

Clemens Leonhard

5 Die Therapeuten und Therapeutinnen vom Mareotis-See

Philo von Alexandrien beschreibt in seinem Werk „über das beschauliche Leben“ (*De Vita Contemplativa*) eine Gruppe von Männern und Frauen, die in Mittelägypten in der Nähe des Mareotis (Maryūt)-Sees lebt – einem heute nicht mehr sehr großen, seichten Mischwassersee, der sich südlich an das heutige Stadtgebiet von Alexandria anschließt. Die Beschreibung ähnelt in vielen Zügen der hagiographischen Literatur aus dem Mönchtum. Sie wurde von Eusebius als Zeugnis aus der Geschichte des Christentums vereinnahmt und wie die anderen Werke des jüdischen Philosophen Philo von christlichen Schreibern überliefert.¹ Die Therapeuten und Therapeutinnen sind für die Frage nach dem jüdischen oder christlichen Vereinskontext interessant, weil sie als geschlossene Gruppe dargestellt werden, die Festtermine, Verhaltensregeln, Gemeinschaftsmahl und ein (Vereins-) Lokal hat. Für den gegenwärtigen Kontext sind die Texte daraufhin zu untersuchen, ob sich darin Spuren einer Anlehnung an die Praxis griechischer und/oder römischer Vereine finden. Im Unterschied zum Christentum stellten Juden und Jüdinnen im römischen Reich der frühen Kaiserzeit nicht unbedeutende Bevölkerungsanteile mancher Städte. Die Frage nach den möglichen epigraphischen Spuren jüdischer Vereine wurde in Kapitel 3 diskutiert. Insofern unterscheidet sich die Suche nach jüdischen Vereinsstrukturen von der nach christlichen Strukturen, weil konkrete epigraphische Daten vorliegen. Spuren von vereinsähnlichen Strukturen können daher im Hintergrund des Verständnisses der Therapeuten und Therapeutinnen nach Philos *De Vita Contemplativa* zumindest nicht ausgeschlossen werden.

¹ Die Übersetzungen des Textes von Philo sind von Karl Bormann 1964 übernommen. Eusebius diskutiert die Therapeuten und Therapeutinnen in seiner Kirchengeschichte als erste christliche Gruppe (jüdischer Herkunft und noch tief in jüdischen Bräuchen verwurzelt) nach der Gründung von Kirchen in Alexandria durch Markus; Inowlocki 2004. Dabei dient ihm (wie anderen) das Judentum Philos zur Stärkung der Plausibilität dieser Annahme; vgl. Inowlocki 2004, 322. Eusebius interpretiert die *Therapeutae* nicht als christliche Mönche wie spätere Autoren; vgl. Inowlocki 2004, 307 Anm. 12.

5.1 Ansätze der Forschung

Aus den Themen, die in der umfangreichen Forschungsgeschichte zu den Therapeutinnen und Therapeuten bearbeitet werden, sind drei Aspekte für die gegenwärtige Fragestellung besonders wichtig.

Erstens wird der historische Hintergrund der Gruppe beziehungsweise die Frage, ob jemals am Mareotis-See bei Alexandria eine derartige Gruppe gelebt haben kann, gelegentlich bloß implizit beantwortet, gelegentlich aber auch sehr kontrovers diskutiert. Anders Runesson geht mit anderen von der Existenz der Therapeuten und Therapeutinnen in Form von freiwilligen (griechisch-römischen) Vereinen als Evidenz oder gar Banalität aus. Er will sogar die von Philo beschriebene Lebensweise für andere Gruppen verallgemeinern.² Dieser Forschungsansatz setzt voraus, dass Juden ohnehin in Form von griechisch-römischen Vereinen als Bürger existieren konnten und dass man auch die Ursprünge der Synagoge in den griechisch-römischen freiwilligen Vereinen suchen muss.³ Lee I. Levine betont dagegen, dass sich jüdische Gruppen nie selbst mit der üblichen römischen Terminologie für freiwillige Vereine bezeichnen und darüber hinaus auch andere in mancher Hinsicht viel weitergehende Rechte und eine viel größere geographische Reichweite haben als normale Vereine.⁴ Wo jüdische Gruppen im Hinblick auf Teile ihres rechtlichen Status etc. in den Quellen sichtbar werden, entsprechen sie auch in einer Außenperspektive kaum griechisch-römischen Vereinen.

Für die Frage nach Anklängen an das Modell der griechisch-römischen Vereine bleibt für dieses Kapitel interessant, welche Rolle die Gruppe der Therapeuten und Therapeutinnen in der Diskussion spielen kann.⁵ Dafür ist wiederum wichtig, zu überlegen, ob diese Gruppe in genau der Form, wie sie Philo be-

² Runesson 2001, 455–458. Taylor 2003 verteidigt die historische Existenz der Gruppe vehement. Philos *De Vita Contemplativa* spielt eine wichtige Rolle bei der Rekonstruktion der Ursprünge der Synagoge als Institution, vgl. Kapitel 3.

³ Runesson 2001, 456 sieht hier Differenzierungsbedarf gegenüber Levine 2001, 27f – s.o. Die Historizität und die Akzeptanz von Details von Philos Beschreibung der Therapeuten und Therapeutinnen als historisch sind für Levine 2001, 25a Anm. 10 Grundpfeiler der Frühdatierung des Synagogengottesdienstes am Sabbat – neben Philos *Hypothetica* 11 und den Sabbatopferliedern aus Qumran (deren Beziehung zu einem Synagogengottesdienst in Gruppen des *jachad* auch bezweifelt werden können). Diese Fragen können hier nicht hinreichend differenziert besprochen werden.

⁴ Vgl. Levine 2001, 27f.

