

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Öhler, Markus (ed.), *Religionsgemeinschaft und Identität*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Böhm, Martina

Philo und die Frage nach der jüdischen Identität in Alexandria. Die Abrahamfamilie als Modellfall in: Öhler, Markus (ed.), *Religionsgemeinschaft und Identität*. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike, pp. 69–111

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013 (Biblisch-theologische Studien 142)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Öhler, Markus (Hrsg.), *Religionsgemeinschaft und Identität* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Böhm, Martina

Philo und die Frage nach der jüdischen Identität in Alexandria. Die Abrahamfamilie als Modellfall in: Öhler, Markus (Hrsg.), *Religionsgemeinschaft und Identität*. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike, S. 69–111

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013 (Biblisch-theologische Studien 142)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

# Philo und die Frage nach der jüdischen Identität in Alexandria

## Die Abrahamfamilie als Modellfall

1. Der Pentateuch als „Rückgrat“ jüdischer Identität in Alexandria
2. Ca. 370 Jahre Koexistenz zwischen kultureller Annäherung und sozialer und religiöser Abgrenzung
3. Die Zielvorstellung bei Philo: Universale, nicht partikuläre ethnische Idealidentität
4. Die Abrahamfamilie als Modellfall
  - 4.1. Die Bedeutung der Personen im philonischen Schriftverständnis
  - 4.2. Die Abrahamfamilie in der Expositio Legis (De Abrahamo)
    - 4.2.1. Folgenreiche Formalprinzipien
    - 4.2.2. Abraham
    - 4.2.3. Sara
  - 4.3. Zum intendierten Adressatenkreis der Expositio Legis oder: Der weite Weg zur idealen menschlichen Identität

### *1. Der Pentateuch als „Rückgrat“ jüdischer Identität in Alexandria*

Für das Judentum Alexandrias dürfte die Frage nach der eigenen – und das heißt hier in besonderer Weise: der religiösen – Identität<sup>1</sup> de facto seit Beginn seiner Existenz in der durch und durch hellenistisch geprägten Mittelmeermetropole bedeutsam gewesen sein, auch wenn es sich hier selbstredend um eine moderne Frage handelt, die so in der Antike nicht gestellt worden ist.

Zu Philos Zeit lebte seit ca. 300 Jahren eine jüdische Bevölkerung in der Stadt. Sie lebte hier von Anfang in der Begegnung und Koexistenz mit anderen ethnischen Gruppen – Makedonen, Griechen, indigenen Ägyptern, Thrakern, Syrern, Bewohnern Ost- und Schwarzafrikas u.a. – sowie in Auseinandersetzung mit verschiedenen paganen Kulturen und unterschiedlichen religiösen Traditionen.<sup>2</sup> Aus Palästina hatten die jüdischen Immigranten ihre von ihnen selbst als allen anderen überlegen empfundene, im Pentateuch fixierte monotheistische Religion und eine spezifische religiöse Praxis mitgebracht, die sie – wollten sie dieser Identität treu bleiben – zu klaren religiösen und auch sozialen Abgrenzungen in ihrem neuen Umfeld zwangen. Durch die Bindung an heilige Schriften, mindestens an den Pentateuch, bestand bereits eine Art „Basiskonstruktion“ religiöser Gruppenidentität. Diese war zwar sprachlich und damit auch geistig transformierbar, jedoch nicht mehr grundsätzlich (d.h. im Hinblick auf das Postulat des Monotheismus oder Essentials der religiösen Praxis wie Beschneidung und Sabbatobservanz) veränderbar. Durch die tatsächlich erbrachte Leistung einer sprachlichen und geistigen

---

<sup>1</sup> Damit wird eine bewusste Engführung des Identitätsbegriffs in Kauf genommen bzw. erfolgt eine Konzentration auf *einen* – in diesem Fall wichtigen – Aspekt von Identität.

<sup>2</sup> Von althistorischer Seite gehört zu den wichtigsten neueren Arbeiten zum Themenfeld Identität in Alexandria Gregor Weber, ed., *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010. Die einzelnen Beiträge eint der Ansatz, auf der Basis einer dynamischen Konzeption von „Kultur“ und „Identität“ nach den Folgen des Aufeinandertreffens verschiedener ethnischer Gruppen im Alexandria der Ptolemäerzeit und den Rückwirkungen auf die je eigenen Identitäten zu fragen. Im Fokus stehen ebd. Studien zu Kulturbegegnungen von Makedonen, Griechen und Ägyptern.

Transformation der heiligen Schriften und durch kontinuierliche Tora-Bildung und -erziehung gelang es, dieses „Rückgrat“ der eigenen Identität durch die Jahrhunderte hindurch vor einer „Mumifizierung“ zu bewahren. Zugleich bewirkte das so beweglich gehaltene Rückgrat jüdischer Identität Grundstabilität, indem es Möglichkeiten und Grenzen sozialer Interaktion und damit von Assimilation klar definierte. Die hellenistische Kultur ihrerseits forderte sprachliche und geistige Akkulturation<sup>3</sup> ebenso wie sie Bildungsstandards setzte. Sie ermöglichte je nach Assimilationslevel verschiedene Grade urbaner Integration, gleichzeitig bestanden ihre paganen Förderer aber auch auf nach Herkunft differenzierten sozialen Abgrenzungen.

So ergab sich für die jüdische Bevölkerung der Stadt insgesamt ein Spannungsfeld aus (1) bereits geprägter, auf Distanzierungen angelegter und durch die Bindung an den Pentateuch nicht mehr ohne Weiteres veränderbarer jüdischer Identität, (2) positiv wahrgenommenen Integrationsmöglichkeiten und den damit verbundenen Entwicklungschancen und (3) durch die Zeiten hindurch mehr oder weniger stark erlebten sozialen Be- und Ausgrenzungserfahrungen durch die anderen Bevölkerungsteile der Stadt. In diesem Spannungsfeld musste die jüdische Bevölkerung in aller Veränderung die vom Pentateuch her vorgegebenen Essentials der eigenen religiösen Identität gegenüber Tendenzen zu einer (zu) starken Assimilation<sup>4</sup> bewahren, die Essentials u.U. dazu aber auch neu begründen. An dieser Stelle hat Philo zu seiner Zeit mit seinen Schriftauslegungen Entscheidendes geleistet. U.a. gelang es ihm mit seiner bereits auf eine längeren alexandrinischen Tradition aufbauenden Hermeneutik, die Tora nicht nur auf einer konkret-historischen Ebene, sondern auch universal-allgemeingültig und damit als prinzipielles Angebot zur geistigen Identitäts-Bildung für alle – Juden wie Nichtjuden – verstehen zu können.<sup>5</sup>

Auf die Größe der jüdischen Bevölkerung der Stadt gesehen ist selbstredend davon auszugehen, dass es trotz Basis einer gemeinsamen Rückbindung an den Pentateuch zu keiner Zeit eine einheitliche „Identität“ gegeben hat. Integration und Abgrenzung sind in einzelnen Gruppen wie auch individuell unterschiedlich gelebt und definiert worden – je nach sozialer Zugehörigkeit, Alter und Geschlecht, je nach gesellschaftlicher Position und angestrebtem Karriereziel, Bildungsgrad und Kontaktmöglichkeiten und -pflichten zu anderen ethnischen

---

<sup>3</sup> Akkulturation wird hier verstanden als kultureller Austausch in nur eine Richtung und mit *John M. G. Barclay*, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, 92, als sich beziehend auf „linguistic, educational and ideological aspects of a given cultural matrix.“

<sup>4</sup> Auch der Begriff der „Assimilation“ wird hier mit *Barclay* verstanden: „‘Assimilation’ may be taken to refer to *social integration* ... it concerns social contacts, social interaction and social practices“ (*Barclay*, *Diaspora* 92).

<sup>5</sup> Allerdings führte dieser Weg in seiner Perspektive auch für Nichtjuden nicht an einer auch-literalen Befolgung der Gesetze vorbei. Dazu siehe unten.

Gruppen der Stadt, aber auch je nach Grundausrichtung einer in spezifischer Weise religiös denkenden und ihren Glauben gestaltenden Gruppe (oder auch nur eines Subjekts, dessen Schriften zufällig erhalten sind). So ist es von vornherein angemessener, für jede der in den Fokus rückenden Epochen jüdischer Geschichte in der Stadt von verschiedensten Identitäten innerhalb der jüdischen Bevölkerung auszugehen, selbst wenn man voraussetzen kann, dass diese alle in der Septuaginta, zumindest im Pentateuch, ihre – offizielle – gemeinsame Mitte und eine Art kollektive Basisidentität gefunden haben. Auch Philo war dem Pentateuch streng verpflichtet und repräsentiert doch nur *eine* Form und Facette gelebter jüdischer Identität im Alexandria der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr.<sup>6</sup> Gleichzeitig konstruiert er in seinen Werken, insbesondere in seinen Auslegungen von Genesistexten, eine (elitäre) jüdische Identität, wie sie möglicherweise nur für ihn selbst bestanden hat und wie er sie durch seine Schriften für die jeweiligen potentiellen und faktischen jüdischen und am Judentum interessierten Leser (und Leserinnen?) formen und ausbilden wollte.

Die wichtigste jüngere, wegweisende Studie zum Thema Philo und die Frage der jüdischen Identität wurde 2001 von Maren Niehoff vorgelegt.<sup>7</sup> Niehoff untersucht hier in systematisch-umfassender Weise, wie Philo jüdische Identität und Kultur im Alexandria des 1. Jh. n. Chr. konstruiert und wendet dazu die Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre von Frederik Barth und Clifford Geertz entwickelten Kulturtheorien auf den multiethnischen Kontext Alexandrias an. Von dieser theoretischen Basis<sup>8</sup> her interessiert sie sich besonders für die philonische Konstruktion der „anderen“, die Aufschluss über die Bestimmung der eigenen Identität zu geben vermag,<sup>9</sup> und untersucht u.a., was in Philos Augen einen „Juden“ ausmacht und an welcher Stelle er sich jeweils entscheidet, die Grenze „between ‚us‘ and ‚them‘“<sup>10</sup> zu ziehen. Zu Recht versucht Niehoff, Philos Sichtweisen jüdischer Identität als soziale Konstrukte zu verstehen, die unter speziellen, sich auch ändernden Umständen entstanden sind<sup>11</sup> und

---

<sup>6</sup> Als Vertreter der gebildeten, privilegierten und wirtschaftlich wohl situierten jüdischen Oberschicht Alexandrias repräsentiert er zum einen eine nur kleine geistige Elite, zum anderen steht er für jüdische Identität in spezifisch weisheitstheologischer Ausprägung. Vgl. *Martina Böhm*, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, BZNW 128, Berlin u.a. 2005, 55-57.

<sup>7</sup> *Maren R. Niehoff*, Philo on Jewish Identity and Culture, TSAJ 86, Tübingen 2001. Zu den einschlägigen älteren Beiträgen gehören *Alan Mendelson*, Philo's Jewish Identity, BJS 161, Atlanta 1988; *Georg Graesholt*, Philo of Alexandria. Some Typical Traits of his Jewish Identity, *Classica et mediaevalia* 43, 1992, 97-110; *Gregory E. Sterling*, ‚Thus are Israel‘: Jewish Self-Definition in Alexandria, *StPhA* 7, 1995, 1-18, und das für den vorliegenden Beitrag wichtige Werk von *Barclay*, *Diaspora passim*.

<sup>8</sup> Eine Darstellung findet sich in *Niehoff*, Identity, 2-5.

<sup>9</sup> Vgl. *Niehoff*, Identity 3.5.

<sup>10</sup> *Niehoff*, Identity 5. In Flacc 43 wird diese Dichotomie von Philo explizit vorgenommen: ἡμᾶς τε καὶ τοῦτους. Die „anderen“ gehören hier zum aus allen nichtjüdischen Bevölkerungsteilen der Stadt bestehenden Mob, der die jüdische Einwohnerschaft im Jahr 38 n. Chr. angriff.

<sup>11</sup> Vgl. *Niehoff*, Identity 5: „Philo's views on Jewish identity and culture must moreover be appreciated as social constructs which have emerged under particular and changing circumstances.“

gleichzeitig damit zu rechnen, dass auch Philo selbst Entwicklungen durchlaufen hat.<sup>12</sup> Besonderes Augenmerk legt Niehoff in ihrer Studie auf die Komponente „Rom“ in Philos Oeuvre, um Leben und Werk besser verstehen zu können.<sup>13</sup> So ist die Arbeit stark auf die Berücksichtigung dieses Kontextes ausgerichtet<sup>14</sup> und gelangt hier auch zu wichtigen Ergebnissen und Einsichten. Im Weiteren grenzt Niehoff ihre Untersuchungen von früheren Arbeiten zur Frage der jüdischen Identität bei Philo, die ihn primär in philosophischen und theologischen Kontexten zu verstehen suchten, durch die methodische Ausrichtung auf die „connection between ideas and social realities“<sup>15</sup> ab.

Der vorliegende Beitrag setzt unter vergleichbaren methodischen Prämissen bei Philos Konstruktion jüdischer Identität an, wie er sie vor allem in der Wahrnehmung der Differenzen zu anderen Gruppen vornimmt, konzentriert sich im letzten Teil jedoch auf ein Beispiel philonischer Schriftauslegung. Vorausgesetzt wird hier, dass der Pentateuch das gegebene „Rückgrat“ jüdischer Identität in Alexandria war, an das alle Entwicklungsprozesse und Konstrukte stets rückgebunden blieben. Diese normative Rückbindung machte es früher oder später nötig, den Pentateuch zu interpretieren und von ihm her jüdische Identität immer wieder neu zu begründen und für die Gegenwart zu formulieren. Philo ist ein wichtiges Beispiel für ein derartiges Bemühen. In seinen Pentateuchkommentaren nimmt er im Zuge der Interpretation der Erzelternerzählungen immer wieder Konstruktionen einer idealen Identität auf dem Hintergrund seines spezifischen Kontextes mit dessen weitreichenden Traditionen und konkreten Gegenwartserfahrungen vor. Insbesondere die Väter und Mütter bieten ihm hier Modelle, um in Form kommentar gefasster Exegese mit bestimmten Adressatenkreisen seiner Zeit eine literarische Kommunikation aufzunehmen.

