eingeflossen sein: In den philonischen Werken erscheinen sie in Aspekten im Sinne eines konstruktiven Eklektizismus, der die eigene Sichtweise Philons auf das Böse schärft.

Wie Philon es vom heranwachsenden Moses schildert, der Belehrungen und Traditionen nicht einfach übernimmt, sondern diese als Anregung für eigene wissenschaftliche Erkenntnisse nutzt, die über erstere hinausgehen,¹²³⁴ geht er selbst vor: Er schöpft aus Quellen paganer und jüdischer Herkunft, um diese gemäss seinem Anspruch auf Wahrheit in Zusammenhang zu bringen. Die philonischen Konzeptionen des Bösen weisen somit spezifische Merkmale auf. Es geht Philon weniger darum, das Ungute auf metaphysischer Ebene zu klären. So bleiben seine Stellungnahmen zur Beziehung der ursprünglichen Materie – als Stoff, aus dem Gott den Kosmos schuf – zum Wesen des Bösen letztendlich ungeklärt. Vielmehr geht es Philon darum, das Wesen des Bösen auf ethischer Ebene zu konkretisieren. Er argumentiert für die Natürlichkeit und Notwendigkeit des Unvollkommenen und Unguten im Zusammenhang mit dem Entwicklungsprozess der menschlichen Seele in ihrem Aufstieg zum Guten. Unumgänglich ist es, dass sich die Seele durch den Abstieg in das Weltliche mit der Materie auseinandersetzt, um in ihr die verkörperten Gesetze Gottes zu erkennen. Philon ist kein weltabgewandter Philosoph, sondern ein Denker, der sozialpolitisch tätig ist. Mit seiner Ethik bezweckt er die Stärkung der Juden in ihrer Loyalität zu den Sitten ihrer Väter, der einzigen Lebensgrundlage seines Volkes. Sie sind die Voraussetzung für den Fortbestand der Juden der Diaspora als Ethnie inmitten anderer Völker. Mit seinen Ausführungen zum Bösen wendet er sich demnach im Grunde gegen seine polytheistisch ausgerichtete Umwelt, die der Praktizierung und Erhaltung jüdischer Traditionsformen entgegentritt. Diesen paganen Kräften wirkt er entgegen, wenn er sie als Ausdrucksformen des moralisch Bösen, denen es zu entrinnen gilt, bestimmt. Philon richtet diesen Appell an unterschiedliche Adressatenkreise. So findet sich in seinen Werken eine Vielfalt von Reden über das Böse, die variieren. Die ambivalente Sicht Philons auf das Wesen des Unguten macht logischen Sinn: Obgleich in seiner Essenz nicht zu fassen, ist es dennoch den Menschen unterschiedlichster Herkunft und Bildung bekannt zu machen. Philon wählt den Weg der Multiperspektivität. Wie ein Spiegel dieser Bemühungen Philons wirkt die gegenwärtige Forschungslage. Verschiedene Beiträge beleuchten aus unterschiedlichen Blickwinkeln einzelne Teile der philonischen Auseinandersetzung mit dem Wesen des Unguten. Die vorliegende Dissertation beleuchtet erstmals all diese verschiedenen Aspekte, die sich durchaus durch eine gewisse Ambivalenz auszeichnen, bringt sie in logische

¹²³⁴ Vgl. Philo Mos. I 21-24.

Zusammenhänge und präsentiert sie als das kunstvolle Geflecht, das sie bilden. Das Resultat ist eine umfassende Sicht auf das Böse durch das Kaleidoskop des philonischen Denkens.

11. Literatur

- Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG4 (2007). Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 2868).
- Aitken, J. K.; Paget, James Carleton (Hg.) (2014): *The Jewish-Greek tradition in antiquity and the Byzantine Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Alesse, Francesca (2008): Introduction. In: Francesca Alesse (Hg.): *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 1–12.
- Alt, Karin (1978): Die Überredung der Ananke zur Erklärung der Sichtbaren Welt in Platons Timaios. In: *Hermes* 106 (3), S. 426–466.
- Amir, Yehoshua (1978): Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus. In: *Evangelische Theologie* 38, S. 2–19.
- Amir, Yehoshua (1983): Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien. *Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, 5).
- Anderson, Charles A. (2011): *Philo of Alexandria's views of the physical world*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 309).
- Aristeas (2008): *Der König und die Bibel*. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Kai Brodersen. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 18576).
- Arnaldez, Roger; Pouilloux, Jean; Mondésert, Claude (1961-92): *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. 36 Bände. Paris: Cerf.
- Bäbler, Balbina (2010): Zur Archäologie Alexandrias. In: Reinhard Feldmeier, Felix Albrecht und Tobias Georges (Hg.): *Alexandria. Stadt der Bildung und der Religion* (Teil 1). Freiburg i.Br.: Herder (Biblische Notizen. Neue Folge, 147), S. 9–24.
- Barclay, John M.G. (2002): Using and Refusing. Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism. In: Matthias Konradt und Ulrike Steinert (Hg.): *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Paderborn: Schöningh (Studien zu Judentum und Christentum), S. 13–25.
- Barclay, John M. G. (1996): *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*. Edinburgh: T & T Clark.
- Baudry, Gérard-Henry (2000): *Le péché dit originel*. Paris: Beauchesne (Théologie historique, 113).
- Benson, Hugh H. (Hg.) (2006): *A Companion to Plato*. Malden, MA: Blackwell (Blackwell companions to philosophy, 36).
- Berger, Klaus (2011): *Qumran. Funde - Texte - Geschichte*. 5. Aufl., bibliograph. erg. Ausg. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 18820).