⁵ Vgl. Al-Suadi 2010 für einen forschungsgeschichtlichen Überblick. Für dieses Kapitel gilt ohne weitere Beweisführung, dass der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien der Autor von *De Vita Contemplativa* ist.

schreibt, tatsächlich existiert hat. Darüber besteht in der Forschung kein Konsens. Die folgenden Überlegungen knüpfen an die von Engberg-Pedersen markant formulierte, aber auch vor und nach der Abfassung seines Aufsatzes immer wieder vertretene Position an, dass zwar niemals eine Gruppe von Asketinnen und Asketen am Mareotis-See gelebt hat, dass aber „die Therapeutinnen und Therapeuten“ sehr wohl sehr real existierten, indem sie eine nach philosophischen Prinzipien konstruierte Idealvorstellung über die Juden Alexandrias (beziehungsweise der gesamten antiken Welt) darstellen. Es handelt sich, wie Angela Standhartinger feststellt, bei dieser Gruppe um „nichts anderes ... als die asketische Idealisierung des von Philo geschätzten Judentums“⁶.

Zweitens sind mit diesem hermeneutischen Schlüssel zwar viele Aspekte des Textes und seiner Beschreibung der Therapeutinnen und Therapeuten erklärbar. Die Forschung musste sich nun aber die Frage nach Herkunft und Zweck der übrigen Details von Philos Beschreibung der Gruppe stellen. Wenn nämlich die Schilderung solcher Details nicht einfach der zufälligen ethnographischen Beobachtung einer ebenso kontingenten wie realexistierenden Gruppe entspringen, sondern von einem literarisch und philosophisch hochgebildeten Autor für ebenso hochgebildete Leserinnen und Leser verfasst wurde, darf man hinter oder vielmehr *in* vielen von ihnen absichtsvolle Konstruktionen und durch intertextuelle Analysen zu decodierende Botschaften und Positionen suchen.⁷ Auch dazu sind umfangreiche Sammlungen von Material angelegt worden. Die konkrete Lebensweise und die philosophischen Ansichten der Therapeuten und Therapeutinnen lassen sich mühelos als Verschnitt aus dem Repertoire zeitgenössischer Klischees erklären.⁸ In diesem Repertoire spielen griechisch-römische Vereine praktisch keine Rolle. Engberg-Pedersen weist auf eine Spur hin, die eher von den Vereinen wegführt. Er vergleicht die literarische Strategie der Gattung mit Platons Staat und Timaeus sowie einer sehr aufschlussreichen Passage bei Jose-

6 Standhartinger 2015, 342. Vgl. Engberg-Pedersen 1999, besonders 64 (43: „utopian fantasy done for a serious purpose“, 44: ein Faktor, den Philo verschleiern will), aber auch Ebner 2007. Alexandre 2001 betont zwar, dass der Traktat „far from [...] mere fiction“ sei, beschreibt daraufhin aber die rhetorische Struktur des Traktats ohne einen einzigen Hinweis, der die Existenz der Gruppe außerhalb des literarischen Textes plausibilisieren könnte.

7 Engberg-Pedersen 1999, 48 stellt fest, dass die narrative Kohärenz der Beschreibung einer fiktiven Gruppe vermutlich höher ist als die einer realexistierenden.

8 Standhartinger 2015 gibt einen guten Überblick über das Material. Dabei ist besonders auf die Parallelen zur Beschreibung der ägyptischen Priester bei Chaeremon, den Porphyrius in *De Abstinentia* 4,6–8 zitiert, hinzuweisen; vgl. Standhartinger 2015 besonders 340f, die aber selbst bereits auf Wendland 1895 verweist. Wendland sammelt zahlreiche Belege für rhetorische Strategien, Themen und Motive bei Philo, die in den Zeugnissen auf diese Bewegung hin assoziiert werden.

phus,⁹ die sich mit den Gesetzen der Städte oder Völker und deswegen mit wesentlich größeren sozialen Gebilden als freiwilligen Vereinen befassen. In diesen Analogien sollen die Juden als vorbildliches und eigengesetzlich agierendes Volk und gerade nicht als jüdischer Verein erscheinen. Obwohl sich in entfernter Analogie zu Städten oder Völkern auch Vereine Statuten geben (zu Mahlzeiten treffen, Lokale betreiben, etc.), erhebt Philo mit seiner Beschreibung der Therapeuten und Therapeutinnen den Anspruch, etwas über die Juden und nicht nur etwas über eine vereinsähnliche Kleingruppe zu sagen.

Drittens vergleicht Philo die Darstellung der Gruppe der Therapeutinnen und Therapeuten im Rahmen seines Buches mit den Essäern. Insofern man weiterhin eine Nähe zwischen – oder die Identität von – Philos Essäern und den Essenern des Josephus annimmt und darüber hinaus einen Teil der in Qumran gefundenen Schriften mit den Asketen und Asketinnen vom Mareotis-See vergleicht, erscheinen sie als Teil einer weit verbreiteten Bewegung.¹⁰ Sie gehören in diesem Fall in den Wirkungsbereich derjenigen Gruppe(n), die unter anderem unter den Schriftrollen aus Qumran mit der sogenannten Sektenregel (*Serekh Ha-Jachad*) einen Text hinterlassen haben, der in manchen seiner Bestimmungen einem hellenistischen Vereinsstatut sehr ähnlich sieht.¹¹ Die Gefahr einer sehr breiten Anwendung der Theorie der griechisch-römischen Vereine liegt im Fall der Therapeutinnen und Therapeuten auf der Hand, egal ob sie als historische Gruppe existiert haben oder ob sich nur ihre Beschreibung mehr oder weniger diffus an das Modell anlehnt.