In diesem Rahmen soll der Fokus auf Philos Behandlung der Abrahamfamilie gerichtet werden. Die Beziehungen zwischen Abraham, Sara, Hagar, Ismael und Isaak stellen für Philo einen durch Mose vorgegebenen Modellfall für Identität dar, der sich durch klare Statusbestimmungen, Verhaltensvorgaben und Abgrenzungsmuster auszeichnet. In seinen Interpretationen der Abraham-Sara-Hagar-Erzählung nimmt Philo dabei hintergründig Verhältnisbestimmungen zwischen der jüdischen und ägyptischen Bevölkerung Alexandrias zu seiner Zeit vor. Um seine Bemühungen in Fragen der Identität nachvollziehen zu können, muss

---

<sup>12</sup> Niehoff, Identity 6.

<sup>13</sup> Vgl. Niehoff, Identity 6-9.

<sup>14</sup> Vgl. Niehoff, Identity 9, zum ersten großen Abschnitt ihrer Studie über die philonische Konstruktion jüdischer Identität: „The first section ... pays particular attention to the contemporary Roman discourse as reflected in the Greek East. The impact of Rome on political, social and cultural matters has in each instance been considered as an explanation for Philo's particular choice of boundaries. The way in which he constructed Jewish descent, significant Others and distinctly Jewish values are interpreted in light of contemporary Roman concerns.“

<sup>15</sup> Niehoff, Identity 10.

die Geschichte der jüdischen Bevölkerung Alexandrias zuvor jedoch in ihren wichtigsten Eckdaten bis zur Mitte des 1. Jh. n. Chr. rekapituliert werden, da sie den Hintergrund und die Ausgangssituation für Philos Genesisinterpretationen bietet.<sup>16</sup> In den vergangenen Jahren hat die Forschung zu Alexandria und zum ptolemäischen Ägypten allerdings vielfach neue Impulse erfahren und ist die Komplexität des Forschungsgegenstandes verstärkt bewusst geworden.<sup>17</sup> Das folgende Kapitel kann daher hier nur Überblickscharakter haben.

## *2. Ca. 370 Jahre Koexistenz zwischen kultureller Annäherung und sozialer und religiöser Abgrenzung*

Alexander selbst hatte noch bestimmt, wie viele Tempel die 331 v. Chr. von ihm gegründete Stadt besitzen sollte und dass sie griechischen Göttern und der bereits im Pantheon des Alten Ägypten verankerten, längst aber auch in der griechischen Welt weithin bekannten Isis zu weihen seien.<sup>18</sup> Diese auf Integration hin angelegten Pläne zeigen, welche Bevölkerung er sich für seine Neugründung vorstellte. Die Pläne gingen auf: griechisch-makedonische Einwanderer siedelten hier bald neben Immigranten aus den übrigen Teilen der griechischen Welt und in Nachbarschaft mit nichtgriechischen Bevölkerungsteilen. Zu ihnen zählte als zahlenmäßig stärkste Gruppe die indigene ägyptische Bevölkerung.<sup>19</sup> Jüdische (und samaritanische) Siedler dürften frühestens unter Ptolemaios Lagos zunächst zwangsweise, bald aber auch freiwillig und in größeren Einwanderungswellen in die Stadt gekommen sein,<sup>20</sup> die nach archäologischem Ausweis „spätestens am Ende des 3. Jh.s v. Chr. über die gesamte Infrastruktur für einen griechischen Lebensstil verfügte“<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Im Folgenden werden wichtige Ergebnisse aufgenommen aus *Böhm*, Rezeption 39-59. Die vorliegende Darstellung ist jedoch eigenständig und um einige inhaltliche Aspekte und neuere Literatur erweitert sowie auf die Frage nach der Identität zugespitzt worden. Nichtsdestoweniger finden sich ebd. umfangreichere Auseinandersetzungen mit Quellen und Sekundärliteratur, außerdem stärker detaillierte Diskussionen als sie in diesem Rahmen möglich sind.

<sup>17</sup> Instrukтив dafür sind u.a. der Sammelband von *Weber*, *Alexandria*; *Sandra Gambetti*, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the persecution of the Jews. A Historical Reconstruction*, JSJS 135, Leiden u.a. 2009.

<sup>18</sup> Vgl. *Arrianus*, *Anabasis* 3,1,5: ...καὶ ἱερὰ ὅσα καὶ θεῶν ὄντινῶν, τῶν μὲν Ἑλληνικῶν, Ἰσιδος δὲ Αἰγυπτίας. Zur Gründung der Stadt vgl. *Peter Marshall Fraser*, *Ptolemaic Alexandria*, Bd. 1, Oxford 1972, 3-37; zum Isiskult in Alexandria vgl. *Martin Bommas*, *Isis in Alexandria*, BN NF 147, 2010, 25-47. Vgl. besonders *Bommas*, *Isis* 28: Im 7. Jh.v. Chr. „... war die einst ägyptische Göttin längst zu einer allumfassenden, transnationalen, transkulturellen und transreligiösen Weltgöttin entwickelt worden“, „sie bewegt sich mühelos zwischen der griechischen und ägyptischen Welt“ (a.a.O. 29).

<sup>19</sup> Vgl. dazu *Fraser*, *Alexandria* I 38.70; *Werner Huß*, *Ägypten in hellenistischer Zeit. 332-30 v. Chr.*, München 2001, 67.

<sup>20</sup> Vgl. dazu *Gambetti*, *Riots* 23-29 (dort auch eine Diskussion des Quellenmaterials).

<sup>21</sup> *Balbina Bäbler*, *Zur Archäologie Alexandrias*, BN NF 147, 2010, 9-24: 21.

Die Ptolemäer versuchten, Brücken zwischen griechischen und ägyptischen Traditionen zu schlagen,<sup>22</sup> ohne diese miteinander zu verschmelzen. Wollten sie ihre Macht langfristig sichern, mussten sie in beide Richtungen kooperieren.<sup>23</sup> Im Rahmen ihrer Religionspolitik förderten sie von Beginn an die mit Traditionsbewusstsein gepflegten einheimischen Kulte und Tempel aller ägyptischen Götter, sogar den Tierkult<sup>24</sup> erkannten sie an; andererseits wollten sie auch den religiösen Bedürfnissen einwandernder Griechen entgegenkommen.<sup>25</sup> Im Ergebnis lassen sich verschiedenste Umgangsweisen feststellen: „eine klare Trennung beider religiöser Welten, dann eine *interpretatio graeca*, insofern griechische Götter mit ägyptischen Pendants verbunden wurden, z.B. Athena und Neith, Hermes und Thot, Demeter und Isis sowie Dionysos und Osiris. Darüber hinaus gab es Synkretismen mit vielfachen Adaptionen.“<sup>26</sup> Die kleine griechisch-makedonische Elite blieb nach Ausweis der Literatur jedoch im Bereich ihres eigenen Kulturhorizonts und schloss sich „im Ganzen eher gegen die indigene Kultur ab“<sup>27</sup>. Folgerichtig war sie an sozialen Abgrenzungen zwischen den griechischen und ägyptischen Bevölkerungsteilen der Stadt interessiert.<sup>28</sup> In der nach Herkunft rechtlich stratifizierten Gesellschaftspyramide der Stadt standen die griechisch-makedonischen Siedler, die mit dem erblichen Vollbürgerrecht ausgestattet waren, in ptolemäischer Zeit an der Spitze bzw. auf der obersten Stufe. Die kleine Minorität verfügte über alle Privilegien und war nur dem ptolemäischen Herrscherhaus unterstellt. Im unteren Segment der Gesellschaftspyramide stand demgegenüber die indigene ägyptische Bevölkerung. Sie war von aller politischen Verantwortung weitgehend ausgeschlossen,<sup>29</sup> besaß keine eigene städtische Organisation und

---

<sup>22</sup> Verwiesen werden kann hier u.a. auf die ptolemäische Herrschaftsideologie, in der sich die Ptolemäer sowohl in der Tradition der griechischen Heroenkönige sahen wie sie sich auch als Nachfolger der Pharaonen inszenierten, um sich ägyptischen Traditionen anzupassen. Vgl. *Patrick Brimiouille*, Herrschaftsideologie der Ptolemäer, *aventinus antiqua* 13, 02.11.2010, *aventinus*, URL: [http://www.aventinus-online.de/no\\_cache/persistent/artikel/7957/](http://www.aventinus-online.de/no_cache/persistent/artikel/7957/) (21.02.2013).

<sup>23</sup> Vgl. *Sitta von Reden*, Kulturbegegnung und wirtschaftliche Transformation in den ersten Generationen ptolemäischer Herrschaft, in: Gregor Weber, ed., *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, 30-54: 35.

<sup>24</sup> Vgl. *Weber*, Kulturbegegnungen 19f: „Tiergestaltige Götterstatuen und das Halten der einem Gott zugehörigen Tiere, etwa der heiligen Krokodile des Suchos oder Sobek, deren Mumifizierung und deren Deponierung in eigenen Tierfriedhöfen stellten für die Griechen befremdliche Formen von Religiosität dar.“

<sup>25</sup> Vgl. *Huß*, Ägypten 240-248.376-379.453-458.529-532; *Weber*, Kulturbegegnungen 19; *Gottfried Schimanowski*, Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.), *MJSt* 18, Berlin 2006, 4-18; kritisch im Hinblick auf die Aussagen zum Serapiskult dagegen *Bommas*, Isis 31.

<sup>26</sup> *Gregor Weber*, Kulturbegegnungen in Alexandria und im ptolemäischen Ägypten. Begriffe – Probleme – Perspektiven, in: ders., *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, 9-29: 20.

<sup>27</sup> *Weber*, Kulturbegegnungen 17.

<sup>28</sup> Das gilt zumindest im Grundsatz, denn Heiraten zwischen den beiden Bevölkerungsteilen sind seit dem 3. Jh. v. Chr. auch für Alexandria bezeugt. Vgl. dazu *Gambetti*, Riots 209f.

<sup>29</sup> Nur die priesterliche Elite besaß eventuell unmittelbare Verbindungen zum Königshof. Vgl. dazu *Gregor Weber*, Ungleichheiten, Integration oder Adaption? Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult in griechisch-

war zur vollen Zahlung der Kopfsteuer verpflichtet.<sup>30</sup> Über Spracherwerb, Bildung und Besitz konnte zwar ein sozialer Aufstieg erreicht werden,<sup>31</sup> jedoch waren es zunächst nur einzelne Personen ägyptischer Herkunft, denen der Erwerb des alexandrinischen Bürgerrechts gelang.<sup>32</sup> Nach und nach wurden die sozialen Grenzen für die Ägypter z.T. jedoch etwas durchlässiger.<sup>33</sup> Im untersten Bereich der Gesellschaftspyramide Alexandrias fanden sich – wie andernorts auch – schließlich die Sklaven und Sklavinnen, die aus verschiedensten Völkern stammten.<sup>34</sup>

In einer Art Zwischenbereich, d.h. zwischen der durch die Griechen eingenommenen und der den Ägyptern zugewiesenen Gesellschaftsschicht, befand sich die zahlenmäßig schnell anwachsende und bald größte jüdische Diaspora der Mittelmeerwelt.<sup>35</sup> Sie war von den Ptolemäern mit dem Recht zum Dienst in Militär und Verwaltung<sup>36</sup> sowie dem Recht, als Bürger innerhalb eines eigenen quasi-autonomen jüdischen *politeuma* (und darum herum) zu leben,<sup>37</sup> ausgestattet worden.<sup>38</sup> Hierbei handelte es sich um bedeutende Privilegien, die dazu führten, dass Mitglieder der jüdischen Oberschicht bis in die höchsten Ebenen der Verwaltung gelangten und einzelne hier und da ebenfalls auch das Vollbürgerrecht erlangten.<sup>39</sup> So war die jüdische Bevölkerung Alexandrias den Griechen rechtlich zwar nicht gleichgestellt, genoss zu ptolemäischer Zeit jedoch einen nicht weit unter ihnen liegenden Status, der ihnen nach außen erheblichen Einfluss in der Stadt garantierte und nach innen das für die Bewahrung der eigenen

---

makedonischer Perspektive, in: ders., ed., *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, 55-83: 59.

<sup>30</sup> Vgl. dazu *Fraser*, *Alexandria I* 54; *E. M. Smallwood*, ed., *Philonis Alexandrini. Legatio ad Gaium*, Leiden 1961, 9. Die inferiore Position der ägyptischen Bevölkerung geht auch aus Philo, *Flacc* 78-80, hervor. Hier sind für die Ägypter besondere Strafen vorgesehen, denen weniger erniedrigende Geißeln für die edleren Bürger, zu denen auch die Juden zählten, gegenüberstanden.

<sup>31</sup> Vgl. *Weber*, *Kulturbegegnungen* 19: „Es gibt genügend Belege dafür, dass denjenigen Ägyptern, die Kenntnisse des Griechischen erworben haben, im Rahmen des sozialen Aufstiegs alle Wege offen standen.“

<sup>32</sup> Vgl. dazu *Jürgen Zangenberg*, *Fragile Vielfalt. Beobachtungen zur Sozialgeschichte Alexandrias in hellenistisch-römischer Zeit*, BN NF 147, 2010, 107-126: 112.

<sup>33</sup> Vgl. *Barclay*, *Diaspora* 41f.

<sup>34</sup> Vgl. *Fraser*, *Alexandria I* 73; *Huss*, *Ägypten* 68. Philo hatte bei seiner Interpretation der Genesis daher nicht nur Mühe, die Beziehung Abrahams zu einer Ägypterin zu erklären, sondern musste sich zusätzlich mit ihrem Status als Sklavin auseinandersetzen. Dazu siehe unten.