- Bergmeier, Roland (2013): Die Qumran-Essener-Hypothese. Die Handschriftenfunde bei Khirbet Qumran, ihr spezifischer Trägerkreis und die essenische Gemeinschaftsbewegung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Biblisch-theologische Studien, 133).
- Berthelot, Katell (2003): *Philanthrôpia Judaica. Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité*. Leiden, Boston: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 76).
- Bilde, Per (2009): Philo as a Polemist and a Political Apologist. An Investigation of his Two Historical Treatises in Against Flaccus and The Embassy to Gaius. In: George Hinge und Jens A. Krasilnikoff (Hg.): *Alexandria, a cultural and religious melting pot*. Aarhus: Aarhus University Press (Aarhus studies in Mediterranean antiquity, 9), S. 97–114.
- Birnbaum, Ellen (1996): The place of Judaism in Philo's thought. Israel, Jews, and proselytes. Atlanta (Ga.): Scholars Press (Brown Judaic studies, 290).
- Bloch, René (2006): "Monotheismus". In: *Der neue Pauly*. Hg. v. Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester. Online verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e809180, zuletzt geprüft am 19.06.2016.
- Bloch, René (2011a): Misanthropia. In: Georg et al. Schöllgen (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Sonderdruck aus Band 24. Stuttgart: Hiersemann, S. 828–845.
- Bloch, René (2011b): Moses und der Mythos. die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren. Leiden: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 145).
- Bloch, René (2015): Leaving Home: Philo of Alexandria on the Exodus. In: Brad C. Sparks (Hg.): *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Unter Mitarbeit von Thomas E. Levy, Thomas Schneider, William H.C. Propp. Cham: Springer Verlag (Quantitative methods in the humanities and social sciences), S. 357–364.
- Bohak, Gideon (2000): The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World. In: *Jewish Studies Quarterly* (7), S. 1–21.
- Bonazzi, Mauro (2008): Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age. In: Francesca Alesse (Hg.): *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 233–251.
- Bonazzi, Mauro (2010): Eudorus of Alexandria. In: Robert W. Sharples und Myrto Hatzimichali (Hg.): *Peripatetic philosophy, 200 BC to AD 200. An introduction and collection of sources in translation*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge source books in post-hellenistic philosophy), S. 365–377.
- Bonazzi, Mauro; Lévy, Carlos; Steel, Carlos G. (Hg.) (2007): *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the imperial age*. Turnhout: Brepols (Monotheismes et philosophie).

- Booth, Peter A. (1994): The Voice of the Serpent: Philo's Epicureanism. In: Wendy E. Helleman (Hg.): *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*. Lanham: University Press of America (Christian studies today), S. 159–172.
- Borgen, Peder (1997): Philo of Alexandria, an exegete for his time. Leiden [etc.]: Brill (Supplements to "Novum Testamentum", 86).
- Borgen, Peder (2014): Philo - An Interpreter of the Laws of Moses. In: Torrey Seland (Hg.): *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, S. 75–101.
- Bos, Abraham P. (1998): Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle. In: *The Studia Philonica Annual* 10, S. 66–86.
- Botica, Aurelian (2011): The concept of intention in the Old Testament, Philo of Alexandria and the early rabbinic literature. A study in human intentionality in the area of criminal, cultic and religious and ethical law. Piscataway, NJ: Gorgias Press (Perspectives on Hebrew scriptures and its contexts, 9).
- Boulluec Le, Alain (1998): La Place des Concepts Philosophiques dans la Réflexion de Philon sur le Plaisir. In: Carlos Lévy (Hg.): *Philon d'Alexandrie et le Langage de la Philosophie*. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995). Unter Mitarbeit von Bernard Besnier. Turnhout: Brepols (Monothéismes et philosophie), S. 129–152.
- Bréhier, Emile (1907): *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: A. Picard.
- Bréhier, Emile (1950): *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. 3. Aufl. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Etudes de philosophie médiévale, 8).
- Bringmann, Klaus (2005): *Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brueggemann, Walter (1982): *Genesis*. 12th print. Atlanta, Ga: John Knox Press (Interpretation: a Bible commentary for teaching and preaching).
- Brüllmann, Philipp (2011): Glück. In: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, S. 232–238.
- Buch-Hansen, Gitte (2010): "It is the spirit that gives life". A Stoic understanding of pneuma in John's Gospel. Berlin: De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 173).
- Byron, John (2011): Cain and Abel in text and tradition. Jewish and Christian interpretations of the first sibling rivalry. Leiden: Brill (Themes in biblical narrative: Jewish and Christian traditions, 14).
- Calabi, Francesca (2008): God's acting, man's acting. Tradition and philosophy in Philo of Alexandria. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 4).

- Calabi, Francesca (2013): *Filone di Alessandria*. Roma: Carocci (Pensatori, 32).
- Carone, Gabriela Roxana (2005): *Plato's cosmology and its ethical dimensions*. New York: Cambridge University Press.
- Clauss, Manfred (2003): *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cohen, Naomi G. (1995): *Philo Judaeus, his universe of discourse*. Frankfurt a.M. [etc.]: Peter Lang (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 24).
- Cohen, Naomi G. (2007): *Philo's scriptures: citations from the prophets and writings. Evidence for a Haftarah cycle in Second Temple Judaism*. Leiden: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 123).
- Cohn, Leopold (Hg.) (1909-1964): *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung*. 7 Bände. Breslau (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur).
- Collins, John J. (1995): *The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls*. In: *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress volume, Paris 1992*. Hg. v. John Adney Emerton. Leiden [etc.]: E. J. Brill (Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 61), S. 25–38.
- Collins, John J. (1997): *Seers, sybils and sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden [etc.]: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 54).
- Collins, John J. (1998): *The apocalyptic imagination. An introduction to Jewish apocalyptic literature*. 2nd ed. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans Publishing Company.
- Collins, John J. (2000): *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic diaspora*. 2nd ed. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans (The biblical resource series).
- Collins, John J. (2003): *From Prophecy to Apocalypticism. The Expectation of the End*. In: Bernard McGinn, John J. Collins und Stephen J. Stein (Hg.): *The Continuum history of apocalypticism*. New York, London: Continuum, S. 64–88.
- Collins, John J. (2004): *Before the Fall: The Earliest Interpretation of Adam and Eve*. In: Hindy Najman und James L. Kugel (Hg.): *The idea of biblical interpretation. Essays in honor of James L. Kugel*. Leiden: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 83), S. 293–308.
- Collins, John J. (2005): *Jewish cult and Hellenistic culture. Essays on the Jewish encounter with Hellenism and Roman rule*. Leiden, Boston: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 100).
- Colson, F. H. (1967): *Philo*. Bd. 9. 4. Aufl. 10 (and two supplementary volumes). London, Cambridge: William Heinemann; Harvard Univ. Press (Loeb classical library, 363).
- Colson, F. H.; Whitaker, G. H.; Marcus, Ralph (1929-62): *Philo*. 10 Bände. London, Cambridge (Mass.): Heinemann; Harvard University Press.