Diese drei Fragenkomplexe der Forschung und ihre reichen Sammlungen von Material und Analysen stellen den Hintergrund dar, vor dem die Suche nach Anspielungen auf griechisch-römische Vereine fortgesetzt werden kann. Sie soll mit kurzen Hinweisen auf das, was Philo als Eigenschaften und Lebensweisen der Therapeutinnen und Therapeuten darstellt, beginnen.

⁹ Josephus, *Contra Apionem* 2,220 – 224; Engberg-Pedersen 1999, 44 f. Engberg-Pedersen beschreibt die im literarischen Kontext plausible Argumentationsstruktur Philos (47).

¹⁰ Taylor 2003, 68 – 73 beobachtet, dass Philo unter anderem an der Frage der Mitgliedschaft von Frauen die Essäer von den Therapeuten und Therapeutinnen unterscheidet und daher letztere nicht als Teil der Essäer (= Essener) versteht. Zu einer profunden Kritik der Identifikation der Therapeuten und Therapeutinnen mit der Trägergruppe der *jachad*-bezogenen Texte von Qumran vgl. Klinghardt 1996, 218 – 222, worauf Al-Suadi 2010, 220 – 222 rekurriert, obwohl ihre Schlussfolgerung, dass Klinghardt „ägyptische Therapeuten und palästinische Essener“ identifiziere, inkorrekt ist.

¹¹ Vgl. Kapitel 4 zur Diskussion von *Serekh Ha-Jachad*.

5.2 Existenz und Identität der Therapeutinnen und Therapeuten

Die Therapeuten und Therapeutinnen wurden „von der Natur und den heiligen Gesetzen (des Mose; vgl. 64) gelehrt [...], das Seiende zu verehren“ (2). Philo betont, dass sie mit keiner der landläufigen Götterverehrer ihrer Zeit auch nur vergleichbar sind (3–10). Sie haben ihr gesamtes Vermögen zum Wohl ihrer Verwandten oder Mitmenschen verschenkt (13–18). Über ihre wirtschaftlichen Verhältnisse und den Betrieb ihrer Siedlung sagt Philo nichts. Spekulationen darüber lesen Vorverständnisse der Beschreibung dieser Gruppe in die Texte hinein.¹² Philo betont, dass sie sich nicht aus „Menschenhass“ außerhalb der Stadt ansiedeln.¹³ Sie sondern sich von Siedlungen ab, weil sie erkannt haben, dass „der Umgang mit Menschen ungleicher Gesinnung nutzlos und schädlich ist“ (20). Ansonsten befinden sich Therapeuten und Therapeutinnen „vielerorts auf dem Erdkreis“ (21). Ihre Anwesenheit konzentriert sich aber auf die Gegend um Alexandria. Unter den welt- bzw. stadtweit lebenden und agierenden Therapeutinnen und Therapeuten besteht eine Hierarchie hinsichtlich der Intensität der Verwirklichung ihrer Ideale. Ihre Elite wohnt aufgrund des günstigen Klimas und „aus Gründen der Sicherheit“ in der Nähe des Mareotis-Sees (22).¹⁴ Sie leben neben einem „gemeinsame[n] Heiligtum“ (32), das sie für ihre wöchentlichen Treffen und ihre Feste brauchen, je alleine in kleinen, praktisch leeren Häuschen zum Schutz gegen die Elemente. Jedes Häuschen besitzt einen Raum, in dem als (zwangsläufig kostspielige) Bibliothek die Texte der hebräischen Bibel oder zumindest des Pentateuchs und andere nützliche Literatur bereitstehen. Dort „le-

12 Taylor 2003, 100 f geht gelegentlich weit über das hinaus, was der Text andeutet. Die Tatsache, dass die jüngeren Mitglieder beim Mahl servieren, sagt nicht, dass sich Philo Gedanken zur Frage gemacht hat, wer für Reinigung der Gebäude oder Zubereitung der Speisen zuständig gewesen sein sollte. Auch von einem Aufnahmeverfahren ist keine Rede. „If we peek behind the text ...“ führt zu einer modernen Fortschreibung des Textes von Philo, nicht zu einer Rekonstruktion der Ökonomie und sozialen Stratifikation einer Siedlung. Martin Ebners Interpretation der Rolle der jüngeren Mitglieder ist vorzuziehen. Siehe unten.

13 Siehe die Belege bei Standhartinger 2015, 325 und Anm. 52; z. B. Tacitus, *Historiae* 5,5,1–2 (Stern 1974, Nr. 281): *sed adversus omnes alios hostile odium*.

14 Standhartinger 2015, 326 und Anm. 58 (vgl. auch Taylor 2003, 76) zeigt, dass der Topos des guten Klimas in dieser Weise auch über Rom gesagt wird. Außerdem ist die Lokalisierung in der Nähe von Alexandria eine mögliche Anspielung auf die Vorstellung, dass es um der Erkenntnis der Tugend willen keiner langen Reise bedarf, da sie nahe liegt; vgl. Wendland 1895, 45 im Verweis auf *De Poenitentia* 2 (S. 406) und *De Posteritate Caini* 24 (S. 241).

sen“¹⁵ sie (und bedenken die auswendig gelernten Texte, von denen sie auch zu träumen pflegen, vgl. 26). Sie beten morgens und abends (27) und widmen sich ansonsten der allegorischen Schriftauslegung und der Komposition von Hymnen (29; die auch von jedem einzelnen vorgetragen werden können, 80). Sechs Tage der Woche verlassen sie diese ihre Häuschen nicht und treffen sich nur am siebten Tag zu einer Versammlung (30). Philo beschreibt detailliert Haltung und Verhalten der Mitglieder der Gruppe bei diesen Treffen. Ansonsten essen sie nur des Nachts, manche nur alle drei, manche nur alle sechs Tage und dann auch nur Wasser, Brot und Salz. Die Feinschmecker nehmen dazu etwas Ysop (34–37, 73, 81). Jeden (sieben Mal siebten, nämlich) neunundvierzigsten Tag treffen sie sich zu einem Fest am Vorabend der Feier der Zahlensymbolik von 49+1 (ab 65). Die inklusive Formulierung ihrer Bezeichnung ist keine moderne, politisch korrekte Wiedergabe eines grammatisch maskulinen Plurals, sondern entspricht der Anlage von Teilen von Philos Schrift.¹⁶ Der Autor selbst bezeichnet sie mit diesen beiden Genera des Griechischen. In seiner Beschreibung der Gruppe kommen Frauen und Männer vor.