<sup>35</sup> Vgl. *Fraser*, *Alexandria I* 59f. Die Zahlen sind schwer einzuschätzen. Zu verschiedenen Versuchen einer Berechnung in der Forschungsliteratur vgl. *Böhm*, *Rezeption* 44 Anm. 30. Vgl. *Sterling*, *Self-Definition* 11, der hier einer Berechnung von 180 000 Juden zu römischer Zeit in der Stadt zustimmt. Damit stellen sie ein Drittel der Stadtbevölkerung (a.a.O. 12).

<sup>36</sup> Vgl. *Ulrike Mittmann-Richert*, *Historische und legendarische Erzählungen*, JSRZ 6,1,1, Gütersloh 2000, 76f.

<sup>37</sup> *Gambetti*, *Riots* 43-52, hat herausgearbeitet, dass das in *Arist* 310 erwähnte jüdische *politeuma* wahrscheinlich nur die höchste Rangstufe der jüdischen Garnison umfasste, „and all other Jews living in the vicinity of the *politeuma* were what the *Letter* calls the *plethos*“ (a.a.O. 49).

<sup>38</sup> Vgl. *Arist* 310; *Smallwood*, *Legatio* 5.10f. Zum Begriff *politeuma* vgl. Art. *Politeuma* (DKP 4) 979. Der Begriff ist term. techn. für ethnische Zusammenschlüsse inmitten fremder Bevölkerung mit teilweiser Selbstverwaltung und eigener Jurisdiktion. Zur Diskussion um die allgemeine Bedeutung des Begriffs *Zangenberg*, *Fragile Vielfalt* 115f, zu dessen konkreter Bedeutung für das Leben der jüdischen Bevölkerung in Alexandria a.a.O. 117.

<sup>39</sup> Vgl. *Smallwood*, *Legatio* 10f.

religiösen Identität wichtige Recht einräumte, nach den väterlichen Gesetzen – sprich: der Tora – zu leben.<sup>40</sup>

Die jüdische Bevölkerung der Stadt hatte sich innerhalb der Gesellschaftspyramide Alexandrias von Anfang an nach oben orientiert und nicht nach unten. Mit den Griechen lebte sie über lange Zeit hin in friedlicher Koexistenz und kulturellem Austausch, ohne in der Mehrheit die eigene religiöse Identität aufzugeben.<sup>41</sup> Die Übernahme der griechischen Sprache minimierte die kulturelle Differenz zu den Griechen auch hörbar. Das eindruckvollste Zeugnis für die Bewahrung (gleichzeitig sprachlich und gedanklich transformierter) jüdischer Identität ist die seit dem 3. Jh. v. Chr. erfolgte Übersetzung des Pentateuchs und der anderen heiligen Schriften aus dem Hebräischen in das Griechische.<sup>42</sup> Aber auch das übrige griechisch-jüdische Schrifttum, das seit ptolemäischer Zeit in Alexandria entstand, bezeugt eine hohe Akkulturationsleistung und Integration zumindest der gebildeten jüdischen Oberschicht in die hellenistische Welt.<sup>43</sup> Bei aller Offenheit gegenüber hellenistischem Denken und hellenistischer Kultur belegen diese Zeugnisse der alexandrinisch-jüdischen Literatur auf der anderen Seite aber auch, dass weder die Verbindung nach Palästina abrisse noch die kultische Orientierung auf den Jerusalemer Tempel aufgegeben wurde.<sup>44</sup> Der Sabbat wurde eingehalten und in den zahlreichen Synagogen der Stadt, die man als Kristallisationspunkte für die Bewahrung kollektiver Identität verstehen kann, eine umfängliche Unterweisung in den Schriften vorgenommen, um eine gute Kenntnis der Bräuche und Gesetze der Väter zu

---

<sup>40</sup> Dazu *Zangenberg*, *Fragile Vielfalt* 116: (bezogen auf das in der Tora kodifizierte Recht): „Seine Bestimmungen ermöglichten und begrenzten das Leben der jüdischen Gemeinde im Inneren und regelten seine Sozialbeziehungen nach außen, nicht etwa weil die Thora selbst diesen Anspruch erhob, sondern weil die Anerkennung der jüdischen Bewohner Alexandrias als *politeuma* durch die Ptolemäer einen dementsprechenden Gebrauch zugestand.“

<sup>41</sup> Vgl. auch *Reinhard Feldmeier*, *Alexandria – Stadt der Bildung und der Religion*, BN NF 147, 2010, 3-5: 4: „Dieses Judentum hatte sich früh mit der hellenistischen Kultur positiv auseinandergesetzt, ohne seine Identität preiszugeben.“ Verwiesen werden kann hier u.a. auf 3Makk 2f (obwohl sicher stark legendarisch angelegt), wo es um das Angebot Ptolemaios IV. an die Juden geht, sich im Gegenzug für den Erwerb der Bürgerrechte in die dionysischen Mysterien einweihen zu lassen, diese jedoch ablehnen. Wie die spätere Quellenlage verrät, hat die jüdische Bevölkerung – zumindest in ihrer Mehrheit – derartigen Offerten auch nicht nachgegeben. 3Makk 1,3 zeigt, dass sich einzelne Beispiele für eine karrieregeleitete Abkehr von den Gesetzen der Väter (Dositheos) auch schon in ptolemäischer Zeit finden. Dazu *Mittmann-Richert*, *Erzählungen* 76.

<sup>42</sup> Vgl. auch ebd.

<sup>43</sup> Exemplarisch verwiesen sei den Aristeasbrief, die Fragmente der Werke des Aristobulos und Demetrios und auf das umfangreiche Oeuvre Philos. Eine Übersicht zur griechisch-jüdischen Literatur Alexandrias findet sich bei *Sterling*, *Self-Definition* 3. Das Ausmaß der Akkulturation lässt sich auch an der jüdischen Umformung der Gründungsgeschichte Alexandrias erkennen. Vgl. dazu *Anna Maria Schwemer*, *Die griechischen und jüdischen Gründungslegenden Alexandrias*, BN NF 148, 2011, 3-18: 16f.

<sup>44</sup> Vgl. Arist 42.45.99; 3Makk 2,9f.16; 6,5; Philo, *SpecLeg* 1,67-70; *Migr* 92 (Jerusalemer Tempel). Aus *SpecLeg* 1,76-78 geht hervor, dass sich die jüdische Bevölkerung Alexandrias zur Entrichtung der jährlichen Tempelsteuer nach Jerusalem verpflichtet wusste. Nicht zuletzt zeigt der in *Jos Ant* 13,74-79 berichtete Streit zwischen Diasporajuden und Diasporasamaritanern vor Ptolemaios IV., dass beide Gruppen ihren Tempeln im Mutterland hochverbunden blieben.

vermitteln.<sup>45</sup> Philo konnte für seine Zeit (eventuell übertreibend) für die Besucher eines Lehrvortrages im Synagogengottesdienst konstatieren: *κακ τοῦδε ἀπολύονται τῶν τε νόμων τῶν ἱερῶν ἐμπείρωσ ἔχοντες καὶ πολὺ δὴ πρὸς εὐσέβειαν ἐπιδεδωκότες/* „aus diesen brechen sie kundig der heiligen Gesetze auf und haben in der Tat große Fortschritte in der Frömmigkeit gemacht“<sup>46</sup>. Auch die Beschneidung blieb ein unaufgebbares Merkmal der eigenen Identität.<sup>47</sup> Von außen wurde registriert, dass die Juden spezielle Speisegesetze besaßen und kein Schweinefleisch aßen.<sup>48</sup> Schließlich war das in der Tora grundlegende Prinzip der Endogamie ein wichtiger Baustein zur Bewahrung jüdischer Identität.<sup>49</sup> Instruktiv ist hier die Auslegung des Eheverbots aus Ex 34,16 und Dtn 7,3 in SpecLeg 3,29. Philo sieht vor allem die Gefahr für die Kinder aus solchen Ehen, weil besonders sie die monotheistische Gottesverehrung verlernen könnten. Begünstigt wurde die Bewahrung der eigenen Identität nicht zuletzt durch die Konzentration der jüdischen Bevölkerung auf zwei der fünf Stadtviertel Alexandrias.<sup>50</sup>

Dass es der jüdischen Bevölkerung Alexandrias zum überwiegenden Teil gelang, die eigene religiöse Basisidentität in allen Transformationen zu bewahren, bedeutet auf der Kehrseite, dass sie sich den paganen hellenistischen Kulturen einschließlich des für die Stadt besonders wichtigen Isiskultes nicht öffnen konnte und sich ebenso auch der ägyptischen Religion gegenüber ablehnend verhielt. Von den Ptolemäern wurde die exklusive jüdische Gottesverehrung offenbar toleriert.<sup>51</sup> Dagegen lassen sich bereits in frühptolemäischer Zeit Spannungen

<sup>45</sup> Vgl. Hypoth (Eus.PraepEv) 8,7,11-13; VitMos 2,62.216; SpecLeg 2,62; LegGai 156. Philo geht ein einziges Mal in seinem Oeuvre auf Kollegen in Alexandria ein, die Pentateuchauslegung rein allegorisch betrieben und eine konkret-historische bzw. literale Interpretationsebene ablehnten: in Migr 89-93 wendet er sich gegen diese Symbolisten, die Gefahr laufen, die Sabbatgebote und die Forderung der Beschneidung nicht wörtlich zu nehmen und damit praktisch nicht zu halten. Vgl. besonders Migr 89, wo Philo auch seine Gegenposition formuliert: *Εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοὺς ῥητοῦς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβώσαν, τῶν δὲ ῥαθὺμῶς ὀλιγόρησαν· οὓς μεμψαίμην ἄν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμελεθῆναι ...* Dass es sich nur um eine kleine Gruppe gehandelt haben kann, vermutet *David M. Hay*, *Philo's References to other Allegorists*, StPhilo 6, 1979/80, 41-76: 49: „The mildness of his (i.e. Philo's) rebuke of them suggests that he does not regard their position as extremely dangerous – which is more understandable if they were not numerous.“

<sup>46</sup> Hypoth (Eus.PraepEv) 8,7,13.

<sup>47</sup> Philo nimmt das Thema Beschneidung zwar selten auf, kommt in der *Expositio Legis* im Zusammenhang der Erläuterung der Spezialgesetze (SpecLeg 1,1-12) jedoch ausführlich auf sie zu sprechen. Hier verteidigt er sie nach außen hin gegen den Spott der Vielen (*τοῦ γελομένου παρὰ τοῖς πολλοῖς*, SpecLeg 1,1). In diesem Zusammenhang betont er, dass die Beschneidung auch bei anderen Völkern, am meisten beim ägyptischen Volk (*μάλιστα τῷ Αἰγυπτιακῷ*, SpecLeg 1,2) sehr geschätzt wird. Im gesamten Abschnitt wird durch die Schilderung der praktischen Vorteile der Beschneidung deutlich, dass Philo den physischen Akt nicht in Frage stellt und an der literalen Bedeutung der Vorschrift festhält. Seinem Schriftverständnis gemäß nimmt er hier wie überall im Pentateuch jedoch auch eine zweite, allegorische bzw. universale Bedeutungsebene an, nach der die Beschneidung – auch, aber eben nicht nur – *σύμβολον* (1,8) ist. Vgl. auch QuaestGen 3,46-52.

<sup>48</sup> Philo, LegGai 361; Flacc 96. Vgl. dazu *Graesholt*, Philo 104.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch *Graesholt*, Philo 104f.

<sup>50</sup> Vgl. Jos Bell 2,488; dazu *Barclay*, *Diaspora*, 29f; *Gambetti*, *Riots* 32; Quellenangaben und Literatur auch bei *Böhm*, *Rezeption* 44 Anm. 30.

<sup>51</sup> Zu den in das Reich der Legende gehörenden Behauptung von 3Makk, Ptolemaios IV. habe alle ägyptischen Juden durch trunkene Elefanten umbringen lassen wollen, vgl. *Huss*, *Ägypten* 449f; *Barclay*, *Diaspora* 32f. *Barclay*, a.a.O. 31, weist in diesem Zusammenhang auch auf die Synagogeninschriften aus ptolemäischer Zeit hin, in denen ptolemäischen Herrschern wohl Ehre erwiesen wird, bezeichnenderweise aber deren volle Titulatur fehlt:

zwischen den ägyptischen und jüdischen Bevölkerungsteilen nachweisen, die nicht nur auf Alexandria beschränkt waren und deren Wurzeln vermutlich noch viel weiter zurückreichten. Diese Spannungen haben bekanntlich bei verschiedenen Schriftstellern ägyptischer Herkunft ihren literarischen Niederschlag gefunden. Zu erwähnen sind hier insbesondere die bei Josephus erhaltenen Aigyptiaka des ägyptischen Priesters Manetho (3. Jh. v. Chr.),<sup>52</sup> der eine polemische Version der Exodusgeschichte bietet,<sup>53</sup> wie sie auch bei griechischen Verfassern kursierte.<sup>54</sup> Auch bei dem graeco-ägyptischen Schriftsteller Lysimachos (2./1. Jh. v. Chr.)<sup>55</sup> finden sich starke antijüdische Tendenzen, wenn nicht sogar eine „unverblümete antijüdische Propaganda“<sup>56</sup>. Schließlich bieten die beiden herausragenden Vertreter der gebildeten ägyptischen Oberschicht Alexandrias zu Philo Zeit, der Philosoph und Priester Chairemon (1. Jh. n. Chr.)<sup>57</sup> wie auch der Grammatiker Apion (1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr.)<sup>58</sup> u.a. eine nach wie vor polemische Umformung der Exodustradition, eine bösertige Interpretation des Sabbats<sup>59</sup> und die Unterstellung, die Juden würden einen Esel(skopf) verehren<sup>60</sup>. Besonders empfindlich konnte man die jüdische Bevölkerung offenbar mit der Diffamierung ihres Ursprungs und auch mit der Darstellung eines barbarischen Verhaltens ihrer Vorfahren in Ägypten treffen. Unterstellt wurden immer wieder *μισανθρωπία* in Verbindung mit gottlosem Verhalten. Von Seiten der Ägypter hatte die Polemik etwas mit der Missgunst zu tun, die sich aus der benachteiligten Rechtsstellung der Ägypter gegenüber der in Alexandria lebenden fremden jüdischen Bevölkerung ergab,<sup>61</sup> aber auch mit den völlig unterschiedlichen religiösen Grundsätzen von Ägyptern und Juden. Den Ägyptern galt die jüdische Religion als barbarisch. Bei Manetho findet sich die Behauptung, die Vorfahren der Juden hätten nicht nur ägyptische Götterbilder vernichtet, sondern die Ägypter auch gezwungen, die von ihnen verehrten heiligen Tiere zu schlachten und zu braten.<sup>62</sup>

---

„It is significant that none of these inscriptions refers to monarchs by their full divine titles, and the buildings are dedicated *in honour of* the royals, not *to* them.“

<sup>52</sup> Jos Ap 1,73-91.228-252.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Peter Schäfer, *Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010, 34-39, der hier die frühe Entstehung der polemischen Äußerungen herausarbeitet. Vgl. auch a.a.O. 237-245.

