

# Abraham und die Erzväter bei Philo

## Überlegungen zur Exegese und Hermeneutik im frühen Judentum

von

MARTINA BÖHM

Der vorliegende Aufsatz mit grundsätzlichen Überlegungen zur Verwendung von philonischen Texten bei der Auslegung des Neuen Testaments basiert auf meiner Habilitationsschrift mit dem Titel „Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria“<sup>1</sup>. Daraus lässt sich ersehen, dass es hier nicht nur um Abraham, sondern um die Väterexegese insgesamt geht. Worum es noch geht, kann ein bisher für eine Veröffentlichung angedachter Untertitel anzeigen, der lauten soll: „Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum“.

### I. Abraham bei Philo

Ausgangspunkt für die Untersuchung ist vor einigen Jahren die Rezeption der Abrahamgestalt bei Paulus gewesen.<sup>2</sup> So ist das Projekt unter dem Arbeitstitel „Abraham bei Paulus“ gestartet. Um die paulinischen Texte in ihren Besonderheiten verstehen zu können, habe ich mir bald nicht nur die übrigen Abrahampassagen des Neuen Testaments angesehen,<sup>3</sup> sondern das Augenmerk auch auf die außerbiblischen literarischen Zeugnisse des frühen

---

<sup>1</sup> M. BÖHM, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria*. Die Arbeit wurde im Dezember 2003 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommen. Die Publikation ist bei De Gruyter für 2004 in den BZNW geplant. Die im Folgenden gegebenen Verweise beziehen sich noch auf die Habilitationsschrift.

<sup>2</sup> Vgl. Gal 3,6–18; 4,21–31; Röm 4,1ff; 9,3–13; 11,1; 2Kor 11,22. Vgl. auch Röm 15,8.

<sup>3</sup> Vgl. Mk 12,26; Mt 1,1f; 3,9; 8,11; Lk 1,55.73; 13,16; 16,24ff; 20,37; Joh 8,31–59; Apg 3,13.25; 7,2–8.32; Jak 2,20–24; Hebr 6,13–17; 7,1ff; 11,8–19; 1Petr 3,6.

Judentums gerichtet.<sup>4</sup> An dieser Stelle hätte ich gern und wohl auch selbstverständlich auf das *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* zurückgegriffen, wenn es ein solches bereits gegeben hätte. Rückblickend frage ich mich jedoch, was ich im speziellen Fall Abrahams bei Paulus von den Bänden zum Galater- und Römerbrief eigentlich erwartet und was mir wirklich weitergeholfen hätte. Soweit ich sehen und vermuten kann, wäre ich bei Gal 3 und Röm 4 wohl mit einem breiten Spektrum relevanter Abrahamtexte aus der jüdisch-hellenistischen Literatur vertraut gemacht worden. Gefunden hätte ich darunter sicher auch viele Texte aus dem exegetischen Teil des *Corpus Philonicum*, denn in diesem Werk ist ja bekanntlich nicht nur so viel Schriftauslegung wie nirgends sonst im jüdisch-literarischen Erbe der Antike erhalten, sondern auch so viel Abrahamrezeption und -interpretation wie nirgends sonst.<sup>5</sup> Und ich nehme einmal an, dass ich bei Gal 3 und Röm 4 vor allem auf *die* Texte Philos verwiesen worden wäre, die der Interpretation von Gen 15,6/LXX und damit also dem Glauben Abrahams gewidmet sind,<sup>6</sup> und im Weiteren wohl auch auf die Texte, die sich mit Gottes Verheißungen an den Patriarchen beschäftigen.<sup>7</sup>

Wenn ich mich heute nach Abschluss der bald nur noch Philo gewidmeten Arbeit frage, inwiefern er zur Interpretation der paulinischen Abrahamtexte Hilfestellung anbieten kann, bin ich eher skeptisch und würde sagen: Nicht Philos Abrahamrezeption an sich kann das Verständnis neutestamentlicher Texte erleichtern, sondern der Vergleich seiner konkreten Voraussetzungen, Methoden und Ziele bei der Schriftrezeption mit den konkreten Voraussetzungen, Methoden und Zielen, die sich beim paulinischen Schriftgebrauch zumindest ansatzweise rekonstruieren lassen. Ich würde inzwischen sogar

<sup>4</sup> Vgl. u.a. 1Makk 2,52; 12,21; 2Makk 1,2; AddDan 35; Sir 44,19–22; AddEst 4,8; 5,29; Tob 4,12; Jdt 5,6–9; 8,25f; 3Makk 6,3; 4Makk 6,17.22; 7,19; 9,21; 14,20; 15,28; 16,20.25; 17,6; 18,11; PsSal 9,9; 18,3; Jub 11–23; LibAnt 6,3–8,3; 18,5; 32,1–4; VitProph 3,3f; 4Esr 3,13–15; 6,8; 2Bar 4,5; 21,24; 57,1–2; 4Bar 4,10; Josephus, Ant I 154ff; TestLev 6,9; TestJud 17,5; TestAss 7,7; TestBenj 1,2; 10,4–6; TestAbr 1ff; ApkAbr 1ff; 1Hen 93,5; ArtapHist 1.2 (= Euseb, praep.Ev. IX 18,1; 23,1); PseudHekatHist II Frg. 1 (= Josephus, Ant I 154–168); EzTrag 104–106; PsEupolHist I (= Euseb, praep.Ev. IX 17,3–8). Die Belegstellen sind exemplarisch und erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Zu den philonischen Texten vgl. Anm. 5.