- Cuffari, Anton (2007): *Judenfeindschaft in Antike und Altem Testament. Terminologische, historische und theologische Untersuchungen*. Hamburg: Philo (Bonner biblische Beiträge, 153).
- Dillon, John M. (1977): *The middle Platonists. A study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*. London: Duckworth (Classical life and letters).
- Dillon, John M. (1983a): *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics*. In: John P. Anton und Anthony Preus (Hg.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*. 6 Bände. Albany: State University of New York Press (2), S. 508–517.
- Dillon, John M. (1983b): *Philo's Doctrine of Angels*. In: David Winston und John M. Dillon (Hg.): *Two treatises of Philo of Alexandria. A commentary on "De Gigantibus" and "Quod Deus sit immutabilis"*. Chico (Calif.): Scholars Press (Brown Judaic studies, 25), S. 197–205.
- Dillon, John M. (1993): *A Reponse to Runia and Sterling*. In: David T. Runia (Hg.): *The studia philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 5*. Unter Mitarbeit von Alan Mendelson und David Winston. Atlanta (Ga.): Scholars Press, S. 151–155.
- Dillon, John M. (1996): *The middle platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Revised ed. with a new afterword. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press (Cornell paperbacks).
- Dillon, John M. (2010): *Philo of Alexandria and Platonist Psychology*. In: Jean-François Pradeau (Hg.): *Philon d'Alexandrie, 163-169*. Paris: Belles lettres (Etudes platoniciennes, 7).
- Dimant, Devorah (2013): *The Demonic Realm in Qumran Sectarian Literatur*. In: H.-G Nesselrath und Florian Wilk (Hg.): *Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck (Orientalische Religionen in der Antike, 10), S. 103–117.
- Dorandi, Tiziano (2005): *Chronology*. In: Algra, Keimpe Arnoldus et al. (Hg.): *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press, S. 31–54.
- Duhaime, Jean (2000): *Dualism*. In: Lawrence Harvey Schiffman und James C. VanderKam (Hg.): *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*, Bd. 1. Oxford [etc.]: Oxford University Press, S. 215–220.
- Engster, Dorit (2010): *Alexandria als Stadt der Forschung und Technik*. In: Reinhard Feldmeier, Felix Albrecht und Tobias Georges (Hg.): *Alexandria. Stadt der Bildung und der Religion (Teil 1)*. Freiburg i.Br.: Herder (Biblische Notizen. Neue Folge, 147), S. 49–66.
- Erler, Michael; Graeser, Andreas (Hg.) (2010): *Große Philosophen. Philosophen des Altertums*. 6 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Grosse Philosophen, 1).
- Feldmeier, Reinhard (2010): *Alexandria - Stadt der Bildung und der Religion*. In: Reinhard Feldmeier, Felix Albrecht und Tobias Georges (Hg.): *Alexandria. Stadt der Bildung und*

- der Religion (Teil 1). Freiburg i.Br.: Herder (Biblische Notizen. Neue Folge, 147), S. 3–5.
- Flusser, David (2007-2009): Judaism of the Second Temple period. translated by Yadin, Azzan. 2 Bände. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans.
- Francis, Michael (2015): Wasted Seed and Sins of Intent: Sexual Ethics in De specialibus legibus 3.34-36 in the Case of Infertile Marriage. In: *The Studia Philonica Annual* 27, S. 27–52.
- Fraser, Peter Marshall (1972): Ptolemaic Alexandria. 3 Bände. Oxford: Clarendon Press (1).
- Frede, Dorothea (2011): Lust. In: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 262–266.
- Frey, Jörg (1997): Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on their Background and History. In: Moshe Bernstein, Florentino García Martínez und John Kampen (Hg.): Legal texts and legal issues. Proceedings of the second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995: publ. in honour of Joseph M. Baumgarten. Leiden [etc.]: Brill (Studies on the texts of the desert of Judah, 23), S. 275–335.
- Fuglseth, Kare (2006): The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's De Aeternitate Mundi. In: David et al. Brakke (Hg.): Beyond reception. Mutual influences between antique religion, Judaism, and early Christianity. Frankfurt am Main: P. Lang (Early Christianity in the context of antiquity, 1), S. 57–67.
- García Martínez, Florentino; Tigchelaar, Eibert J. C. (1997): The Dead Sea scrolls study edition. Leiden [etc.]: Brill.
- Geljon, Albert C. (2010): Philo's Interpretation of Noah. In: Michael E. Stone, Aryeh Amihay und Vered Hillel (Hg.): Noah and his book(s). Leiden, Boston: Brill (Early Judaism and its literature, 28), S. 183–191.
- Geljon, Albert C.; Runia, David T. (2013): Philo of Alexandria, On cultivation. Introduction, Translation and Commentary by Geljon, Albert C., Runia, David T. Leiden, Boston: Brill (Philo of Alexandria Commentary Series, 4).
- Goudrian, Kohen (1992): Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt. In: Per et al. Bilde (Hg.): Ethnicity in Hellenistic Egypt. Aarhus: Aarhus University Press (Studies in Hellenistic civilization, 3), S. 74–99.
- Gourinat, Jean-Baptiste (1996): Les Stoïciens et l'âme. Paris: Presses universitaires de France (Philosophies. Presses universitaires de France, 75).
- Graeser, Andreas (1993): Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles. 2., überarb. und erw. Aufl. München: Beck (Geschichte der Philosophie; Die Philosophie der Antike, 2).
- Graver, Margaret (2008): Philo and the Stoic Προπάθεια. In: Francesca Alesse (Hg.): Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 197–221.