Was die Inhalte der Lehren der Therapeutinnen und Therapeuten betrifft, begnügt sich Philo mit äußerst pauschalen und oberflächlichen Andeutungen. Neben der Natur basiert ihre Philosophie vor allem auf dem Alten Testament, das sie allegorisch auslegen.¹⁷ Antike wie moderne Autoren fühlen sich eingeladen,

15 Die Therapeutinnen und Therapeuten *lesen* die Schrift prinzipiell nur leise und alleine, 28–30. Sie kennen keine ritualisierte, kommunale Toralektüre. Bei ihren Treffen werden nur Auslegungen vorgetragen. Larsen 2016, 451f und Anm. 22 verkehrt die Forschungsergebnisse von William Johnson 2010 in ihr Gegenteil, um das Klischee vom Römer, der praktisch nicht lautlos lesen kann, fortzuschreiben. Larsen beobachtet aber auch, dass die Vorstellungen über einen gedeihlichen Lehrvortrag bei den Therapeuten und Therapeutinnen sowie zum Beispiel bei Plutarch (455f) einen hohen Grad an Übereinstimmung aufweisen. Obwohl Larsen nicht zwischen dem Modus der Schriftvorlesung und dem des exegetischen Lehrvortrags bei Philo differenziert, sind diese Beobachtungen valide, weil sie zeigen, dass Philo an römische Gelehrte und nicht an (pseudo-) protorabbinische Juden denkt, wenn er die Therapeuten und Therapeutinnen imaginiert.

16 Larsen 2016, 462 meint, dass die Schule der Seelenbildung durch Zuhören bei Philo genauso wie bei den griechischen und römischen Philosophen (Plutarch) und Rhetoren, die sich mit der Frage befassen, dazu tendiert, die Therapeutinnen zu übersehen. Obwohl Philos Traktat heutigen Standards eines Genderbewusstseins nicht genügen mag, liest doch Larsen diese Eigenschaft aus den griechisch-römischen Statements zur Rhetorik in *De Vita Contemplativa* hinein. Larsens allegorische Auslegung der zwei Mauern aus Wasser beim Durchzug durch das Schilfmeer ist unangemessen, 469 Anm. 109. Philo spielt dort (86) auf die Vernichtung des ägyptischen Heeres und nicht auf die Unterdrückung der Frauen durch die Männer an. Die Beobachtungen von Engberg-Pedersen 1999, 59f behandeln die Frage stringenter.

17 Grundlage ihrer Philosophie ist das Judentum; Bergmeier 2002, 66.

diese Lücke zu füllen.¹⁸ Das Fehlen einer näheren Beschreibung der Philosophie der Therapeuten und Therapeutinnen, die sich ja gerade komplementär zu den eher der praktischen Tugend folgenden Essäern beziehungsweise Essenern verhalten und „sich mit Liebe der *kontemplativen* Lebensform zugewandt haben“¹⁹, ist bezeichnend. Sie verhalten sich wie andere Philosophengruppen ihrer Zeit.²⁰ Philosophengruppen pflegten nicht nur Lehre und Schriften ihrer Schulhäupter zu studieren, sondern sollten auch ein ihrer Lehre entsprechendes Leben der geistigen Übung führen. Insofern bietet Philo Beschreibung der Praxis dieser Gruppe ein Teil der Darstellung ihrer Theorien und ihrer Identität.

Die Beschreibung der therapeutisch-jüdischen Menschen durch Philo ist dermaßen übertrieben idealisiert, dass die impliziten Leser aufgefordert werden, aus dem Repertoire an abstrusen oder bekanntermaßen literarischen Verhaltensweisen diejenigen zu isolieren, die ihnen etwas zu einer außertextlichen Realität sagen sollen. Auch moderne Ansätze sortieren aus dem Text von Philo Aspekte der Therapeuten und Therapeutinnen, die realistisch sein sollen. Man identifiziert auch Eigenschaften der Gruppe, die anderswo bei Philo oder bei den Rabbinen mit dem Verhalten von Juden in Verbindung gebracht werden. Das Ergebnis einer solchen Übung ist allerdings von sehr begrenztem Nutzen. Es blendet alles aus, was der jeweilige Forscher oder die jeweilige Forscherin für unrealistisch hält und konstruiert aus dem Rest die modernen Therapeutinnen und Therapeuten am Mareotis-See als das, was man schon immer kannte oder jüdischen Menschen zuschrieb. Daraus entsteht eine Gruppe von Rabbinen, Alexandrinern oder – wie bei Eusebius – Christen und Christinnen. Mit Engberg-Pedersen muss daher festgestellt werden, dass es nutzlos ist, die Therapeutinnen und Therapeuten als historische Gruppe zu konstruieren, die *ein bisschen* wie die Gruppe Philos existierten.²¹ Je realistischer ihre Beschreibung für Leser und Le-

18 Vgl. Inowlocki 2004, 309.

19 *De Vita Contemplativa* 58; vgl. Bergmeier 2002, 51 und öfter. Vgl. auch Satlow 2008 zur Einordnung des speziellen (und unerreichbaren) Ideals für ein glückliches Leben, das Philo in *De Vita Contemplativa* entwirft. Da der absolut perfekte Mensch, Mose, nicht ansatzweise nachgeahmt werden könne, müssten die Menschen zu Abraham (Lehre), Isaak und Jakob (Praxis) aufblicken. Die Therapeutinnen und Therapeuten folgten dem Ideal Abrahams, die Essener dem des Jakob.