<sup>54</sup> Vgl. umfassend Schäfer, *Judenhaß* 31-34.39f; u.ö.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Schäfer, *Judenhaß* 48f.

<sup>56</sup> Schäfer, *Judenhaß* 48.

<sup>57</sup> Dazu Schäfer, *Judenhaß* 51-53.

<sup>58</sup> Vgl. Schäfer, *Judenhaß* 49-51.92-100; u.ö.

<sup>59</sup> Jos Ap 2,21.

<sup>60</sup> Jos Ap 2,112-114. Vgl. dazu Schäfer, *Judenhaß* 86-95.

<sup>61</sup> Dazu siehe unten im Kapitel.

<sup>62</sup> Jos Ap 1,248f.

Auch umgekehrt scheint das Verhältnis der Juden zur ägyptischen Bevölkerung nie besonders gut gewesen zu sein<sup>63</sup> – und auch auf jüdischer Seite spielten die völlig unterschiedlichen religiösen Grundsätze eine erhebliche Rolle. Man kann in Philos Werken an verschiedenen Stellen ablesen, wie stark er die Tierverehrung und die Vergöttlichung der Elemente Erde und Wasser in der ägyptischen Religion verabscheute und in herabsetzender Weise als Αἰγυπτιακή ἀθεότης brandmarkte.<sup>64</sup> Für die negative Einstellung Philos gegenüber der ägyptischen Bevölkerung waren nicht zuletzt auch die Pentateuchtraditionen verantwortlich, in denen Ägypter nicht gut wegkamen. Ungastlichkeit und Zügellosigkeit gehören in das feste Repertoire der (Vor-)Urteile, die sich schon in den heiligen Schriften im Hinblick auf die Ägypter feststellen ließen. So hatten Abraham und Sara in Ägypten die Missachtung der für den Schutz von Fremden erlassenen Gesetze<sup>65</sup> und damit Ungastlichkeit und Zügellosigkeit<sup>66</sup> erfahren, und der Exodus ermöglichte dem Volk das Verlassen eines Landes „voller Unfreundlichkeit und Fremdenvertreibung“<sup>67</sup>.

Allerdings konnte der überaus gebildete Philo die intellektuellen Leistungen der Ägypter und die von ihnen geübte Praxis der Beschneidung durchaus würdigen<sup>68</sup> und erwähnte auch ausdrücklich die Pentateuchtraditionen, die eine freundliche Aufnahme der Ägypter trotz ihrer Untaten empfahlen.<sup>69</sup> Bei aller Distanz verweist er so doch ausdrücklich auf Dtn 23,8 “du sollst den Ägypter nicht verabscheuen, denn Beisasse (πάροικος) warst du in Ägypten”<sup>70</sup>. Sogar gegenüber potentiellen Konversionen von Ägyptern zum Judentum verhält er sich grundsätzlich offen.<sup>71</sup>

Wegen der Spannungen im Verhältnis zwischen jüdischer und ägyptischer Bevölkerung hing das Wohlergehen der jüdischen Bevölkerung Alexandrias entscheidend am guten Verhältnis zu den Griechen. Sowie dieses Verhältnis nachhaltig gestört sein sollte, war die jüdische

---

<sup>63</sup> In Arist 36f wird eine Darstellung geboten, in der die Ägypter als jüdenfeindlich und die Ptolemäer als Beschützer der jüdischen Fremden dargestellt werden. In der Perspektive des Verfassers von 3Makk scheint Ägypten sogar nur von Juden und Griechen besiedelt gewesen zu sein. Vgl. *Mittmann-Richert*, Erzählungen 76, die in dieser Darstellung einen Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Situation sieht. Auch bei Philo finden sich starke Vorurteile: Philo, Flacc 29: βάσκανον γὰρ φύσει τὸ Αἰγυπτιακόν/“das ägyptische Volk ist von Natur aus verleumderisch“/...καὶ ἅμα διὰ τὴν παλαιὰν καὶ τρόπον τινὰ [φύσει] γεγεννημένην πρὸς Ἰουδαίους ἀπέχθειαν/“und überdies ist (ihnen) der alte Hass gegen Juden und manche Sitte zur Natur geworden“. Aufschlussreich ist auch, dass Philo im Rahmen seiner allegorischen Auslegungen Ägypten stets als Symbol des Laster liebenden Körpers, der Affekte und unvernünftigen Leidenschaften deutet: All 2,59.84.103; All 3,38.81.212; Det 38f.46.93.95; Ebr 111; u.ö.

<sup>64</sup> Vgl. u.a. Philo, LegGai 163; VitMos 1,98; 2,193f; Post 2; vgl. auch SpecLeg 1,79; 2,146. Grundlegend drückt Philo die radikale Ablehnung der Tierverehrung in Contempl 8f aus.

<sup>65</sup> Philo, Abr 94-98.

<sup>66</sup> Philo, Abr 107: Τὸ μὲν οὖν Αἰγυπτίων ἄξενον καὶ ἀκόλαστον εἶρηται.

<sup>67</sup> Philo, SpecLeg 2,146: χάραν γέμουσαν ἀπανθρωπίας καὶ ξηνηλασίας. Vgl. auch SpecLeg 2,217; Virt 107.

<sup>68</sup> Vgl. VitMos 1,21-24; SpecLeg 1,2.

<sup>69</sup> Vgl. Virt 105-108.

<sup>70</sup> Virt 106: ,οὐ βδελύξῃ Αἰγύπτιον, ὅτι πάροικος ἐγένου κατ' Αἴγυπτον'.

<sup>71</sup> Vgl. Virt 108; dazu *Böhm*, Rezeption 43.

Bevölkerung innerhalb des alexandrinischen Gesellschaftsmodells isoliert – oder brauchte andere Protektoren. Nachdem Iulius Caesar 48/47 v. Chr. in Alexandria befreit worden war und sich bei den Juden mit Privilegien bedankt hatte, begann sich das Verhältnis zwischen griechischer und jüdischer Bevölkerung in der Stadt zu ändern. Das prorömische Verhalten der jüdischen Einwohnerschaft Alexandrias erschien den Griechen illoyal und gab vermutlich Anlass für verstärkte Ressentiments gegen die zumindest in mancher Hinsicht stark privilegierten und ihre exklusive Identität behauptenden Fremden der Stadt.<sup>72</sup>

Als das ptolemäische Reich 30 v. Chr. römische Provinz wurde, verstärkten sich die Spannungen weiter. Die Griechen erfuhren die Fremdherrschaft als demütigende Herabsetzung und Beschränkung der eigenen Privilegien.<sup>73</sup> Demgegenüber wurden den Juden alle bisherigen Rechte von Augustus garantiert.<sup>74</sup> Diese Veränderungen führten dazu, dass das Verhältnis zur griechischen Bevölkerung immer stärker unter latenten Störungen litt. Trotzdem musste in der Folgezeit (wahrscheinlich, denn die Vorgänge sind umstritten und die hier vorgenommene Rekonstruktion stellt nur *eine* Möglichkeit dar<sup>75</sup>) auch die jüdische Bevölkerung Alexandrias eine schmerzliche Verminderung ihres Sozialprestiges hinnehmen, denn Augustus führte 23/24 v. Chr. ein neues Steuersystem ein, in dem nach ethnischen Status differenziert wurde: die *laographia*.<sup>76</sup> Innerhalb dieses Systems wurde unterschieden nach a) von der Steuer befreiten römischen Bürgern, b) zumindest teilweise entlasteten Vollbürgern griechischer Städte und c) voll belasteten Peregrini (Fremden).

Formalrechtlich wurde die jüdische Bevölkerung Alexandrias nun – zumindest nach der Auffassung eines Teils der althistorischen Forschung – als Fremdbevölkerung in der Stadt eingestuft und mit der von ihnen selbst als inferior betrachteten ägyptischen Bevölkerung auf eine Stufe gestellt.<sup>77</sup> Der damit verbundene Statusverlust war immens und wurde für das oberste Stratum der jüdischen Bevölkerung Alexandrias auch durch die Vorteile der innerjüdischen Selbstverwaltung nicht kompensiert. Zurückerhalten konnte man den einstigen Status nur individuell durch Erwerb des Vollbürgerrechts – und die einzige realistische Möglichkeit, dieses zu erlangen, bestand im Besuch des Gymnasiums, einer genuinen Einrichtung der Griechen in der Stadt, die auch nur ihnen vorbehalten war. Der Zugang zum Gymnasium wurde

---

<sup>72</sup> Vgl. *Barclay*, Diaspora 40.

<sup>73</sup> Vgl. dazu *Gambetti*, Riots 57; *Barclay*, Diaspora 48f.

<sup>74</sup> Die jüdische Bevölkerung Alexandrias hatte in den ersten vierzig Jahren der römischen Herrschaft einen Ethnarchen, dann eine *gerousia*. Sie übernahm nicht nur die äußere Vertretung gegenüber Rom, sondern besaß nach innen hin auch die Befugnis zu einer eigenen Rechtsprechung. Vgl. dazu *Barclay*, Diaspora 43.49; *Gambetti*, Riots 62f.

<sup>75</sup> Zur kontrovers geführten Diskussion, die u.a. aus einem fragmentarischen papyrologischen Befund resultiert, vgl. *Niehoff*, Identity 21; *Schimanowski*, Juden 157-165.

<sup>76</sup> Vgl. dazu und im Folgenden *Barclay*, Jews 49f.

<sup>77</sup> Vgl. dazu *Barclay*, Diaspora 50f; *Gambetti*, Riots 60-63.225f, die an dieser Stelle eine andere Position vertritt.

von den Römern gegenüber der ptolemäischen Zeit sogar stärker überwacht, doch muss es einzelnen Mitgliedern der jüdischen Oberschicht faktisch möglich gewesen sein, diese Institution zu besuchen, um so dann später auch in den administrativen Dienst zu gelangen. Spätestens hier mussten sie jedoch entscheiden, ob sie überhaupt noch an den Gesetzen ihrer Väter festhalten wollten oder der eigenen Karriere zuliebe die distinktiven Merkmale ihrer jüdischen Identität aufgaben.<sup>78</sup>

Dabei versuchte ein Teil der jüdischen Oberschichtangehörigen nun offenbar auch, die von den Römern garantierten Religionsprivilegien weiterhin zu wahren und zugleich die übliche Verehrung der städtischen Götter am Gymnasium zu umgehen. D.h., es haben sich nicht nur hochassimilierte Mitglieder der jüdischen Bevölkerung Alexandrias Zutritt zum Gymnasium verschafft, sondern auch solche, die ihre jüdische Identität in der Weise definierten, dass sie die Teilnahme an den religiösen Aspekten städtisch-griechischer Kultur strikt ablehnten. Man wollte gerne einen guten Sozialstatus und die Rechte der Griechen genießen, aber nicht vollständig auch an deren Kultur teilnehmen und deren Götter mitverehren. Sowohl die Griechen wie auch die gebildeten Ägypter Alexandrias gingen ob solcher Bestrebungen immer weiter auf Distanz und polemisierten. Apion machte die Kritik öffentlich: „*Si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?* Wenn sie Bürger sind, weshalb verehren sie nicht die gleichen Götter wie die Alexandriner?“<sup>79</sup>

Mit den steigenden Ressentiments hing das Wohlergehen der jüdischen Bevölkerung der Stadt zu Beginn des 1. Jh. n. Chr. immer stärker an ihrem Verhältnis zu den Römern als Schutzherren und an deren Religionspolitik. Die Balance zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen Alexandrias war am Ende der dreißiger Jahre also längst nicht mehr ausgewogen, und die Religionspolitik Gaius Caligulas machte die Lage nicht besser. Die Griechen in Alexandria schlossen sich dem durch Gaius forcierten Kaiserkult gerne an, um mehr Anerkennung von den Römern zu erlangen. Das bisher wohlwollende Verhältnis zwischen Juden und Römern wurde durch den Kaiserkult jedoch nicht nur drastisch infrage gestellt, sondern er bot auch den anderen beiden ethnischen Gruppen in der Stadt Anlass, gegen die jüdische Bevölkerung vorzugehen. Griechen und Ägypter mussten und konnten nun die Frage stellen, (1) ob die Juden Alexandrias den römischen Kaiser eigentlich auf angemessene

---

<sup>78</sup> Vgl. VitMos 1,30f; Virt 182. Zu diesen Angehörigen der jüdischen Oberschicht Alexandrias gehörten Philos Bruder (er war sogar Alabarch: Jos Ant 18,259) und Philos Neffe Tiberius Iulius Alexander. Ihm gelang im römischen Militär eine glänzende Karriere. Im Heer des Titus war er sogar Oberbefehlshaber bei der Eroberung Jerusalems (Jos Bell 6,237.242). Diese Karriere war offenbar nur um den Preis seiner jüdischen Identität möglich. Josephus erwähnt, dass er die väterlichen Gesetze verlassen hatte (Ant 20,100). Aufschlussreich ist auch, dass Tacitus offenbar gar nicht bewusst war, dass Tiberius Alexander der Herkunft nach Jude war: TacAnn 15,28; Hist 1,11; 2,79.