- Gruen, Erich S. (2002): *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Grundmann, Walter (1990): *κακός*. In: Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Unveränd. Nachdr. Studienausg. Stuttgart [etc.]: W. Kohlhammer, S. 470–487.
- Hadas-Lebel, Mireille (2003): *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*. Paris: Fayard.
- Hadas-Lebel, Mireille (2012): *Philo of Alexandria. A thinker in the Jewish diaspora*. transl. by Fréchet, Robyn. Leiden, Boston: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 7).
- Hadas-Lebel, Mireille; Fréchet, Robyn (2012): *Philo of Alexandria. A thinker in the Jewish diaspora*. Boston: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 7).
- Hager, Fritz-Peter (1987): *Gott und das Böse im antiken Platonismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 43).
- Hahn, Ferdinand (1998): *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Biblisch-theologische Studien, 36).
- Heinemann, I. (1909-1964): *Über die Einzelgesetze. Buch I-IV*. In: Leopold Cohn (Hg.): *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung*, Bd. 2. 7 Bände. Breslau (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur), S. 3–312.
- Herter, Hans (1957): *Bewegung der Materie bei Platon*. In: *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge* 100 (4), S. 327–347.
- Hinge, George; Krasilnikoff, Jens A. (Hg.) (2009): *Alexandria, a cultural and religious melting pot*. Aarhus: Aarhus University Press (Aarhus studies in Mediterranean antiquity, 9).
- Horst, Pieter Willem van der (2003): *Philo's Flaccus. The first pogrom*. Leiden: Brill (Philo of Alexandria Commentary Series, 2).
- Horst, Pieter Willem van der (2010): *Philo and the Problem of God's Emotion*. In: Jean-François Pradeau (Hg.): *Philon d'Alexandrie*. Paris: Belles lettres (Etudes platoniciennes, 7), S. 171–178.
- Horst, Pieter Willem van der (2014): *Studies in ancient Judaism and early Christianity*. Leiden: Brill (Ancient Judaism and early Christianity, 87).
- Hose, Martin (2000): *Philon und die hellenistische Philosophie*. In: Werner Stegmaier (Hg.): *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1499), S. 113–132.
- Hose, Martin (2009): *Alexandria*. In: Martin Hose und Christoph Levin (Hg.): *Metropolen des Geistes*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Insel Verlag, S. 126–147.
- Huppenbauer, Hanns Walter (1959): *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente: ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*. Zürich: Zwingli-Verl (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 34).

- Jacob, Benno (2000): Das Buch Genesis. Nachdr. / hrsg. in Zsarb. mit dem Leo Baeck Institut. Stuttgart: Calwer Verl.
- Janáček, Karel (2008): Philon von Alexandria und skeptische Tropen. In: Karel Janáček: Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis. hrsg. von Janda, Jan und Karfik, Filip. Berlin, New York: W. de Gruyter (Beiträge zur Altertumskunde, 249), S. 265–282.
- Kaiser, Otto (2015): Philo von Alexandrien. Denkender Glaube - eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 259).
- Kamesar, Adam (2009a): Biblical Interpretation in Philo. In: Adam Kamesar (Hg.): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press, S. 65–91.
- Kamesar, Adam (Hg.) (2009b): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press.
- Karamanolis, George E. (2006a): Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford: Clarendon Press (Oxford philosophical monographs).
- Karamanolis, George E. (2006b): Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford: Clarendon (Oxford philosophical monographs).
- Katz, Peter (2013): Philo's Bible. The aberrant text of Bible quotations in some Philonic writings. Nachdruck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klawans, Jonathan (2000): Impurity and sin in ancient Judaism. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, Johannes (2010): Die Erkenntnis des Guten und Bösen als Gegenbewegung zur Schöpfung. Perspektiven einer synchronen Lektüre von Gen 1-3. In: Tobias Nicklas, Korinna Zamfir und Heike Braun (Hg.): Theologies of creation in early Judaism and ancient Christianity. In honour of Hans Klein. Berlin, New York: De Gruyter (Deuterocanonical and cognate literature studies, 6), S. 17–34.
- Knibb, Michael A. (2010): Apocalypticism and Messianism. In: Timothy H. Lim und John J. Collins (Hg.): The Oxford handbook of the Dead Sea Scrolls. Oxford, New York: Oxford University Press (Oxford handbooks), S. 403–432.
- Krajczynski, Jakub (2011a): Emotionen. In: Christof Rapp und Klaus Corcilus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 209–213.
- Krajczynski, Jakub (2011b): Tugend. In: Christof Rapp und Klaus Corcilus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 361–367.
- Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin (2010): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. 2. verb. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kraut, Richard (2010): Socrates and Plato. In: John Skorupski (Hg.): The Routledge companion to ethics. Abingdon: Routledge (Routledge philosophy companions), S. 31–40.

- Krochmalnik, Daniel (2003): Das Böse in der jüdischen Tradition. In: Johannes Laube (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 13–62.
- Leaman, Oliver (1995): *Evil and Suffering in Jewish philosophy*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press (Cambridge studies in religious traditions, 6).
- Leonhardt, Jutta (2001): *Jewish worship in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck (Texts and studies in ancient Judaism, 84).
- Leonhardt-Balzer, Jutta (2009): A Case of Psychological Dualism. Philo of Alexandria and the Instruction on the Two Spirits. In: Craig A. Evans (Hg.): *Early Christian literature and intertextuality*, Bd. 2. 2 Bände. London: T & T Clark (Library of new testament studies, 391-392), S. 27–45.
- Lévy, Carlos (Hg.) (1998): *Philon d'Alexandrie et le Langage de la Philosophie*. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995). Unter Mitarbeit von Bernard Besnier. Turnhout: Brepols (Monothéismes et philosophie).
- Lévy, Carlos (2007): La Question de la Dyade chez Philon d'Alexandrie. In: Mauro Bonazzi, Carlos Lévy und Carlos G. Steel (Hg.): *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the imperial age*. Turnhout: Brepols (Monothéismes et philosophie), S. 11–28.
- Lévy, Carlos (2008): La Conversion du Scepticisme chez Philon d'Alexandrie. In: Francesca Alesse (Hg.): *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 103–120.
- Lévy, Carlos (2009): Philo's Ethics. In: Adam Kamesar (Hg.): *The Cambridge companion to Philo*. New York: Cambridge University Press, S. 146–171.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones (1996): *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement. Repr. of the new 9th ed., rev. and augm. throughout / by Henry Stuart Jones ; with the assistance of Roderick MacKenzie ; and with the cooperation of many scholars. Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Loader, William (2004): *The Septuagint, sexuality, and the New Testament. Case studies on the impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.
- Loader, William (2011): *Philo, Josephus, and the Testaments on sexuality. Attitudes towards sexuality in the writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (Attitudes towards sexuality in Judaism and Christianity in the Hellenistic Greco-Roman era).
- Loader, William R. G. (2011): *Philo, Josephus, and the Testaments on sexuality. Attitudes towards sexuality in the writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (Attitudes towards sexuality in Judaism and Christianity in the Hellenistic Greco-Roman era).