20 Bergmeier 2002, bes. 68. Dies hatte auch Eusebius gesehen; vgl. Inowlocki 2004, 326. Die Therapeuten und Therapeutinnen seien die Vorläufer der alexandrinischen Schule und damit auch der Schule von Cäsarea.

21 Engberg-Pedersen 1999, 48. Vgl. auch den seltener rezipierten Ansatz von Schönfeld 1961, besonders 234–239, der die Therapeutinnen und Therapeuten am Beispiel der Leviten erklärt, was schon 1855 von Albrecht Ritschl angedeutet wurde; Al-Suadi 2010, 214. Beavis 2004 bestreitet die Validität von Engberg-Pedersens Ablehnung der Historizität der Gruppe. Ihre Argumente sind

serinnen der Gegenwart umerzählt wird, desto mehr gehen sie in dem auf, was man immer schon über ihresgleichen zu wissen glaubte.

Dabei geht es nicht darum, wie Joan E. Taylor betont, bloß eine Entscheidung zwischen den Alternativen der historischen Existenz der Gruppe oder einer totalen Fiktion Philos zu fällen.²² Selbstverständlich verhandelt Philo Fragen und Probleme von in jeder Hinsicht realen Menschen. Eine Analyse des Textes gewinnt dann an Plausibilität, wenn sie den äußerst polemischen Text als Wortmeldung in einer auch sonst sozial anschlussfähigen, historischen Situation erweisen kann. Es ist Taylor voll zuzustimmen, dass die Gruppe nicht einfach „erfunden“ ist.²³ Aus der für Philos Lieblingstheorie nur über Umwege zu integrierenden Präsenz von Frauen in der Gruppe ist zum Beispiel nicht zu schließen, dass zufällig Frauen Teil genau dieser realen Gruppe waren, sondern, dass Philo meint, seine Allegorie über Juden und Jüdinnen als ideale Philosophie sei weniger plausibel, wenn er sie als reine Männergesellschaft entwirft.²⁴ Vielleicht ist die Inklusion von Frauen in die Darstellung der Gruppe eines der Signale des Textes gegen vergleichbare androzentrische Vorstellungen der Umwelt. Taylors Studie zur Frage nach den Frauen in Philos Traktat muss ein wenig modifiziert werden. Eine für die Umwelt ungewöhnliche Inklusion von Frauen sogar gegen eine ansonsten androzentrische Grundstimmung von Philo selbst ist interessanter, wenn damit gleichzeitig für die Jüdinnen und Juden geworben und ihnen selbst ein Ideal vorgesetzt werden soll. Taylor bringt selbst Beispiele für Frauen in unterschiedlichen philosophischen Gruppen und Traditionen. Der Gedanke kann Philo nicht allzu ferne gelegen sein.²⁵ Die Frage nach einer Vereinsstruktur der Therapeutinnen und Therapeuten kann hier ebenfalls ansetzen. Würde man diese Position Philos zur Gegenwart von Frauen in *De Vita Contemplativa* besser verstehen, wenn man mit einem Vereinshintergrund der Texte rechnet? Vermutlich nicht. Wenn man nicht gerade eine höchst öffentliche Gruppe von Priesterinnen, die zölibatär lebten, mit

nicht schlagkräftig. Erstens ist aus dem Verweis auf „die Essener“ (im Verweis auf *De Vita Contemplativa* 1 statt „Essäer“; ebenso Taylor 2003, 10) bei Philo und die zweifellos realexistierenden Autoren der Schriften vom Toten Meer keinerlei Argument für die Existenz von Philos Therapeuten und Therapeutinnen als Gruppe am Mareotis-See zu gewinnen. Zweitens hat Engberg-Pedersen den Realitätsanspruch Philos entgegen der Behauptung von Beavis ausführlich diskutiert. Drittens ist die geographische Angabe Philos kein besserer Grund für die Existenz der Gruppe als geographische Notizen in anderen – äußerst fiktionalen – zeitgenössischen Ethnographien. Ihre Materialsammlung literarischer Parallelen zu Philos Werk ist aber nützlich.

²² Taylor 2003, 8.

²³ Taylor 2003, 10 f.

²⁴ Siehe aber unten Anm. 39. Die Anwesenheit der Frauen erlaubt Assoziationen einer Hausgemeinschaft.

²⁵ Taylor 2003; 176 – 213, 240 – 248.

den freiwilligen Vereinen vergleicht, ist die gleichberechtigte Inklusion von Frauen zwar nicht ausgeschlossen, aber nicht typisch für Vereine.²⁶

Die Umdeutung der Therapeutinnen und Therapeuten in eine Gruppe von alexandrinischen Christen und in die Urväter und Urmütter des Mönchtums bei Eusebius stellt moderne Konstruktionsansätze einer realistischen Gruppe einerseits und eines griechisch-römischen Vereins andererseits infrage.²⁷ Eusebius ignoriert den größeren Teil des Buches, in dem die Lebensweise der Therapeutinnen und Therapeuten mit den Bräuchen und Unsitten der Oberschicht der Stadtmenschen kontrastiert werden. Die Beschreibung der Therapeuten stellt wie bei anderen Historiographen und Geographen der Antike einen „moralischen Kommentar zur Lebenswelt des Autors“ dar. Andrew Merrills weist darauf hin, dass Philo einzige direkte Anspielungen auf klassische Werke Homerzitate über menschliche Grenzerscheinungen der Zivilisation sind.²⁸ Wie Tacitus oder Eusebius diskutiert Philo Identitätsvorstellungen der in jeder Hinsicht realexistierenden, alexandrinischen Juden und Jüdinnen mittels seiner Erzählung einer idealen Randerscheinung.