<sup>79</sup> Jos Ap 2,65.

Weise verehrten und (2) ob sie ihren von Iulius Caesar und Augustus gewährten privilegierten Status zu Recht genossen. Man konnte, wenn man wollte, die seit Caligula neue Dimension des Kaiserkultes politisch gegen die Juden funktionalisieren und aufzeigen, dass sie Defizite auf diesem Gebiet und damit auch bei der Anerkennung der kaiserlichen Herrschaft aufwiesen.

Die wachsenden Spannungen führten bekanntlich 38 n. Chr. in Alexandria zuerst zur Aberkennung der den Juden garantierten Rechte (welche genau betroffen waren, geht aus den Quellen nicht hervor)<sup>80</sup> und schließlich zu einem furchtbaren, vom römischen Präfekten Flaccus geduldeten Pogrom, an dem offenbar alle nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen beteiligt waren.<sup>81</sup> Die jüdische Bevölkerung wehrte sich. Flaccus reagierte entsprechend, hob alle Privilegien auf und erklärte sie zu Fremden in der Stadt.<sup>82</sup> Damit verloren auch alle, die es bisher besessen hatten, das alexandrinische Bürgerrecht. Außerdem begrenzte Flaccus das Wohnrecht der jüdischen Bevölkerung auf ein einziges der fünf Stadtviertel Alexandrias.<sup>83</sup> Die weiteren Ereignisse sind bekannt. Erst als Caligula den römischen Präfekten Flaccus im Herbst 38 n. Chr. verhaften und nach Rom bringen ließ, entschärfte sich die Situation etwas; der neue Präfekt Vitrasius Pollio sorgte für Ruhe. Pollio erlaubte ein Jahr später auch je eine jüdische und eine alexandrinische Gesandtschaft zu Caligula, damit der Kaiser über den Rechtsstatus und die Privilegien beider Parteien entscheide. Die jüdische Gesandtschaft, die aus fünf Männern bestand und im Jahre 39/40 n. Chr. zu Caligula nach Rom aufbrach, wurde von Philo angeführt,<sup>84</sup> hatte jedoch nicht den erwünschten Erfolg.<sup>85</sup>

Erst Claudius gelang es, die alexandrinische Angelegenheit zu klären: Im Jahr 42 n. Chr. erließ er sein Toleranzedikt, das das Zusammenleben zwischen Juden und Griechen in der Stadt regeln sollte. Claudius bestätigte der jüdischen Bevölkerung Alexandrias wieder alle bis zu Gaius' Amtszeit bestehenden religiösen und zivilen Rechte, die Bitte um eine rechtliche Gleichstellung mit den Makedonen wies er jedoch ab.<sup>86</sup> Für die jüdische Bevölkerung

---

<sup>80</sup> Vgl. Philo, Flacc 53.

<sup>81</sup> Vgl. Philo, Flacc 20-43.

<sup>82</sup> Flacc 54.172. Vgl. zur langen und kontrovers geführten Diskussion um den rechtlichen Status der jüdischen Bevölkerung Alexandrias *Barclay*, *Diaspora* 60-71.

<sup>83</sup> Vgl. dazu u.a. *Gambetti*, *Riots* 239.

<sup>84</sup> Jos Ant 18,259. Diese Führungsrolle zeigt, dass Philo ein breiter akzeptierter Repräsentant der jüdischen Bevölkerung Alexandrias gewesen sein muss.

<sup>85</sup> Vgl. Philo, LegGai 368-372.

<sup>86</sup> Vgl. den bei *Charles K. Barrett/J. Thornton*, edd., *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen 1991<sup>2</sup>, 55-57 (Nr. 52), und auch bei *Schimanowski*, *Juden* 242-245, zitierten Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner aus dem Jahr 41 n. Chr., hier in Auszügen: „Deshalb beschwöre ich euch jetzt noch einmal, dass ihr, die Alexandriner, euch einerseits geduldig und freundlich gegenüber den Juden betragt, die seit langer Zeit in derselben Stadt gewohnt haben, und keine der von ihnen befolgten Riten zur Anbetung ihrer Götter schändet, sondern ihnen erlaubt, ihren Gebräuchen wie zu den Zeiten des göttlichen Augustus nachzugehen, welche ich ... ebenfalls sanktioniert habe. ... und andererseits befehle ich den Juden ausdrücklich, nicht auf mehr Privilegien, als sie früher besaßen, hinzuarbeiten, und in Zukunft keine besonderen Gesandtschaften mehr auszusenden, als ob sie in einer anderen Stadt lebten ... und sich nicht mit Gewalt in die Wettspiele der Gymnasiarchen und die Kosmetien

Alexandrias brachte die Entscheidung des Claudius zwar viel, denn sie durfte nicht gezwungen werden, den römischen Kaiser als Gott zu verehren, der Erwerb des alexandrinischen Bürgerrechts wurde ihr nun aber auch offiziell verwehrt – und damit blieben sie de facto Fremde in der Stadt.

Diese in groben Umrissen gezeichnete und in ihrer Komplexität nur an der Oberfläche erfasste Situation ist im Ganzen die historische Folie für die philonische Schriftauslegung.

### *3. Die Zielvorstellung bei Philo: Universale, nicht partikulare ethnische Idealidentität*

Der Exeget Philo war beseelt von dem Wunsch, die universale Wahrheit der jüdischen Gotteslehre zu erweisen und seine Adressatenschaft zur Verehrung des Schöpfers der Welt zu motivieren. Dazu nutzte er die Vorstellungen und das Vokabular der griechischen Philosophie und auch deren Hermeneutik.<sup>87</sup> Mit seiner aus der stoischen Homerehexese übernommenen Prämisse eines doppelten Schriftsinns konnte er der von Gott her inspirierten und über Mose vermittelten Tora sowohl auf der literalen Ebene gerecht werden wie auch einen von Mose angelegten, zweiten, verborgenen Sinn annehmen, der nur denen enthüllt wurde, die nach Weisheit und Erkenntnis strebten.<sup>88</sup> Zu letzteren zählte sich auch Philo selbst; auch er suchte nach den im Pentateuch verschlüsselten ewigen Wahrheiten, die nicht nur für das Verständnis des Kosmos, sondern auch für die menschliche Existenz an sich und die konkrete Lebensführung bedeutsam waren. Und: er fühlte sich dazu verpflichtet, sie anderen zu entschlüsseln.

Die Einzelheiten der philonischen Hermeneutik sollen hier nicht wiederholt werden, die Unterscheidung zwischen historisch-konkreter und universal-allgemeingültiger Bedeutung der Schrift und jedes einzelnen ihrer Buchstaben spielt jedoch auch bei Philos Interpretation der Erzählungen von Abraham, Sara und Hagar und deren Söhnen eine Rolle. Diese Textpartien gehören für Philo zum historischen Teil der Moseschriften. Philo sieht in den Väterviten der Genesis die kosmischen, für alle Menschen relevanten Gesetze erstmalig in der Geschichte der Schöpfung verwirklicht. Im Kern bestehen diese Gesetze aus der Erkenntnis des Schöpfers, aus Weisheit in Bezug auf die Gottesverehrung und Verstand hinsichtlich der menschlichen Lebensführung, die sich in Form von Frömmigkeit und Tugend äußert.<sup>89</sup> Die Patriarchentrias

---

einzudrängen, wo sie doch ihre eigenen Privilegien besitzen und eine große Menge von Vorteilen in einer fremden Stadt genießen, und nicht neue Juden herbeizuziehen oder zuzulassen, die von Syrien oder Ägypten den Fluss hinunterkommen, ein Vorgang, der mich dazu veranlassen könnte, noch misstrauischer zu werden. Im andern Fall will ich sie mit allen Mitteln vertreiben als Erreger einer allgemeinen Plage für die ganze Welt.“

<sup>87</sup> Vgl. zum philonischen Schriftverständnis *Böhm*, Rezeption 57.59-83.121f.

<sup>88</sup> Vgl. Abr 119.147.200.217.236; VitMos 2,76.

<sup>89</sup> Vgl. Praem 81.

hat diese Gesetze – geht man von der Literalsinnebene aus – modellhaft als ungeschriebenes Gesetz (in Form von Gottesgehorsam) gelebt. Sie liefert mit ihren je exemplarischen Stärken und Schwächen zeitlose Vorbilder dafür, wie in der Schöpfung angelegtes, zur Vollkommenheit führendes Weltgesetz in allen Begrenzungen gelebt werden kann.<sup>90</sup> Auf der allegorischen Bedeutungsebene stellen die Väter und Mütter hingegen Symbole für die Fähigkeiten und Möglichkeiten jeder Erkenntnis suchenden Seele dar: die Väter sind Verkörperungen seelischer Typen, die Mütter Verkörperungen sittlicher Haltungen, die universal zu finden bzw. anzustreben sind, ohne dass je Vollkommenheit erlangt werden könnte. Zusammenfassend lässt sich die Intention der doppelten Auslegung vielleicht am besten wie folgt beschreiben: Auf der literalen, konkret-historischen Bedeutungsebene der Moseschriften kann Philo an den Personen der Vergangenheit demonstrieren, dass und welches Maß an „idealer menschlicher Identität“ grundsätzlich verwirklicht ist, während er auf der allegorischen Interpretationsebene stärker das „Wie“ der Erreichbarkeit dieser Identität thematisiert.<sup>91</sup>

Im Zuge der in dieser Weise doppelt angelegten Auslegung der Erzeltern Erzählungen formt Philo nun menschliche, universal zu verstehende – und nicht nur partikular-jüdische – „Idealidentität“ oder besser: er zeigt sie auf, denn sie ist ja nach seinem Verständnis nicht sein Konstrukt, sondern kommt über Moses Vermittlung von Gott selbst her.<sup>92</sup> Diese Idealidentität kann darum auch nie vollständig erreicht werden, soll aber zumindest von jedem und jeder (sic!) grundsätzlich angestrebt werden.<sup>93</sup> Die Grundpfeiler dieser anzustrebenden universalen Idealidentität sind das Anerkennen/Erkennen und die Verehrung des einen Gottes und Schöpfers der Welt sowie eine entsprechende praktische Lebensführung. Ziel allen Strebens und sozusagen höchstes Heilsziel ist die Gottesschau: „Israel“<sup>94</sup>. Zu allen diesen Gütern weisen die Moseschriften den Weg. Ob sich Weisheit und (partielle) Vollkommenheit jedoch wirklich ereignen, hängt am Zusammenspiel von strebendem Menschen und ihm entgegenkommenden Gott.<sup>95</sup> Philo nimmt hier das Streben nach vollkommener Tugend auf, wie es auch die griechische Philosophie empfahl, führt die Ideale jedoch ursprünglich auf Mose zurück und stellt sie in den Rahmen von Toraobservanz und göttlichem Wirken. Die Betonung des

---

<sup>90</sup> Vgl. Abr 4: ... ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ ἐντυγχάνοντος προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν. Dazu und im Folgenden Böhm, *Rezeption*, 71-80.

<sup>91</sup> Vgl. Böhm, *Rezeption* 131.

<sup>92</sup> Nur auf der Metaebene gesehen handelt es sich hier um seine aus dem Pentateuch abgeleiteten Konstrukte idealer Identität.

<sup>93</sup> Die heiligen Schriften selbst sind es für ihn, die Erziehung und Bildung leisten. Vgl. u.a. Praem 111; Som 1,234; SpecLeg 4,66; LegGai 195.

<sup>94</sup> Vgl. Abr 57-59. Zur Etymologie, die vermutlich auf eine Kontraktion aus אֱיִשׁ לֵאלֹהִים zurückgeht, vgl. Böhm, *Rezeption* 78.

<sup>95</sup> Abr 59. Exemplarisch für dieses Verständnis steht die gesamte Schrift *De Abrahamo*. Vgl. dazu Böhm, *Rezeption* 123-177.

unlösbaren Zusammenhangs von Toraobservanz und göttlich-unterstützendem und belohnendem Handeln zur Vollkommenheit hin macht es für Philo überflüssig, auf der Literalsinnebene von Bund und Erwählung zu reden.<sup>96</sup> Diese beiden Begriffe, denen nach außen hin problematische Exklusivität und Willkürlichkeit anhafteten, passten als historisch verstandene Größen nicht in sein weisheitlich geprägtes theologisches Denksystem.

Die Ausbildung der so verstandenen – anthropologisch-universal gegründeten, prinzipiell für alle erreichbaren und nicht einfach durch Geburt vorgegebenen – Identität geschieht für Philo auf zwei Stufen: Auf einer Vorstufe, die dem Jugendalter bzw. der „Kindheit der Seele“ vorbehalten ist, wird Allgemeinbildung durch die enkyklischen Wissenschaften (Lesen, Schreiben, Literatur, Rhetorik, Geometrie etc.)<sup>97</sup> sowie auch durch eine erste, häusliche Unterweisung in den Schriften des Mose<sup>98</sup> erzielt. Auf der zweiten Stufe stand für die zu jungen Männern Gewordenen die Beschäftigung mit der Philosophie.<sup>99</sup> Die wahre Tugend konnte man nach Philos Auffassung allerdings nicht in Ephebie und Gymnasium, sondern nur von Mose lernen – und zwar das ganze Leben lang,<sup>100</sup> vornehmlich während der (öffentlichen!) Sabbatgottesdienste.<sup>101</sup>

Mit diesem Ansatz zeigt Philo einen Weg zur „wahren“ Identität auf,<sup>102</sup> der auch unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, sozialer Herkunft, unabhängig von Bürgerrechten, Zugang zum Gymnasium, von Geschlecht, Alter etc. beschritten werden konnte, jedoch nicht unabhängig von der Tora. Sie ist für Philo nicht nur das Rückgrat jüdischer Identität, sondern das Rückgrat menschlicher Identität schlechthin. Da bereits das Beherzigen der Tora auf der Literalsinnebene Tugend ermöglichte, war der Faktor Bildung für Philo dabei zwar nicht unerheblich, aber in gewisser Weise doch relativ, weil ohnehin nicht alle die tiefere Bedeutung der Moseschriften zu erfassen vermochten.