- Long, Anthony A. (1996): *Stoic studies*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Long, Anthony A. (Hg.) (2001): *Handbuch frühe griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*. Stuttgart: Metzler.
- Long, Anthony A.; Sedley, David N. (2006): *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. übers. von Hüsler, Karlheinz. Sonderausg. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Maier, Johann (1995): *Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11*. 1. Aufl. 3 Bände. Basel, Stuttgart: Reinhardt; UTB (Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, 1).
- Mansfeld, Jaap (1988): *Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Strategies*. In: John Myles Dillon und Anthony Arthur Long (Hg.): *The question of "Eclecticism". Studies in later Greek philosophy*. Berkeley (Calif.) [etc.]: University of California Press (*Hellenistic culture and society*, 3), S. 70–102.
- Mansfeld, Jaap; Primavesi, Oliver (2011): *Die Vorsokratiker. Griechisch / Deutsch*. Erw. Neuausg. Stuttgart: Reclam (Reclam-Bibliothek).
- Martinez, Florentino Garcia (2003): *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. In: Bernard McGinn, John J. Collins und Stephen J. Stein (Hg.): *The Continuum history of apocalypticism*. New York, London: Continuum, S. 89–111.
- Mendels, Doron; Edrei, Arye (2010): *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Toldot, 8).
- Mendelson, A. (1997): *Philo's Dialectic of Reward and Punishment*. In: David T. Runia und Gregory E. Sterling (Hg.): *Wisdom and logos. Studies in Jewish thought in honor of David Winston*. Atlanta (Ga.): Scholars Press (*The studia philonica annual*, 9), S. 104–125.
- Mendelson, Alan (1988): *Philo's Jewish identity*. Atlanta, Ga: Scholars Press (*Brown Judaic studies*, 161).
- Miller, Fred D. (2006): *The Platonic Soul*. In: Hugh H. Benson (Hg.): *A Companion to Plato*. Malden, MA: Blackwell (*Blackwell companions to philosophy*, 36), S. 278–293.
- Möbuss, Susanne (2003): *Philon von Alexandrien*. In: Andreas B. Kilcher und Otfried Fraisse (Hg.): *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*. Unter Mitarbeit von Yossef Schwartz. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 1–3.
- Murphy, Frederick James (2012): *Apocalypticism in the Bible and its world. A comprehensive introduction*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic.
- Najman, Hindy (2003a): *Cain and Abel as Character Traits. A Study in the Allegorical Typology of Philo of Alexandria*. In: Gerard P. Luttikhuisen (Hg.): *Eve's children. The biblical stories retold and interpreted in Jewish and Christian traditions*. Leiden, Boston: Brill (*Themes in biblical narrative: Jewish and Christian traditions*, 5), S. 107–118.

- Najman, Hindy (2003b): *Seconding Sinai. The development of Mosaic discourse in Second Temple Judaism*. Leiden: Brill (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 77).
- Nesselrath, Heinz-Günther (2010): *Das Museion von Alexandrien*. In: Reinhard Feldmeier, Felix Albrecht und Tobias Georges (Hg.): *Alexandria. Stadt der Bildung und der Religion* (Teil 1). Freiburg i.Br.: Herder (Biblische Notizen. Neue Folge, 147), S. 67–82.
- Newman, Hillel (2006): *Proximity to Power and Jewish sectarian groups of the ancient period. A review of lifestyle, values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*. ed. by Ludlam, Ruth. Leiden: Brill (Brill reference library of Judaism, 25).
- Nickelsburg, George W. E; VanderKam, James C. (2012): *1 Enoch. The Hermeneia translation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Niehoff, Maren (1998): *Philo's views on paganism*. In: Graham N. Stanton und Guy G. Stroumsa (Hg.): *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity. Papers of a symposium held at Jerusalem in April 1994*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, S. 135–158.
- Niehoff, Maren (2001): *Philo on Jewish identity and culture*. 1. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck (Texts and studies in ancient Judaism, 86).
- Niehoff, Maren (2010): *Philo's Role as a Platonist in Alexandria*. In: Jean-François Pradeau (Hg.): *Philon d'Alexandrie*. Paris: Belles lettres (Etudes platoniciennes, 7), S. 35–62.
- Niehoff, Maren (2011): *Jewish exegesis and Homeric scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niehoff, Maren (2015): *Wie wird man ein Mediterraner Denker? Der Fall Philon von Alexandrien*. In: Richard Faber und Achim Lichtenberger (Hg.): *Ein pluriverses Universum. Zivilisationen und Religionen im antiken Mittelmeerraum*. 1. Aufl. Paderborn: Fink, Wilhelm (Mittelmeerstudien, 7), S. 355–367.
- Nikiprowetzky, Valentin (1977): *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée, observations philologiques*. Leiden: Brill (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 11).
- Nitzan, Bilha (2004): *Evil and its Symbols in the Qumran Scrolls*. In: Henning Graf Reventlow und Yair Hoffman (Hg.): *The problem of evil and its symbols in Jewish and Christian tradition*. London, New York: T & T Clark International (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series, 366), S. 83–96.
- Novak, David (1998): *Natural law in judaism*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Oberhänsli, Gabrielle (2003): *Schafft Gott das Böse? Schöpfung und Sündenfall*. In: *Judaica* (59), S. 129–153.
- O'Meara, Dominic J. (2004): *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. trad. de l'anglais par Anne Callet-Molin. Fribourg, Paris: Ed. Universitaires, Ed. du Cerf (Vestigia / Ed. Saint-Paul, 10).