In der von Philo beschriebenen Form ist diese Gruppe Fiktion. Die Fiktion funktioniert unter anderem deshalb, weil die intendierten Leser und Leserinnen wussten, dass neben dem Mareotis-See (im unmittelbaren Hinterland von Alexandria) nirgendwo eine Gruppe von Frauen und Männern bei Brot und Wasser lebte, dass niemand in der Wüste bei auch noch so guter Luft nur alle sieben Tage etwas essen kann und dass es nur für Gefangene einen Grund gibt, während einer jeweils ganzen Woche die Häuser nicht zu verlassen.²⁹ Philo Hinweis auf einen

26 Man mag in dieser Hinsicht die Therapeuten und Therapeutinnen viel eher als Philosophengruppe denn als Verein analysieren. Im Hinblick auf den Vergleich zwischen griechisch-römischen Vereinen und Philosophengruppen deutet Haake 2015 (für athenische Philosophen vom 4. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr.) einen ähnlichen Befund an, wie er für analoge Vereine in diesem Band erschlossen werden muss. Die Philosophengruppen Athens versteht man trotz interessanter Ähnlichkeiten nicht besser, wenn man sie als griechisch-römische Vereine deutet. Ein ähnlicher Befund ergibt sich bei Heßler 2017. Epikuräer, v. a. die Schule Epikurs in Athen, praktizierten zu den Vereinen (aber auch zu anderen Institutionen) analoge Bräuche, setzten aber auch eigene Akzente. Vereine sind *ein* mögliches Vorbild unter anderen für diese Sozialform. Es lohnt sich weiterhin, Philo Therapeuten und Therapeutinnen, Justins Gemeinde und andere Gruppen mit Daten über antike Philosophengruppen zu vergleichen. Die Auslotung der Nähe zum Vereinswesen ist nicht ergiebig.

27 Der Vergleich Taylors 2003, 74 f mit Ansiedlungen und sozialen Funktionen buddhistischer Mönche (vgl. 97, 103) gibt nicht mehr Aufschluss über die Therapeuten und Therapeutinnen als der des Eusebius mit christlichen Mönchen.

28 Vgl. Merrills 2004, besonders 227f.

29 Sogar Taylor 2003, 147, die die Historizität der Gruppe verteidigt, zitiert Martials *Epigram* XI 56 über Chaeremon als „perhaps the most explicit description of the ascetic lifestyle of a Stoic al-

einigermaßen konkreten³⁰ Ort in der unmittelbaren Umgebung seiner potentiellen Leser und Leserinnen stellt sicher, dass man sich die Frage stellt, wer denn mit diesen Leuten gemeint sein könnte, wo doch allen klar ist, dass sie am beschriebenen Ort gewiss nicht existieren und ihre Eigenschaften in der beschriebenen Form nur zu einem geringen Teil realistisch sind. Das immer wieder gebrachte Argument, die Nähe des Ortes verbürge die Existenz der Gruppe, weil Alexandriner und Alexandrinerinnen über deren Existenz gewusst hätten oder sie im Zweifelsfall problemlos überprüfen hätten können, ist leicht ad absurdum zu führen. Mit diesem Argument muss man jedes Detail der Beschreibung als protokollarisch korrekt betrachten, weil Philo Leserinnen und Leser auch überprüfen hätten können, ob zum Beispiel die fortgeschrittenen Therapeutinnen und Therapeuten tatsächlich nur einmal pro Woche Nahrung zu sich zu nehmen pflegten.

Die Beobachtungen von James M. Scott weisen auf eines der sekundären Paradigmata, nach dem Philo die Gruppe der Therapeuten und Therapeutinnen entworfen hat, hin. Sie leiten aber zu einem wichtigen hermeneutischen Schlüssel für den Gesamttext über. In *De Vita Contemplativa* finden sich Andeutungen der Terminologie der Einweihung in Mysterien des Dionysos. Philo vergleicht die Therapeutinnen und Therapeuten positiv mit den Backchanten, da sie „gewissermaßen wie in den backchischen Orgien den ungemischten (Wein) der Gottesliebe einsaugen“³¹. Diese Andeutungen dürfen nicht überbewertet werden.³² Es handelt sich nicht um den Hauptduktus der Beschreibung. Die Therapeutinnen und Therapeuten sollen vor allem als Philosophen und Philosophinnen verstanden werden.³³ Das Verhalten der Gruppe entspricht dem von Anhängern des Dionysos wie auch anderen Phänomenen der griechisch-römischen Umwelt, indem es sich Verhaltensformen dieser Umwelt durch Inversion aneignet. Sie sind

legorizing philosopher“. Selbstverständlich ist ein dermaßen polemischer und sarkastischer Text kein verlässlicher Zeuge für die Lebensweise der ägyptischen Gelehrten in Rom.

30 „... oberhalb des Mareotischen Sees auf einem recht flachen Erdhügel“ (22) ist alles andere als eine „mit großer Präzision“ gemachte geographische Angabe; vgl. Taylor 2003, 75. Taylor entwirft in Kap. 4 ihres Werkes sogar Vorschläge einer archäologischen Lokalisierung der Siedlung der Therapeuten und Therapeutinnen.

31 ... καθάπερ ἐν ταῖς βακχεΐαις ἀκράτου σπᾶσαντες τοῦ θεοφιλοῦς ... *De Vita Contemplativa* 85; vgl. auch 12 und 25; Scott 2008, 36 f. Engberg-Pedersen 1999, besonders 60 sieht den rhetorischen Fortschritt der Beschreibung darin, dass zunächst in getrennten Häusern und nur des Nachts gegessen wird, während am Festtag der Gruppe Männer und Frauen zusammen tanzen.