Auf der Literalsinnebene allein war das „Rückgrat“ allerdings ohne Bildung und den hermeneutischen Schlüssel der Erkenntnis auch verletzlich. Philo hatte in seinen Genesisauslegungen immer wieder gegen kritische Stimmen aus dem eigenen Volk zu kämpfen, die sich etwa über die Anthropomorphismen in den Moseschriften lustig machten und

---

<sup>96</sup> Auf der allegorischen Bedeutungsebene kann Philo allerdings durchaus von Gottes Bund mit der strebenden Seele sprechen: QuaestGen 3,51.

<sup>97</sup> Vgl. Congr 19.74.82. Dazu Böhm, Rezeption, 90f.

<sup>98</sup> Vgl. SpecLeg 3,29; SpecLeg 4,141.

<sup>99</sup> Vgl. Agr 9.18; Ebr 51; Congr 79; Abr 48; u.ö.

<sup>100</sup> Vgl. Som 1,10f.

<sup>101</sup> Vgl. LegGai 156; VitMos 2,216; u.ö.

<sup>102</sup> Philo nennt diese wahre menschliche Identität τελειότης τοῦ βίου (Abr 54).

Gefahr liefen, sich deshalb von der Tora zu entfernen.<sup>103</sup> Auch mit von außen geübter Schriftkritik setzt er sich auseinander.<sup>104</sup>

#### 4. Die Abrahamfamilie als Modellfall

##### 4.1. Bedeutung der Personen im philonischen Schriftverständnis

Philo von Alexandria hat drei große Auslegungsreihen zum Pentateuch hinterlassen: (1) den Allegorischen Kommentar, der auch im engeren Sinne als exegetischer Kommentar gelten kann, (2) die *Quaestiones in Genesim und Exodum*, die ebenfalls den Charakter eines Kommentars tragen, und schließlich (3) die *Expositio Legis*, die man nach strengen Kriterien besser nicht als „Kommentar“ bezeichnet, sondern als kommentierende und interpretierende Darstellung des Pentateuch.<sup>105</sup>

Abraham ist für Philo in jeder der drei Schriftenreihen auf der Literalsinnebene grundsätzlich einer der drei Ahnen des jüdischen Volkes, die durch ihre Weisheit und herausragende Tugend zu Freunden Gottes wurden und die Anfänge des Volkes geadelt haben.<sup>106</sup> Gleichzeitig verkörpert er auf der allegorischen Bedeutungsebene eine der drei durch göttliche Gnade in besonderer Weise der Seele verliehenen Fähigkeiten zur Vervollkommnung des Lebens bzw. zu idealer menschlicher Identität: das Streben nach dem Guten auf dem Weg der Belehrung/ ἐκ διδασκαλίας.<sup>107</sup> Abraham ist auf dieser zweiten, tieferen Bedeutungsebene das Lernen, weil er sich die Erkenntnis des Schöpfers und die Tugend auf dem Weg der Erforschung der sinnlich-wahrnehmbaren Welt durch den Gebrauch seines Verstandes erworben hat.<sup>108</sup> Alle Personen um Abraham herum tragen auf der allegorischen Bedeutungsebene entweder zur Förderung seines Strebens nach idealer menschlicher Identität bei – oder sie bedrohen seine Integrität bzw. stellen negative Kontrastpersonen dar. Zu diesen dezidiert negativen Kontrastpersonen gehören Lot und der König von Ägypten.<sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. Mut 60-62: hier wird der Spott über das „große“ Geschenk, das Gott Abram und Sara mit einem weiteren Buchstaben im Namen machte, hörbar; in QuaestGen 4,168 der Spott über den Verzicht auf das Erstgeburtsrecht für eine schlichte Suppe.

<sup>104</sup> Diese wird in Abr 178-181 im Hinblick auf Gen 22/LXX hörbar und veranlasst Philo zu einer umfangreichen Apologie.

<sup>105</sup> Zum besonderen Charakter dieser Schriftenreihe und ihrer formalen Einordnung Böhm, Rezeption 116-122.

<sup>106</sup> Vgl. Abr 48-51.

<sup>107</sup> Abr 52-54. Die anderen beiden Charaktere bzw. Typen der Seele werden durch Isaak (Begabung/ἐκ φύσεως) und Jakob (Übung/ἐξ ἀσκήσεως) verkörpert, wobei Isaak den mühelosesten und glücklichsten Weg darstellt und damit an der Spitze der Trias steht. Philo weist ebd. auch darauf hin, dass die drei Fähigkeiten in jedem Menschen von Gott her angelegt wurden und aufeinander bezogen sind; jeder der Väter steht jedoch für einen bestimmten Typus, den er in hervorragender Weise symbolisiert. Abraham steht daher im Grunde aber immer in Relation zu Isaak und Jakob und ist im philonischen Denksystem nicht einfach zu isolieren.

<sup>108</sup> Praem 41-43. Vgl. dazu Böhm, Rezeption 128.

<sup>109</sup> Vgl. Abr 103 und Abr 107. Auf der literalen Sinnebene zeichnet er sich durch Ungastlichkeit und Zügellosigkeit aus; auf der allegorischen Deutungsebene symbolisiert er den Typus, der das Körperlich-Vergängliche liebt.

Innerhalb der Familie selbst wird nach Haupt- und Nebenpersonen unterschieden. Die Hauptpersonen haben einen zivilrechtlich vornehmen Status (Abraham, Sara, Isaak) und sind durchweg positiv bestimmt. Die Nebenpersonen haben entweder einen inferioreren Sozialstatus (Hagar, Ismael) oder sie haben einen edlen Status, der aber mit einem schlechten Charakter (Lot) einhergeht. Sie gehören zum Haushalt dazu, haben aber Übergangs- oder Dienstcharakter oder bilden einfach die negative Kontrastfolie zu den positiven Protagonisten, an der man lernen kann, wie es nicht sein soll. Mit diesen Kontrast- und Nebenpersonen kann Philo auf beiden Sinnebenen die Auch-Realität neben dem Ideal abbilden. Sie zeigen, dass in der vorfindlichen Wirklichkeit mit Kompromissen gelebt werden muss und klare Grenzziehungen notwendig sind.

Eine wesentliche Rolle für die Bestimmung der Charaktere und die entsprechende Zuordnung einer Person spielt ihr Name. Aus der tieferen Bedeutung des Namens zieht Philo (bzw. die schon vor ihm liegende exegetische Tradition in Alexandria<sup>110</sup>) Rückschlüsse auf den Seelentypus. Eine Änderung des Namens bedeutet demzufolge auch immer gleich eine Änderung des Typus.

Für Abraham und die ihn umgebenden Personen ergibt sich folgende Übersicht:<sup>111</sup>

Ἄβραμ	bedeutet „hochstrebender Vater“/ πατήρ μετέωρος <sup>112</sup> <i>Symbol:</i> der Sterndeuter
Ἀβραάμ	bedeutet „auserwählter Vater des Tones“/ πατήρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς <sup>113</sup> <i>Symbol:</i> der Weise
Σάρα	bedeutet „meine Führung“/ ἀρχή μου <sup>114</sup> <i>Symbol:</i> artmäßige Tugend
Σάρρα	bedeutet „die Herrschende“/ ἄρχουσα <sup>115</sup> <i>Symbol:</i> gattungsmäßige Tugend
Λώτ	bedeutet „der Seelenteil, der zur Sinnlichkeit neigt“/ τὸ κλινόμενον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ αἰσθητόν <sup>116</sup> <i>Symbol:</i> unentschlossener, schwankender Charakter
Ἄγαρ	bedeutet „Ansiedlung“/ παροίκησης <sup>117</sup> <i>Symbol:</i> Enkyklios Paideia

<sup>110</sup> Vgl. Abr 82f.99.

<sup>111</sup> Vgl. dazu auch *Böhm*, Rezeption 74-78. Hier auch die genaue, im Einzelnen komplizierte etymologische Herleitung.

<sup>112</sup> Die Herleitung findet sich in Abr 82.

<sup>113</sup> Abr 82; Mut 66; QuaestGen 3,43.

<sup>114</sup> Cher 5; Congr 2, Mut 77; QuaestGen 3,53.

<sup>115</sup> Cher 7; Mut 77f; QuaestGen 3,53. Der chaldäische Name „Sara“ bedeutet ἄρχουσα und damit ἀρετή, denn nichts ist zum Herrschen geeigneter als die Tugend (Abr 99).

<sup>116</sup> Migr 13.

<sup>117</sup> Congr 20-23; Sacr 43; QuaestGen 3,19.

Ἰσμαήλ	bedeutet „Anhören Gottes“/ ἀκοή θεοῦ <sup>118</sup> <i>Symbol:</i> der Täuschungen erlegene Charakter
Ἰσαάκ	bedeutet „Lachen, Freude“ <sup>119</sup> <i>Symbol:</i> reine Seelenfreude, Glückseligkeit

Speziell Abraham und Sara verkörpern auf beiden Interpretationsebenen als Einzelpersonen und als Paar mit einem Haushalt nicht nur ein historisches Modell mit Vorbildfunktion, sondern bieten auch zeitlose Modelle für ideale menschliche Identität. Ähnlich verhielt es sich für Philo mit den Familien Isaaks und Jakobs.<sup>120</sup> Da die Traktate *De Isaaco* und *De Iacobo* jedoch nicht erhalten sind und die Grundkonstellationen nur ihrer Behandlung in den anderen Traktaten und Schriftenreihen erschlossen werden können, bietet sich die Abrahamfamilie als Modellfall auch wegen der guten Primärtextbasis an.

## 4.2. Die Abrahamfamilie in der *Expositio Legis (De Abrahamo)*

### 4.2.1. Folgenreiche Formalprinzipien

Eine wesentliche formale Besonderheit der *Expositio Legis* als Schriftenreihe zum Pentateuch besteht darin, dass Philo den biblischen Text hier kaum zitiert, sondern ganz überwiegend frei referiert und dabei auf beiden Bedeutungsebenen interpretiert.<sup>121</sup> Auffällig ist weiterhin, dass er aus dem biblischen Stoff für seine Darstellung Abrahams nur die Episoden auswählt, die die Tugend des Protagonisten hervorheben. Diese ordnet er dann nach einzelnen Tugendkategorien an.<sup>122</sup> Dementsprechend ist auch *De Abrahamo*, der zweite Traktat der ursprünglich aus 12 bzw. 14 Schriften bestehenden Reihe,<sup>123</sup> aufgebaut.

Philo führt in *De Abrahamo* vor, wie Abraham durch Beobachtung der Schöpfung zur Erkenntnis und Verehrung des Schöpfers gelangte, und wie der ihn dafür auch umgehend mit Tugend belohnte. Parallel zeigt Philo den tieferen, verborgenen Sinn der Schrift auf. Erzählungen, die nicht in das Bild eines tugendhaften Weisen mit einem ebensolchen Haus passen, werden von Philo entweder übergangen oder in der Paraphrase inhaltlich so reduziert, dass das Vorbild nicht beeinträchtigt wird. Übergangen wird z.B. Gen 20 mit der Schutzbehauptung Abrahams, Sara sei seine Schwester. Die Notlüge konnte als

<sup>118</sup> Fug 208, Mut 202; QuaestGen 3,32.

<sup>119</sup> All 3,218; Plant 169; Det 124.

<sup>120</sup> Vgl. Jos 1.

<sup>121</sup> Ausführlich zum Charakter dieser Schriftenreihe Böhm, Rezeption 116-122, zur Form von *De Abrahamo* a.a.O. 123-142.

<sup>122</sup> Insofern lässt sich *De Abrahamo* auch wie folgt gliedern: Abr 60-207: Belege für Abrahams εὐσέβεια und Gottes Belohnungen für ihn; Abr 208-261: Belege für Abrahams φιλανθρωπία und Gerechtigkeit gegenüber Menschen/δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους (Abr 208); Abr 262-276: Lob der heiligen Schrift über Abraham. Vgl. dazu Böhm, Rezeption 141-151.

<sup>123</sup> 14 Schriften sind es, wenn man De Vita Mosis 1+2 hinzunimmt.