- Osten-Sacken, Peter von der (1969): *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 6).
- Otto, Jennifer (2013): Philo, Judaeus? A Re-Evaluation of Why Clement Calls Philo "The Pythagorean". In: David T. Runia und Gregory E. Sterling (Hg.): *The Studia Philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 25*. Atlanta: Society of Biblical Literature (Brown Judaic studies, 230), S. 115–138.
- Paulsen, Thomas et al. (2003): *Platon. Timaios - griechisch/deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Thomas Paulsen et al.* Stuttgart: Philipp Reclam jun (Reclams Universalbibliothek, 18285).
- Pearce, Sarah (2007): *The land of the body. Studies in Philo's representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 208).
- Petit, Alain (1998): *Philon et le Pythagorisme: Un Usage Problematique*. In: Carlos Lévy (Hg.): *Philon d'Alexandrie et le Langage de la Philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995)*. Unter Mitarbeit von Bernard Besnier. Turnhout: Brepols (Monothéismes et philosophie), S. 471–482.
- Philonenko, Marc (1986): *Philon d'Alexandrie et l'Instruction sur les Deux Esprits*. In: André Caquot, Mireille Hadas-Lebel und Jean Riaud (Hg.): *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*. Leuven: Peeters, S. 61–68.
- Popovic, Mladen (2010): *Light and Darkness in the Treatise on the Two Spirits (1QS III 13-IV 26) and in 4Q186*. In: Géza G. Xeravits (Hg.): *Dualism in Qumran*. London: T & T Clark (Library of Second Temple studies, 76), S. 148–165.
- Prior, William J. (2006): *The Socratic Problem*. In: Hugh H. Benson (Hg.): *A Companion to Plato*. Malden, MA: Blackwell (Blackwell companions to philosophy, 36), S. 25–35.
- Rad, Gerhard von (1972): *Genesis. A commentary. Revised edition*. London: SCM Press (Old Testament library).
- Radice, Roberto (2003): *The "Nameless Principle" from Philo to Plotinus*. In: Francesca Calabi (Hg.): *Italian studies on Philo of Alexandria*. Boston: Brill Academic Publishers (Studies in Philo of Alexandria, 1), S. 167–182.
- Radice, Roberto (2008): *Philo and Stoic Ethics. Reflections on the Idea of Freedom*. In: Francesca Alesse (Hg.): *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 141–167.
- Radice, Roberto (2009): *Philo's Theology and Theologie of Creation*. In: Adam Kamesar (Hg.): *The Cambridge companion to Philo*. New York: Cambridge University Press, S. 124–145.

- Ranocchia, Graziano (2008): Moses Against the Egyptian. The anti-Epicurean Polemic in Philo. In: Francesca Alesse (Hg.): Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 75–102.
- Regev, Eyal (2010): From Enoch to John the Essene - An Analysis of sect development. 1 Enoch, Jubilees, and the Essenes. In: Esther G. Chazon und Betsy Halpern Amaru (Hg.): New perspectives on old texts. Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005. Unter Mitarbeit von Ruth Clements. Leiden, Boston: Brill (Studies on the texts of the desert of Judah, 88), S. 67–93.
- Regev, Eyal (2011): From Qumran to Alexandria and Rome. Qumranic Halakhah in Josephus and Philo. In: Baumgarten, Albert I. et al. (Hg.): Halakhah in light of epigraphy. Göttingen, Oakville, CT: Vandenhoeck & Ruprecht (Journal of Ancient Judaism Supplements, 3), S. 43–63.
- Reydams-Schils, Gretchen (2008): Philo of Alexandria on Stoic and Platonist Psycho-Physiology. The Socratic Higher Ground. In: Francesca Alesse (Hg.): Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 169–195.
- Riedweg, Christoph (1987): Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, New York: De Gruyter (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 26).
- Röd, Wolfgang (1988): Geschichte der Philosophie 1. Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit. 2., überarb. und erw. Aufl. München: Beck (Geschichte der Philosophie, 1).
- Rösel, Martin (1994): Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta. Berlin, New York: De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 223).
- Rosen-Zvi, Ishay (2011): Demonic desires. Yetzer hara and the problem of evil in late antiquity. 1st ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Divinations).
- Royse, James R. (2009): The Works of Philo. In: Adam Kamesar (Hg.): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press, S. 32–64.
- Royse, James R. (2013): Did Philo Publish his Works? In: David T. Runia und Gregory E. Sterling (Hg.): The Studia Philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 25. Atlanta: Society of Biblical Literature (Brown Judaic studies, 230), S. 75–100.
- Runia, David T. (1986): Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill (Philosophia antiqua : a series of monographs on ancient philosophy, 44).
- Runia, David T. (1988): God and Man in Philo of Alexandria. In: *Journal of Theological Studies* 39, S. 48–75.
- Runia, David T. (1990): Exegesis and philosophy. Studies on Philo of Alexandria. Aldershot: Variorum (Collected studies series, 332).

- Runia, David T. (1993a): Philo in early Christian literature. A survey. Assen: Van Gorcum (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum Jewish traditions in Early Christian literature, 3).
- Runia, David T. (Hg.) (1993b): The studia philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 5. Unter Mitarbeit von Alan Mendelson und David Winston. Atlanta (Ga.): Scholars Press.
- Runia, David T. (2001): On the creation of the cosmos according to Moses. Leiden: Brill (Philo of Alexandria Commentary Series, 1).
- Runia, David T. (2003): Theodicy in Philo of Alexandria. In: Antti Laato und Moor, Johannes C. de (Hg.): Theodicy in the world of the Bible. Leiden, Boston: Brill, S. 576–604.
- Runia, David T. (2009): Philo and the Early Christian Fathers. In: Adam Kamesar (Hg.): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press, S. 210–230.
- Runia, David T. (2010): Philo of Alexandria and Platonist Psychology. In: Jean-François Pradeau (Hg.): Philon d'Alexandrie. Paris: Belles lettres (Etudes platoniciennes, 7), S. 163–169.
- Runia, David T. (2011a): Why Philo of Alexandria is an Important Writer and Thinker. In: Sabrina Inowlocki und Baudouin Decharneux (Hg.): Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures Gréco-Romaine, Orientale, Juive et Chrétienne ; actes du Colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles. 26 - 28 juin 2007). Turnhout: Brepols (Monothéismes et philosophie), S. 13–33.
- Runia, David T. (2011b): Why Philo of Alexandria is an Important Writer and Thinker. In: Sabrina Inowlocki und Baudouin Decharneux (Hg.): Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale et chrétienne / actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26 - 28 juin 2007). Unter Mitarbeit von B. Bertho. Turnhout: Brepols (Monothéismes et philosophie), S. 13–33.
- Runia, David T. (2012): God the Creator as Demiurge in Philo of Alexandria. In: *Horizons* 3 (1-2), S. 41–59.
- Sasse, Markus (2004): Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse - Archäologie - Sozialgeschichte - Religions- und Geistesgeschichte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Satlow, Michael L. (1995): Tasting the dish. Rabbinic rhetorics of sexuality. Atlanta (Ga.): Scholars Press (Brown Judaic studies, 303).
- Schäfer, Peter (2011): Die Ursprünge der jüdischen Mystik. 1. Aufl. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Schimanowski, Gottfried (2006): Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.). Berlin: LIT (Münsteraner Judaistische Studien, 18).