32 Scott 2008, 49–54 beobachtet, dass unklar ist, ob Philo den Gott Israels direkt mit Dionysos vergleichen will.

33 Bergmeier 2002, 67 im Verweis auf *De Vita Contemplativa* 16, 26, 28, 67, 69, 89 (φιλοσοφία) oder 16, 28, 30, 34 (φιλοσοφείν); Scott 2008, 35 auf 2 und 28, 35, 67, 68, 89.

die korrekten, wahren, perfekten, etc. Anhängerinnen und Anhänger des Dionysos. Im Horizont der gegenwärtigen Fragestellung nach der Gruppe als Spiegel griechischer oder römischer Vereine muss die Beschreibung der Bankettszenen der theoretischen Anderen genauso sorgfältig in den Blick genommen werden wie die ihres asketischen Gegenstücks,³⁴ obwohl letzteres exotischer scheint und den Interessen derjenigen Forscherinnen und Forscher, die aus spärlichen Quellen die Geschichte des Judentums rekonstruieren müssen, viel mehr zu entsprechen scheint. Martin Ebner fasst diese grundsätzliche Erkenntnis in Bezug auf das Mahl der Therapeuten und Therapeutinnen folgendermaßen zusammen:³⁵

Würde man – als Herrenmahlsspezialist – sich nur mit der Schilderung des Therapeutenmahls (Vit 64–89) beschäftigen, wäre das gegen die ausdrückliche Leseanleitung Philos. Immerhin kündigt er in Vit Cont 40 an, dass er von den Zusammenkünften der Therapeuten erst dann sprechen will, wenn er die „Symposien der anderen“ im Gegensatz dazu dargestellt hat ...

De Vita Contemplativa ist eine polemische Streitschrift. Die Beobachtungen zum Mahl müssen verallgemeinert werden, wie es Ebner selbst andeutet.³⁶ Die Schrift werbe unter den jungen (männlichen) Juden dafür, ihre gesellschaftliche Karriere innerhalb des Judentums aufzubauen und sich nicht von den Aussichten auf einen Aufstieg in der heidnischen Gesellschaft Alexandrias blenden zu lassen – immerhin einer Karriere, wie sie der Neffe von Philo selbst und zum Schaden vieler alexandrinischer Jüdinnen und Juden gemacht hat. Die Therapeutinnen und Therapeuten lebten die Gesetze des Mose in einer idealisierten Aktualisierung durch Allegorese. Der Brennpunkt der Auseinandersetzung sei das Symposium. Beim Mahl der griechischen Alexandriner erwarte die jungen Juden nur ein scheinbarer sozialer Aufstieg, tatsächlich aber Versklavung und Entfremdung von der Tora vor allem hinsichtlich der Speisegebote und der Sexualtabus (von homoerotischen Beziehungen, die Philo als Ausbeutung jüngerer durch ältere Männer deutet; vgl. 50–52, 59f gegenüber 63, 71f, 75, 77, 81). Beim asketischen Mahl der Therapeuten und Therapeutinnen – nämlich dem Ideal der jüdischen

³⁴ Vgl. Engberg-Pedersen 1999; 51f, 54; der diese substantielle Erkenntnis aber kaum selbst in seiner Analyse einsetzt.

³⁵ Ebner 2007, 69.

³⁶ Ebner 2007, 78. Die folgenden Überlegungen fassen diese Studie zusammen. Niehoff 2010 analysiert drei Aspekte der Beschreibung des Symposiums der Therapeutinnen und Therapeuten bei Philo, nämlich die Konstruktion des griechischen Anderen, die Details von Speisen und Möblierung und die streng kontrollierte Weise der Kommunikation. Sie beobachtet die wichtigen Parallelen der philosophischen Literatur bei Seneca, der eine noch schärfere Symposiums- und Symposiastenschelte der *griechischen* (nicht römischen) Kultur bringt; 101–103, 111f, 114f.

Philosophinnen und Philosophen – bewahrten sie ihre Würde und feierten ihre Freiheit. Der alle fünfzig Tage bei ihrer Nachtfeier vollzogene Tanz stelle nicht zufällig den Exodus dar. Dieses Fest der Gruppe sei die Versicherung, dass man innerhalb des Volkes Israels mitten in Ägypten die Freiheit des Auszugs aus dem metaphorischen Ägypten leben könne. Nicht zufällig beschreibt Philo andernorts auch das Mahl, das zu Pesach gehalten wird, als frugal und anders als die Symposia der Griechen.³⁷

Die Aussagen über die Therapeutinnen und Therapeuten können daher nicht unabhängig von ihrem Gegenteil ausgewertet werden. Auch dieses Gegenteil ist tendenziös und in seinen konkreten Details fiktiv. Wer das Mahl der Therapeutinnen und Therapeuten als historischen Bericht lesen will, muss genauso annehmen, dass die meisten Griechen und Römer qualitativ und quantitativ in unglaublichem Luxus zu speisen und dass deren Gastmähler in Tumulten zu enden pflegten, wo die Mahlteilnehmer einander Gliedmaßen abbissen (40, 44). Man kann nicht in derselben Schrift die Schilderung der griechisch-römischen Gruppen als völlig übertrieben ignorieren und die Schilderung der anderen, die als Gegenteil gegen erstere aufgebaut werden soll, bis ins Detail als historische Realität betrachten. Beide Darstellungen bewerten viel mehr sehr klare soziale Optionen, als dass sie diese Optionen beschreiben. Dabei wirbt Philo nicht für den Beitritt zu einer mönchsartigen Gruppe, die am Rand von Alexandria wohnt, sondern für die Treue zum Volk Israel und seiner Lebensweise als wahre Philosophie.