Charakterschwäche ausgelegt werden.<sup>124</sup> Regelrecht problematisch war jedoch die Geschwisterehe. Vor dem römischen Recht galt sie als inzestuös.<sup>125</sup> Stark fragmentarisch wird sicher unter ähnlichen Erwägungen auch Gen 12,10-20 wiedergegeben.<sup>126</sup>

Die Abraham umgebenden Familienangehörigen werden nach den gleichen Prinzipien dargestellt:

- *Sara* erscheint im Resümee als allervortrefflichste Frau,<sup>127</sup> weil Philo in seiner Darstellung entweder auf alles verzichtet, was Zweifel an der Integrität der Ahnfrau wecken könnte,<sup>128</sup> oder eventuell belastende Sachverhalte so interpretiert, dass sie nun in positivem Licht erscheinen.<sup>129</sup>
- *Hagar* verschweigt Philo nicht, aber er stellt die ägyptische Sklavin des Haushalts in der *Expositio Legis* als so edel gesinnt dar, dass die Beziehung Abrahams zu ihr an Brisanz verliert: Sie ist „zwar in leiblicher Hinsicht eine Sklavin, doch von freier und edler Denkart ... ihrer Herkunft nach zwar eine Ägypterin, nach ihren Grundsätzen jedoch eine Hebräerin“<sup>130</sup>. Das „zwar ... jedoch /μὲν ... δέ“ verrät hier noch deutlich den Erklärungsbedarf, der wegen der Verbindung des edlen Urahns mit einer ägyptischen Sklavin für Philo bestand.<sup>131</sup>

Auf der Metaebene gesehen zeichnet sich Hagar durch Akkulturation und Assimilation aus, nicht aber die beiden Erzeltern. Ausgerechnet die Genesispassage, die Hagars Erkenntnis des einen Gottes nun sogar tatsächlich belegt (Gen 16,7-14), übergeht Philo jedoch. Über die Frage nach dem Warum kann man nur spekulieren. Der Anlass für ihre Flucht in die Wüste hätte wohl einen tiefen moralischen Schatten auf Sara geworfen, und dass Gott sich einer ägyptischen Sklavin offenbarte (und nicht Sara), schien offenbar nicht in die Darstellung zu passen,<sup>132</sup> denn eine vergleichbare Offenbarung war

---

<sup>124</sup> Vgl. QuaestGen 4,60. Dort werden entsprechende Zweifel an Abrahams Integrität von Philo kommentiert.

<sup>125</sup> Vgl. die Institutionen des Gaius 1,58-64 in Liselot Huchthausen, ed., Römisches Recht, Berlin u.a. 1983<sup>2</sup>, 21f.408.

<sup>126</sup> Vgl. Abr 89-98. Dazu siehe unten.

<sup>127</sup> Vgl. Abr 245-254.

<sup>128</sup> Dazu gehören vor allem Gen 16,5f (Saras harte Reaktion auf Hagars Stolz und Aufsässigkeit) und Gen 21,8-21 (die Vertreibung Hagars und Ismaels auf Saras Wunsch hin).

<sup>129</sup> Vgl. Abr 112f. Hier wird die Leugnung des Lachens von Gen 18,15 als Teil eines substantiellen geistigen Vergewisserungs- und Erkenntnisprozesses gedeutet.

<sup>130</sup> Abr 251: τὸ μὲν σῶμα δούλην, ἐλευθέραν δὲ καὶ εὐγενῆ τὴν διάνοιαν ... γένος μὲν Αἰγυπτίαν, τὴν δὲ προαίρεσιν Ἑβραίαν. Auch Hagars Aufsässigkeit von Gen 16,4 übergeht Philo in seiner Paraphrase.

<sup>131</sup> Vgl. dazu auch Niehoff, Identity 25f, die a.a.O. 25 auf VitMos 1,147 verweist, wo Philo die Kinder aus Verbindungen von Hebräern mit Ägypterinnen abwertend behandelt.

<sup>132</sup> Vgl. Niehoff, Identity 26, die hier jedoch nicht dezidiert auf exegetische Aspekte eingeht: „Philo did not emphasize the religious dimension of Hagar’s transformation. He did not even mention her insight into the special nature of the Jewish God, let alone any spiritual experience that might have accompanied it. This should, however not surprise us. Philo’s minimal description is entirely appropriate to Hagar’s menial status. As a slave she would have been predominantly concerned with the practical arrangements of the household.“

nur für Abraham vorgesehen. Hagar hätte mit der Aufnahme von Gen 16,7-14 theoretisch das dezidierte Modell für eine Proselytin abgeben können, praktisch war das jedoch unter den gegebenen Umständen in Philo Gegenwart offenbar nicht opportun. So ist es auch kein Zufall, dass Philo für das Modell einer Proselytin in der *Expositio Legis* Thamar heranzieht – eine frei geborene Tochter aus edlem Hause in Syro-Palästina,<sup>133</sup> die sich unter Gefahren vom Polytheismus abwendet hin zum einen Gott und Lenker des Kosmos.

- Auch im Hinblick auf *Ismael* selektiert Philo radikal: Da es sich bei ihm nach geltendem römischen Zivilrecht um einen illegitimen Sohn Abrahams handelte,<sup>134</sup> werden seine Zeugung und Geburt nur lapidar festgestellt<sup>135</sup> und alle weiteren Erzählungen über ihn beiseite gelassen. An der einzigen Stelle, an der er überhaupt in *De Abrahamo* Erwähnung findet, wird seine Bedeutung umgehend durch die Geburt eines legitimen Sohnes und Erben relativiert.<sup>136</sup>

Die Personen sind in der gesamten *Expositio Legis* stark typisiert (ὁ σοφός,<sup>137</sup> ἡ γαμετή,<sup>138</sup> γνήσιος/der rechtmäßige Sohn<sup>139</sup>, δουλὴ/θεραπεινὸς für Hagar<sup>140</sup> etc.), und sie werden kaum mit ihrem hebräischen Namen genannt. Das ist fast durchgängig der Fall.<sup>141</sup> Nur wenn es um die Wiedergabe eines LXX-Zitats,<sup>142</sup> die Erklärung des Typus aus dem Namen<sup>143</sup> oder um die Gottesbezeichnung<sup>144</sup> geht, werden die Namen der Hauptpersonen von Philo angegeben. Durch dieses stilistische Mittel wirken die Hauptpersonen – zumindest nach außen – insgesamt weniger als Fremde und stärker als gebildete und zivilisierte Mitbürger und passen so auch besser in das hellenistisch geprägte Alexandria des 1. Jh. n. Chr. Weil ihre Namen auch einen tieferen Sinn haben, gewinnen die Hauptpersonen zusätzlich noch an Bedeutung.

Anders verhält es sich mit den beiden (halb-)ägyptischen Nebenpersonen mit Sklavenstatus, Ismael und Hagar: sie bleiben in *De Abrahamo* anonym und scheinen nicht einmal einen

---

<sup>133</sup> Virt 221: Θάμαρ ἦν τῶν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας γύναιον; Virt 222: ἀλλ' αὐτὴ μὲν, εἰ ἀλλόφυλος. ἀλλ' οὖν γε ἐλευθέρη καὶ ἐξ ἐλευθέρων καὶ οὐκ ἀσήμων ἴσως. Zu Tamar als weibliches Pendant einer Konvertitin im Gegenüber zu Abraham auch Niehoff, Identity 29-31.

<sup>134</sup> Vgl. zum rechtlichen Hintergrund Niehoff, Identity 24f.

<sup>135</sup> Abr 254: γίνεται μὲν οὖν υἱὸς ἐκ τῆς θεραπεινίδος εὐθὺς τότε.

<sup>136</sup> Abr 254.

<sup>137</sup> Abr 77.80.84.109 u.ö. Ständige weitere Bezeichnungen sind u.a. ὁ ἀνὴρ (Abr 98.f1 14.208.260.275) und ὁ πατήρ (Abr 168.173.176.198).

<sup>138</sup> Abr 168.253. Sonst wird Sara als ἡ γυνὴ bezeichnet (Abr 93.98.108.112.245.255) oder als ἡ ἄνθρωπος (Abr 94.247).

<sup>139</sup> Abr 168.254.

<sup>140</sup> Abr 251.254.

<sup>141</sup> Abr 92 gehört zu den seltenen Ausnahmen.

<sup>142</sup> Abr 77 (Gen 12,7/LXX); Abr 132 (Gen 18,10).

<sup>143</sup> Abr 52.81f (Abraham); Abr 99.206 (Sara); Abr 52.201 (Isaak).

<sup>144</sup> Abr 51 (Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs).

eigenen Namen zu haben bzw. dieser ist in *De Abrahamo* wie überhaupt in der gesamten *Expositio Legis* (!) gänzlich unwichtig. Damit verlieren sie als sozial unterprivilegierte Personen im Haushalt noch einmal zusätzlich an Bedeutung und werden klar auf eine historische Nebenrolle in der Geschichte der Ahnen reduziert.<sup>145</sup> Sie begegnen überhaupt nur auf der literalen Interpretationsebene, nicht aber auf der allegorischen Sinnenebene: auf dem Weg der Seele zur Erkenntnis des Schöpfers und zur allein angemessenen Gottesverehrung, auf dem Weg zu wahrer menschlicher Identität haben Hagar und Ismael nichts verloren und in der *Expositio Legis* grundsätzlich keine Funktion. Bedeutung für den Weg der Seele zu wahrer, menschlicher Identität besaßen sie – zumindest hier – nicht.<sup>146</sup>

Philo geht mit den durch den Pentateuch vorgegebenen Konstellationen in der Abrahamfamilie offenbar sehr bewusst so um, dass die Identität der Ahnen über den Verdacht ägyptischer Beeinflussungen völlig erhaben erscheint. Zwar waren Sozialkontakte zwischen den Ahnen und der ägyptischen Bevölkerung ebenso unvermeidbar wie im Alexandria der Gegenwart Philos, Status und soziale Rangordnung waren jedoch durch die Konstellation der Abrahamfamilie als Modell mit normativem Anspruch klar vorgegeben. Auch für Hagar und Ismael dürfte die universal verstandene, ideale menschliche Identität prinzipiell zwar ein Angebot und eine Möglichkeit gewesen sein, ihren inferioren Sozialstatus hätten beide jedoch behalten. Da diese Konstellation in Aporien führen musste, ist es in gewisser Weise konsequent, dass Philo diese beiden Personen hier marginalisiert.

#### 4.2.2. Abraham

Unter diesen Prämissen führt der Urahn auf beiden Interpretationsebenen in *De Abrahamo* modellhaft vor, wie wahre Identität historisch verwirklicht worden ist und noch immer verwirklicht werden kann.<sup>147</sup> Abraham bleibt dabei ein historisch einmaliges<sup>148</sup> und überaus tugendhaftes, aber zumindest im Hinblick auf die monotheistische Gottesverehrung auch von allen grundsätzlich erreichbares Ideal.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Über Gen 16,15 (die Namensgebung Isaels durch Abraham und seine damit verbundene Anerkennung als Sohn) geht Philo in seiner Paraphrase hinweg.

<sup>146</sup> Ganz anders verhält sich das in den anderen beiden Schriftenreihen zum Pentateuch. Hier setzt sich Philo ausführlich mit der allegorischen Bedeutung von Hagar und Ismael auseinander. Der formal ganz anders angelegte Allegorische Kommentar ebenso wie die *Quaestiones* besaßen aber auch einen anderen intendierten Adressatenkreis als die *Expositio Legis*. Vgl. dazu Böhm, Rezeption 238-419.

<sup>147</sup> Vgl. dazu ausführlicher Böhm, Rezeption 151-164. Im vorliegenden Beitrag kann hingegen nur auf einige für die Frage der Identität besonders wichtige Aspekte in Philos Abrahamdarstellung eingegangen werden.

<sup>148</sup> Vgl. Abr 275f.

<sup>149</sup> Abr 130.

Für Philo sind die chaldäisch-pagane Herkunft Abrahams und seine als Weg vorgestellte Distanzierung von dieser Herkunft besonders bedeutsam.<sup>150</sup> An seinem Beispiel zeichnet er das Werden eines Gottesfürchtigen und Proselyten nach und verschweigt auch nicht die Ansprüche, die mit einem solchen Weg verbunden waren und noch immer sind: In seinem Gehorsam gegenüber einem göttlichen Wort löste sich Abram (!) von allen seinen bisherigen Sozialbindungen wie auch von dem (mit ihnen verbundenen) irrigen Weltbild ohne jeden Kompromiss.<sup>151</sup> Erst nach dieser radikalen Distanzierung vom bisherigen Kontext und seinen bisherigen Überzeugungen erkennt er Schritt um Schritt durch den Gebrauch seiner Vernunft und die Beobachtung der geschaffenen Welt deren Urheber: den Schöpfer.

Die Lösung aus der bisherigen sozialen, kulturellen und religiösen Verhaftung eines Heiden ist für Philo die grundlegende Voraussetzung auf seinem Weg zur Erlangung der wahren menschlichen Identität. Das Ziel dieses Weges liegt in der – unverfügbar sich von Gott her ereignenden – Gottesoffenbarung.<sup>152</sup> Sie bewirkt die eigentliche Gotteserkenntnis, und diese verändert die bisherige Identität des Menschen Ἀβραμ so grundlegend, dass sie sich in einem neuen Namen ausdrückt: Ἀβραάμ.<sup>153</sup> Nun ist Abraham auch in der Lage, Menschenfreundlichkeit, Gerechtigkeit, Sanftmut, Friedensliebe sowie Besitz- und Machtverzicht zu praktizieren.

Mit der Chronologie der Abrahamerzählungen kommen Abraham und Sara im Anschluss an die Namensänderung durch eine Hungersnot nach Ägypten.<sup>154</sup> Als schutzlose Fremde erleben sie dort Ungastlichkeit und Bedrohung ihrer moralischen und physischen Integrität, werden jedoch durch Gottes Eingreifen bewahrt. Mit dieser Episode kann sich Philo Fragen des Ansehens und Überlebens der Verehrer des einen Schöpfergottes im fremden Ägypten zuwenden und an den beiden berühmten Vorfahren den Schriftbeweis dafür führen, dass sich Gott demonstrativ auf die Seite der bedrohten Fremden gestellt und für die Durchsetzung des Gastrechts unter den Ägyptern gesorgt hat. Indirekt wird auch deutlich, dass Gott die Frauen

---

<sup>150</sup> Abr 62-88.