- Schmid, Konrad (2013): Genealogie der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament. In: H.-G Nesselrath und Florian Wilk (Hg.): Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam. Tübingen: Mohr Siebeck (Orientalische Religionen in der Antike, 10), S. 83–102.
- Schroer, Silvia (2013): Tiere in der Bibel. Bibel verstehen. Neuausg. Freiburg i.Br, Basel, Wien: Herder.
- Schwartz, Daniel R. (2009): Philo, His Family and His Times. In: Adam Kamesar (Hg.): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press, S. 9–31.
- Schwartz, Seth (2014): The ancient Jews from Alexander to Muhammad. Cambridge: Cambridge University Press (Key themes in ancient history).
- Seland, Torrey (2014a): Philo as a Citizen. Homo politicus. In: Torrey Seland (Hg.): Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria. Grand Rapids, MI: Eerdmans, S. 47–74.
- Seland, Torrey (Hg.) (2014b): Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Seland, Torrey (2014c): Why Study Philo? How? In: Torrey Seland (Hg.): Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria. Grand Rapids, MI: Eerdmans, S. 157–179.
- Sharples, Robert W. (2008): Philo and Post-Aristotelian Peripatetics. In: Francesca Alesse (Hg.): Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy. Leiden: Brill (Studies in Philo of Alexandria, 5), S. 55–73.
- Sharples, Robert W.; Hatzimichali, Myrto (Hg.) (2010): Peripatetic philosophy, 200 BC to AD 200. An introduction and collection of sources in translation. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge source books in post-hellenistic philosophy).
- Shatz, David (2013): On Constructing a Jewish Theodicy. In: Justin P. McBrayer und Daniel Howard-Snyder (Hg.): The Blackwell companion to the problem of evil. Malden, MA: Wiley Blackwell, S. 309–325.
- Sherman, Phillip Michael (2013): Babel's Tower translated. Genesis 11 and ancient Jewish interpretation. Leiden: Brill (Biblical Interpretation Series, 117).
- Siebert, Folker (2005): Griechische Mythen im hellenistischen Judentum. In: Raban van Haehling (Hg.): Griechische Mythologie und frühes Christentum. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 132–152.
- Siebert, Folker (2014): Die theoretische Bewältigung des Bösen bei Philon. In: Fabienne Jourdan und Rainer Hirsch-Luipold (Hg.): Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 91), S. 69–85.
- Siegfried, Carl (1970): Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Die griechischen und jüdischen Bildungsgrundlagen und die allegorische Schriftauslegung Philo's[...]. Nachdruck der Ausgabe von Jena, 1875. Amsterdam: Philo Press.

- Sly, Dorothy (1996a): Philo's Alexandria. London, New York: Routledge.
- Sly, Dorothy I. (1996b): Philo's Alexandria. London [etc.]: Routledge.
- Sorabji, Richard; Sharples, Robert W. (Hg.) (2007): Greek and Roman philosophy 100 BC - 200 AD. 2 Bände. London: Institute of Classical Studies, University of London (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 94).
- Staudt, Darina (2012): Der eine und einzige Gott. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et orbis antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 80).
- Stemberger, Günter (2002): Einführung in die Judaistik. München: Beck (C.H. Beck Studium).
- Stemberger, Günter (2009): Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit. 1. vollständig bearb. und aktualisierte Aufl. München: C.H. Beck (Beck'sche Reihe, 1904).
- Sterling, Gregory E. (1993): Platonizing Moses. Philo and Middle Platonism. In: David T. Runia (Hg.): The studia philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 5. Unter Mitarbeit von Alan Mendelson und David Winston. Atlanta (Ga.): Scholars Press, S. 96–111.
- Sterling, Gregory E. (1999): 'The School of Sacred Laws'. The Social Setting of Philo's Treatises. In: *Vigiliae Christianae* (53), S. 148–164.
- Sterling, Gregory E. (2000): Philo Judaeus. In: Lawrence H. Schiffman und James C. VanderKam (Hg.): Encyclopedia of the Dead Sea scrolls, Bd. 2. 2 Bände. New York: Oxford University Press, S. 663–669.
- Sterling, Gregory E. (2013): Philo's Ancient Readers. Introduction. In: David T. Runia und Gregory E. Sterling (Hg.): The Studia Philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 25. Atlanta: Society of Biblical Literature (Brown Judaic studies, 230), S. 69–73.
- Sterling, Gregory E. (2014): "The Jewish Philosophy". Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo. In: Torrey Seland (Hg.): Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria. Grand Rapids, MI: Eerdmans, S. 129–154.
- Stokes, Ryan E. (2010): Evil. In: John Joseph Collins und Daniel C. Harlow (Hg.): The Eerdmans dictionary of early Judaism. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, S. 613–615.
- Stuckenbruck, Loren T. (2004): The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1-4 in the Second and Third Centuries B.C.E. In: Christoph Auffarth und Loren T. Stuckenbruck (Hg.): The Fall of the Angels. Leiden, Boston: Brill (Themes in biblical narrative: Jewish and Christian traditions, 6), S. 87–118.
- Stuckenbruck, Loren T. (2014): The Myth of Rebellious Angels. Ethics and Theological Anthropology. In: Matthias Konradt und Esther Schläpfer (Hg.): Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen :

- Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT), 17.-20. Mai 2012, Heidelberg. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 322), S. 163–176.
- Tanaseau-Döbler, Ilinca (2010): Philosophie in Alexandria. Der Kreis um Ammonius Sakkas. In: Reinhard Feldmeier, Felix Albrecht und Tobias Georges (Hg.): Alexandria. Stadt der Bildung und der Religion (Teil 1). Freiburg i.Br.: Herder (Biblische Notizen. Neue Folge, 147), S. 83–103.
- Tarrant, H. (2007): Antiochus: A New Beginning? In: Richard Sorabji und Robert W. Sharples (Hg.): Greek and Roman philosophy 100 BC - 200 AD, Bd. 2. 2 Bände. London: Institute of Classical Studies, University of London (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 94), S. 317–332.
- Taylor, Joan E. (2003): Jewish women philosophers of first-century Alexandria. Philo's 'Therapeutae' reconsidered. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Joan E. (2010): The Classical Sources on the Essenes and the Scrolls Communities. In: Timothy H. Lim und John J. Collins (Hg.): The Oxford handbook of the Dead Sea Scrolls. Oxford, New York: Oxford University Press (Oxford handbooks), S. 173–199.
- Taylor, Joan E. (2012): The Essenes, the scrolls, and the Dead Sea. Oxford: Oxford University Press.
- Terian, Abraham (1992): Quaestiones et solutiones in Exodum I et II. E versione armeniaca et fragmenta graeca. Paris: Edition du Cerf (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 34C).
- Termini, Christina (2009): Philo's Thought within the Context of Middle Judaism. In: Adam Kamesar (Hg.): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press, S. 95–123.
- Tobin, Thomas H. (1983): The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America (Catholic Biblical Quarterly Monograph series, 14).
- Tobin, Thomas H. (1993): Was Philo a Middle Platonist? Some Suggestions. In: David T. Runia (Hg.): The studia philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 5. Unter Mitarbeit von Alan Mendelson und David Winston. Atlanta (Ga.): Scholars Press, S. 147–150.
- Tov, Emanuel (2000): Discoveries in the Judean Desert. In: Lawrence Harvey Schiffman und James C. VanderKam (Hg.): Encyclopedia of the Dead Sea scrolls. Oxford [etc.]: Oxford University Press, S. 205–208.
- Treitel, L. (1909-1964): Über den Dekalog. In: Leopold Cohn (Hg.): Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, Bd. 1. 7 Bände. Breslau (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur), S. 369–409.
- Trible, Phyllis (1993): Gott und Sexualität im Alten Testament. dt. Erstausg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (Gütersloher Taschenbücher, 539).

- Tripolitis, Antonia (2002): Religions of the Hellenistic-Roman age. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- University of California: Thesaurus Linguae Graecae. Online verfügbar unter <http://stephanus.tlg.uci.edu>, zuletzt geprüft am 19.06.2016.
- van Kooten, Geurt Hendrik (2008): Paul's Anthropology in Context. The image of god, assimilation to od, and tripartite man in Ancient Judaism, ancient philosophy and Early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 232).
- van Nuffelen, Peter (2011): Rethinking the gods. Philosophical readings of religion in the post-Hellenistic period. Cambridge: Cambridge University Press (Greek culture in the Roman world).
- VanderKam, James C. (2010): The Dead Sea scrolls today. 2nd ed. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co.
- Volp, Ulrich (2006): Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden: Brill (Supplements to Vigiliae Christianae: texts and studies of early Christian life and language, 81).
- Wagner, Tim (2011). Kategorien. In: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 247–250.
- Waltke, Bruce K.; Fredricks, Cathi J. (2001): Genesis. A commentary. Grand Rapids, Mich: Zondervan.
- Westermann, Claus; Noth, Martin; Herrmann, Siegfried (1974): Genesis. Kapitel 1-11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. (Biblicher Kommentar. Altes Testament, 1).
- Wildberg, Christian (2011): Kosmos. In: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 259–262.
- Wilson, Walter T. (2011): Philo of Alexandria, On virtues. Introduction, Translation and Commentary by Wilson, Walter T. Leiden: Brill (Philo of Alexandria Commentary Series, 3).
- Winston, David (1986): Theodicy and the Creation of Man in Philo of Alexandria. In: André Caquot, Mireille Hadas-Lebel und Jean Riaud (Hg.): Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky. Leuven: Peeters, S. 105–111.
- Winston, David (1993): Reponse to Runia and Sterling. In: David T. Runia (Hg.): The studia philonica annual. Studies in Hellenistic Judaism. Volume 5. Unter Mitarbeit von Alan Mendelson und David Winston. Atlanta (Ga.): Scholars Press, S. 141–146.
- Winston, David (2001): The ancestral philosophy. Hellenistic philosophy in Second Temple Judaism. ed. by Sterling, Gregory E. Providence, RI: Brown Judaic Studies (Studia Philonica monographs, 4).

- Winston, David (2008): Philo of Alexandria on the Rational and Irrational Emotions. In: John T. Fitzgerald (Hg.): Passions and moral progress in Greco-Roman thought. London: Routledge (Routledge monographs in classical studies, 8), S. 201–220.
- Winston, David (2009): Philo and Rabbinic Literature. In: Adam Kamesar (Hg.): The Cambridge companion to Philo. New York: Cambridge University Press, S. 231–254.
- Wolfson, Harry Austryn (1948): Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam. 2nd. print., rev. 2 Bände. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press (Structure and growth of philosophic systems from Plato to Spinoza, 2).
- Wright, Archie T. (2005): The origin of evil spirits. The reception of Genesis 6:1-4 in early Jewish literature. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 198).
- Wyss, Beatrice (2012): Philon und der Sophistendiskurs. Philons Sophistendikurs vor dem Hintergrund des alexandrinischen Bildungsumfeld. In: Martina Hirschberger (Hg.): Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 89–105.
- Xeravits, Géza G. (Hg.) (2010): Dualism in Qumran. London: T & T Clark (Library of Second Temple studies, 76).
- Zangenberg, Jürgen K. (2010): Fragile Vielfalt. Beobachtungen zur Sozialgeschichte Alexandrias in hellenistisch-römischer Zeit. In: Reinhard Feldmeier, Felix Albrecht und Tobias Georges (Hg.): Alexandria. Stadt der Bildung und der Religion (Teil 1). Freiburg i.Br.: Herder (Biblische Notizen. Neue Folge, 147), S. 107-126.
- Zenger, Erich (Hg.) (2005): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. 3., durchges. Aufl. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt (Paket Altes und Neues Testament).

12. Selbständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich diese Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäss aus Quellen entnommen wurden, habe ich als solche gekennzeichnet. Mir ist bekannt, dass andernfalls die Universität gemäss Artikel 4 Absatz 4 Buchstabe a des Gesetzes vom 5. September 1996 über die Universität zum Entzug des aufgrund dieser Arbeit verliehenen Titels berechtigt ist.

Bern, 22. Juni 2016