5.3 Ein griechisch-römischer Verein am Mareotis-See?

Wenn Philos Beschreibung der Therapeutinnen und Therapeuten als Grundlage für die Rekonstruktion von Vereinsstrukturen der antiken Juden herangezogen wird, dient das weder dem Verständnis der Therapeutinnen und Therapeuten noch dem der Vereine. In diesem Fall wäre jede auch noch so exzentrische, jüdische Vergemeinschaftung im römischen Reich als griechisch-römischer Verein anzusehen. „Griechisch-römischer Verein“ wird dann zu einem Synonym für „Gruppe“ und ist damit als wissenschaftliches Analyseinstrument unbrauchbar.

³⁷ Niehoff 2010, 106 f. Selbstverständlich ist der Versöhnungstag für Philo ebenfalls ein Teil des jüdischen Kontrastprogramms gegen die Umwelt; 197f.

Aus römischer wie auch jüdischer Sicht waren keineswegs alle jüdischen Gruppen freiwillige Vereine.³⁸ Dennoch ist Philos Darstellung der Therapeutinnen und Therapeuten als isolierte Gruppe möglicherweise ein Hinweis auf sein Verständnis des Volkes Israel. Die Mitgliedschaft in Israel ist wenigstens idealer Weise eine Mitgliedschaft in einer Gruppe. Auch das ergibt sich aus dem Vergleich mit den degenerierten Symposia der Griechen und Römer. Jene treffen sich in unterschiedlichen Konstellationen zum Fressen, Saufen, gewaltsamen Konflikten und der Anbahnung oder dem Ausleben männlicher homoerotischer Beziehungen zwischen oft sehr ungleichen Partnern. Das keusche, würdige, geistige, philosophische etc. Symposium der Therapeutinnen und Therapeuten findet alle sieben bzw. alle fünfzig Tage in derselben Gruppe, die in ihrer Größe immer noch in ein einziges Lokal passt, statt. Da man annehmen kann, dass sich auch alexandrinische Griechen gelegentlich in fixen Gruppen treffen und dass auch jüdische Alexandrinerinnen und Alexandriner ab und zu in verschiedenen Konstellationen zu Abend essen, fällt dieser Unterschied in Philos Darstellung auf. Der strenge Stil des philonischen Therapeutenmahls ist an sich noch kein Argument dagegen, dass Zeitgenossen den Text nicht als Tatsachenbericht annehmen konnten. Auch römischen Autoren (wie Valerius Maximus, Juvenal und Quintilian) ist ein hierarchisiertes und nicht lockeres Tischgespräch als Gespräch innerhalb einer Familie – und damit einer Gruppe von Menschen, die auch über das Mahl hinaus miteinander in engem Kontakt stehen – geläufig.³⁹ Die literarische Konstruktion der Gruppe der Therapeuten wäre aus dieser Sicht eher an eine Hausgemeinschaft (Niehoff: „family“) angelehnt, denn an ein Volk, eine Tafelrunde aus Mitgliedern der Oberschicht der Stadt oder einen Verein. Damit entfernt sich aber Philos Konstruktion noch weiter vom Modell der griechisch-römischen Vereine. Die Therapeutinnen und Therapeuten sind nicht als Verein im technischen Sinn dargestellt. Dennoch ist festzuhalten, dass der Kontrast zwischen ihnen und den jeweiligen Anderen nicht nur in Ethik und Theologie besteht, sondern auch darin, dass sie im Gegensatz zu jenen nur als Gruppe auftreten. Jüdinnen und Juden studieren und essen durchaus auch in Einsamkeit. Sie halten aber die signifikanten Mahlzeiten, Treffen und Feste als Gruppe von ihresgleichen ab. Griechen tun dies nur als Fresser, Säufer und Schläger.

38 Vgl. dazu v. a. Kapitel 3 und Anm. 3 oben.

39 Niehoff 2010, 115f. Deutliche Anspielungen an die Konstruktion der Therapeutinnen und Therapeuten als „family“ finden sich ebenfalls in *De Vita Contemplativa*. Einerseits finden sich in dieser Gruppe Frauen und Männer verschiedenen Alters. Andererseits sieht Philo eine Notwendigkeit, die zölibatär lebenden Frauen der Gruppe als geistliche Mütter darzustellen; vgl. 72 für Familienvergleiche und 68 für die Vorstellung „unsterblicher Nachkommenschaft“.

Insofern Symposia ein entscheidender Teil der Selbstgestaltung von griechischen und römischen Vereinen waren, berührt *De Vita Contemplativa* diese Welt der antiken Gruppenbildung. Da aber Symposia auch sonst eine wichtige Rolle in der Konstruktion der Stadtgesellschaften spielten, zeigt *De Vita Contemplativa* kein besonderes Interesse Philos an antiken Vereinen. Die Therapeuten und Therapeutinnen repräsentieren eine ideale jüdische Gruppe. Diese Gruppe mag man aus heutiger Sicht als „Synagoge“ und die Räumlichkeiten, in denen sie ihre wöchentlichen und festlichen Versammlungen abhalten, als προσευχή bezeichnen (was Philo in diesem Fall nicht tut⁴⁰). *De Vita Contemplativa* selbst erhellt die Geschichte dieser Institutionen oder Räume nicht. Aus den oben diskutierten Gründen sollte man dieses Werk auch nicht mit externen Informationen über προσευχαί und Synagogen ergänzen oder gar für letztere als historischen Beleg heranziehen.

⁴⁰ *De Vita Contemplativa* 66 findet sich das Verb προσεύχεσθαι für „beten“.