<sup>151</sup> Abr 67: οὐδενὸς οὖν φροντίσας, οὐ φυλετῶν, οὐ δημοτῶν, οὐ συμφοιτητῶν, οὐχ ἑταίρων, οὐ τῶν ἀφ' αἵματος ὅσοι πρὸς πατρὸς ἢ μητρὸς ἦσαν, οὐ πατρίδος, οὐκ ἀρχαίων ἐθῶν, οὐ συντροφίας, οὐ συνδιαιτήσεως, ὧν ἕκαστον ἀγωγόν τε καὶ δυσἀπόσπαστον ὄλκον ἔχον δύναμιν, ἐλευθέrais καὶ ἀφέτοις ὀρμαῖς ἢ τάχιστα μετανίσταται, τὸ μὲν πρῶτον ἀπὸ τῆς Χαλδαίων γῆς, εὐδαίμονος χώρας καὶ κατ' ἐκεῖνον ἀκμαζούσης τὸν χρόνον, εἰς τὴν Χαρραίων γῆν, ἔπειτα οὐ μακρὰν ὕστερον καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς ἕτερον τόπον, περὶ οὗ λέξομεν ἐκεῖνο πρότερον εἰπόντες./ Er kümmerte sich also um niemand, weder um Stammes- noch um Volksmitglieder, nicht um Mitschüler, nicht um Gefährten, nicht um alle die, die vom Blut her waren väterlicherseits oder mütterlicherseits, nicht um Vaterland, nicht um altehrwürdige Bräuche, nicht um Verkehr und Zusammenleben, (Dinge,) von denen jedes verlockend ist und etwas, von dem man sich schwer losreißen kann, weil es Anziehungskraft hat; er ging aus freiem und losgelassenem Eifer so schnell als möglich fort.

<sup>152</sup> Abr 80.

<sup>153</sup> Abr 81-83.

<sup>154</sup> Abr 90-98. Philo paraphrasiert hier allerdings nur Gen 12,10.14f.17/LXX. Die Passage über die Ausweisung und Abschiebung des Paares (Gen 12,19f/LXX) übergibt er – und das sicher aus guten Gründen.

unter seinen VerehrerInnen von Beginn an vor einer Liaison mit Ägyptern (selbst mit den Vornehmsten unter ihnen) bewahrt hat.

Die anschließenden Auslegungen (Abr 107-262) zeigen Abraham auf der Literalsinnebene als einen tugendhaften, aber auch reichen und mächtigen Mann. Wo er freiwilligen Verzicht auf Besitz und Macht übt und damit Versöhnung und Frieden stiftet,<sup>155</sup> hat das keine Auswirkungen auf seinen komfortablen Lebensstandard. Er ist ein ἀστεῖος, ein gebildeter Städter,<sup>156</sup> und ein μέτοικος, ein sesshafter und privilegierter Bürger.<sup>157</sup> Dabei ist er allerdings vermögender als die reiche autochthone Bevölkerung<sup>158</sup> und überhaupt vermögender, als es Metoiken gewöhnlich sind, und in diesem Status jemand, der von seiner Umwelt, die ihn aufgenommen hatte, nicht kritisiert, sondern gerühmt wurde.<sup>159</sup> Abraham ist hier offenbar das genaue Gegenbild seiner Nachfahren in der jüdisch-alexandrinischen Oberschicht. Er kann sich die Befolgung des göttlichen Wortes und das Leben der ungeschriebenen Gesetze leisten wie sich seine Nachfahren (und zu ihnen gehört auch Philo) offenbar das Befolgen der geschriebenen Gesetze leisten konnten, ohne Einbußen an materiellen Lebensgrundlagen und politischen Einflussmöglichkeiten hinnehmen zu müssen. Insofern ist Abraham aber auch in der philonischen Schriftauslegung auf der konkret-historischen Ebene ein Ahne, der die Identität des mit hohem Sozialstatus ausgestatteten Teils seiner Nachfahren stabilisieren half und gleichzeitig eine Werbewirkung für das Erlangen wahrer menschlicher Identität nach außen hin entfalten konnte.

#### 4.2.3. Sara

Auf der Literalsinnebene wird Sara von Philo ausschließlich in ihrer Rolle als tugendhafte, körperlich wie auch seelisch schöne und integre Ehefrau Abrahams und Ahnfrau des jüdischen Volkes verstanden.<sup>160</sup> Auf der allegorischen Ebene hingegen verkörpert sie die Tugend, mit der jede strebende Seele eine geistige Ehe eingehen muss, um Vollkommenheit zu erlangen.<sup>161</sup>

Alle Entbehrungen, die Abraham auf seinem Weg leiden musste, hat Sara geteilt, auch das Verlassen aller bisherigen Sozialbindungen.<sup>162</sup> In der Darstellung von Gen 12,10-20 ist Gott

---

<sup>155</sup> Vgl. Abr 208-224 zu Gen 13,1-12/LXX.

<sup>156</sup> Abr 85.90.214.

<sup>157</sup> Abr 231: ξένος ὄν και μέτοικος.

<sup>158</sup> Abr 252: ἔστι μὲν ὑμῖν οὐσία πολλή και ἄφθονος πλοῦτος, οὐχ' ὡς μετοίκους - ἤδη γὰρ τῶν αὐτοχθόνων τοὺς ἐν εὐτυχίας λαμπραῖς ὑπερβάλλομεν.

<sup>159</sup> Abr 209: πλουσιώτερος γεγονὸς ἢ κατὰ μέτοικον ὑπ' οὐδενὸς ἐμέμφθη τῶν ὑποδεξαμένων, ἀλλ' ὑπὸ πάντων τῶν εἰς πείραν ἐλθόντων ἐπαινούμενος διετέλεσεν.

<sup>160</sup> Abr 93. Ihr Status als γαμετή wird mehrfach betont: Abr 168.253.

<sup>161</sup> Vgl. dazu und zum Problem, das Philo mit seinen patriarchalen Grundüberzeugungen mit der Weiblichkeit der Tugend hat, ausführlich Böhm, Rezeption 164-168.

<sup>162</sup> Abr 245.

selbst es, der als Belohnung für das Gottvertrauen Abrahams für die physische Integrität der bedrohten Ahnfrau sorgt und die Ägypter bestraft.<sup>163</sup> Ein einziges Mal lässt Philo sie in *De Abrahamo* auf der Literalsinnebene selbst sprechen und eine lange Rede halten: In Abr 248-252 setzt sie alles daran, die Notlösung, die Hagar für Abraham zum Zweck der Kindeszeugung bedeutet, nicht ambivalent erscheinen zu lassen.

Anders als Abraham fungiert Sara jedoch bei Philo nicht als Modell für eine Proselytin, denn sie wusste bereits „von den Windeln an“/ἐξ ἑτι παργάνων<sup>164</sup>, dass alle Dinge bei Gott möglich sind. Obwohl die (von Philo hier auch nicht aufgenommene) Septuagintavorlage in Gen 11,27f und Gen 20,12 das nicht unbedingt nahelegt, ist Sara für Philo eine genuine Jüdin. Möglicherweise steht hier das römische Zivilrecht im Hintergrund der Darstellung, nach dem die ethnische Herkunft der Mutter für den Sozialstatus und damit auch die Besteuerung der legitimen Nachkommen ausschlaggebend war.<sup>165</sup> Aber auch als genuine Jüdin musste Sara erst zu ihrer wahren Identität finden bzw. wird durch Gottes Ermahnung auf ihr Lachen hin insofern dahin geführt, dass sie nun auch den Wirklichkeitsbezug der als Kind erworbenen Lehren erkennt.<sup>166</sup> Insofern zeigt Sara exemplarisch, dass jüdische Abstammung allein die wahre Identität noch nicht gewährleistet und ein Mensch mit jüdischer Herkunft auf den Prozess des Erkennens genauso angewiesen ist wie ein Mensch paganer Herkunft.

#### *4.3. Zum intendierten Adressatenkreis der Expositio Legis oder: Der weite Weg zur idealen menschlichen Identität*

Die formalen Besonderheiten der *Expositio Legis* sind auffällig und lassen sich am besten mit den intendierten Adressaten<sup>167</sup> erklären, die wenig oder gar keine Kenntnisse der Moseschriften und den in den Abrahamerzählungen agierenden Personen besaßen.<sup>168</sup> Dazu können am Judentum interessierte, philosophisch gebildete Heiden<sup>169</sup> ebenso gehört haben wie Juden, die von den väterlichen Gesetzen durch starke Akkulturation und Assimilation keine Ahnung (mehr) hatten. Solchen Menschen möchte Philo an den Ur- und Vorbildern Abraham und Sara

---

<sup>163</sup> Abr 96f.

<sup>164</sup> Abr 112.

<sup>165</sup> Vgl. Niehoff, Identity 22f.

<sup>166</sup> Vgl. Abr 112f.

<sup>167</sup> M.E. ist die *Expositio* tatsächlich eher an Männer gerichtet. Das Beispiel Saras in *De Abrahamo* ist zur Identifikation für interessierte Frauen kaum geeignet – sie führt im Grunde nur vor, wie vortrefflich die Ahnfrau war und welche Art Gattin zu einem wie Abraham strebenden Mann passt. In SpecLeg 2,53-55 wird ihr Lachen noch einmal aufgenommen und für das Thema „Freude“ verwertet – dieser Freudenzustand dann aber ausdrücklich auf Männer bezogen. Dazu Böhm, Rezeption 176.182.

<sup>168</sup> Vgl. dazu ausführlicher Böhm, Rezeption 168-176.

<sup>169</sup> Zu den intendierten Adressaten dürften wegen der speziellen Darstellung von Hagar und Ismael jedoch keine Ägypter gehört haben.

nicht nur die von Anfang an bestehende Tugendhaftigkeit des jüdischen Volkes vorführen, sondern auch Interesse an der Erlangung wahrer menschlicher Identität wecken: *jeder* kann sich bei entsprechenden Bemühungen prinzipiell in den Stammbaum Abrahams integrieren. Dabei verschweigt Philo allerdings auch die unbequemen sozialen Konsequenzen und den exklusiven Anspruch der monotheistischen Gottesverehrung nicht. In dem vom Erzelternpaar praktizierten Gottesgehorsam und der daraus entstehenden „Tugendhaftigkeit“ liegt für Philo das wesentliche Identitätsmerkmal seines Volkes überhaupt<sup>170</sup> – und sie ist für ihn auch Idealziel eines jeden Menschen. Der Weg dorthin führt zwar an der Observanz der Spezialgesetze, zu denen auch Beschneidung und Sabbat gehören, nicht vorbei, Philo thematisiert diese in *De Abrahamo* jedoch (noch) nicht.<sup>171</sup>

Auffällig ist der Umgang mit Hagar und Ismael. Er ist aus der besonderen gesellschaftlichen Situation Alexandrias zu erklären. Philo verortet alle Personen des Abrahamhaushalts auf der Literalsinnebene anachronistisch in einem städtischen Milieu, das spiegelbildlich für die Situation von Angehörigen der gebildeten jüdischen Oberschicht stehen dürfte. Dabei legt er großen Wert auf die bestehenden sozialen Unterschiede zwischen jüdischen Metoiken und (in diesem konkreten Fall) ägyptischen Sklavinnen. Die ägyptische Sklavin passt sich an den jüdischen Haushalt an und profitiert von dessen positiver Aura, während umgekehrt von keinerlei Beeinflussungen zu berichten ist.

In *De Abrahamo* präsentiert Philo seinen Adressaten die Abrahamüberlieferung in gehobenem, an philosophischer Sprache geschultem Griechisch und in formaler Anlehnung an bekannte literarische Vorbilder.<sup>172</sup> Den Septuagintatext selbst zitiert er nur sporadisch und in kürzester Form:<sup>173</sup> Philo wollte dem biblischen Text und der in ihm verborgenen göttlichen Weisheit keine Leser zumuten, die ihm wegen fehlender Grundlagen und Erkenntnisse – noch – nicht gerecht werden konnten.<sup>174</sup> Dazu war der Text des Pentateuchs dem Exegeten zu heilig. Mit der *Expositio Legis* versuchte Philo m.E., diese bisher fehlenden oder mangelhaften Grundlagen zu legen, um nach und nach zu einem angemessenen Schriftverständnis hinzuführen, ohne das wahre Identität für ihn nicht zu erlangen war. Der Weg dorthin führte Schritt für Schritt durch alle Traktate der gesamten *Expositio Legis* hindurch. Sie ist so etwas wie ein Basiskurs oder „Tora für Anfänger“, während die *Quaestiones* und der Allegorische Kommentar als Aufbaukurs für bereits Geübte angesehen werden können.

---

<sup>170</sup> Vgl. Böhm, Rezeption 173.

<sup>171</sup> Den Sabbat erwähnt er in Abr 28 einmal, die Beschneidung wird erst in *De Specialibus Legibus* zum Thema.

<sup>172</sup> Dazu gehört der rhetorische Panegyrikus. Vgl. dazu Böhm, Rezeption 124.134-136.140f.

<sup>173</sup> In *De Abrahamo* finden sich nur insgesamt acht kleinere Textzitate aus der LXX: vgl. a.a.O. 139 Anm. 93.

<sup>174</sup> Vgl. Abr 89.

So muss man in der *Expositio* m.E. mit intendierten Adressaten rechnen, die ihrem Judentum weitgehend entfremdet waren und mit solchen, die sich im Sympathisantenfeld der Synagoge bewegten. Beiden Gruppen konnte Philo mit der *Expositio* ein Angebot vorlegen, der jüdischen Religion und wahren Identität sozusagen wieder oder überhaupt auf die Spur zu kommen – selbst wenn offen bleibt, ob sie jemals tatsächlich von irgendjemandem in diesem Sinne genutzt worden ist. Zeitlich handelt es sich bei der *Expositio* m.E. eher um ein Spätwerk, ohne dass sich die Entstehungszeit genau angeben ließe: Anfang der dreißiger Jahre, möglicherweise aber auch erst Anfang der vierziger Jahre des 1. Jh. n. Chr.

Philos Versuch, anhand von Abraham und Sara die Ursprünge des jüdischen Volkes positiv darzustellen und gleichzeitig an ihnen den Weg zur universal verstandenen, wahren menschlichen Identität aufzuzeigen, kann insgesamt als ein Modellversuch verstanden werden, das für die wahre Identität konstitutive „Rückgrat“ Tora vor Ort nach innen und außen hin als unbedingt verlässlich-stabil aufzuweisen und als Garantie für die einzig richtige Haltung.