<sup>5</sup> Vgl. u.a. Abr 60–276; Virt 207.211–219; Praem 27–30.57f.61; VitMos I 7.76; LegAll II 59; III 24.27.83–85; Cher 4–10.18.31.40; Sacr 5.43.59; Det 59f.124; Post 17f.27.62.75; Ebr 24; Sobr 17f.56; Conf 79; Migr 1–225; Her 1–316; Congr 1–180; Fug 200; Mut 1–270; Somn I 47.52.64–67.70.160ff.214; Somn II 226f.244.255; QuaestGen III 1–IV.153.

<sup>6</sup> Vgl. Abr 262–270; Virt 212–217; Praem 27–30; Migr 43f; Her 90–95. Vgl. auch QuaestGen III 58; IV 17.

<sup>7</sup> Vgl. vor allem Migr 1–126 (zu Gen 12,1–3/LXX); Her 66–89 (zu Gen 15,4f/LXX); Mut 131–174 (zu Gen 17,16/LXX); QuaestGen III 42 (zu Gen 17,3f/LXX); QuaestGen III 54 (zu Gen 17,16/LXX).

soweit gehen zu sagen: Ein isolierter und pur als Quellenauszug präsentierter philonischer Abraham ist aus sich allein heraus eigentlich kaum zu erklären, und er kann den paulinischen Abraham per se auch nicht besser verstehen helfen – auch nicht den Abraham bei Jakobus oder den Abraham beim Verfasser des Hebräerbriefes. Erst, wenn deutlich ist, aufgrund welchen Schriftverständnisses und soziokulturellen Hintergrundes und mit welchen Intentionen Abrahams Gestalt und Leben von einem Verfasser interpretiert werden, entscheidet sich, was Philos Abraham für das bessere Verständnis eines seiner neutestamentlichen Namensvettern beitragen kann.

Die spannende Frage an das CJHNT-Projekt ist dabei allerdings: Wie lässt sich das Warum, Wie und Wozu der jeweiligen Abrahamdeutung und Schriftrezeption angemessen in die Quellendarbietung einbeziehen und wie kann so etwas in einem Handbuch überhaupt übersichtlich und mit Rücksicht auf den beschränkten Platz sinnvoll dargestellt werden? Das besondere Problem bei Philo sehe ich darin, dass erst die *ganze* Fülle der für ihn relevanten und auch bekannten Faktoren bei der Schriftinterpretation diese Schriftinterpretation verständlich werden lässt. Erst diese Fülle offenbart auch, dass bestimmte Faktoren so spezifisch philonisch und alexandrinisch geprägt sind, dass sie gar nicht ohne Weiteres auf andere regionale Kontexte und soziale Milieus übertragbar sind. Dieser Tatbestand muss im Hinblick auf den Wert philonischer Schriftdeutung für das bessere Verständnis neutestamentlicher Texte dann doch zur Zurückhaltung mahnen. Ich habe im Zuge der Untersuchung der Vätererzählungen im *Corpus Philonicum* lernen müssen, dass Schriftgebrauch und Schriftfunktionalisierung eben nicht nur allgemein in einem weiteren geistigen Horizont verankert, sondern zugleich an einen regional sehr begrenzten hermeneutischen Kontext rückgebunden sein können.<sup>8</sup> Dieser Kontext ist in Philos Fall mit der jüdisch-hellenistischen Welt des 1. Jh. n. Chr. und ihren besonderen politisch-ökonomischen Bedingungen doch nur in einem sehr generellen Rahmen erfasst. Seine Voraussetzungen sind im Einzelnen viel spezieller – und lassen sich sachlich noch am ehesten in den Kontext der ägyptischen Diaspora als hermeneutischen Gesamtrahmen ein-

---

<sup>8</sup> Vgl. BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 33–87. Schon allein die Tatsache, dass es in Alexandria zur Zeit Philos vier große Bevölkerungsgruppen (Römer, Griechen, Juden, Ägypter) mit einem jeweils eigenen und partiell im Hinblick auf das alexandrinische und römische Bürgerrecht auch sich überlappenden rechtlichen Status gegeben hat, die in einem sehr spannungsvollen Verhältnis mit- und nebeneinander gelebt haben, stellt eine regionale Besonderheit dar, die nicht ohne Einfluss auf Philos Interpretationen der Hagarerzählung und seine Auslegung von Gen 12,10ff geblieben sind. In Kleinasien und Griechenland hat es demgegenüber keine von den anderen Ethnien als inferior betrachtete ägyptische Majorität gegeben, die auf die Abraham-Hagar-Ismael-Rezeption hätte einwirken können. Insofern bestanden in den paulinischen Gemeinden in dieser Hinsicht beispielsweise aber auch andere regionale Voraussetzungen für die Auslegung von Gen 16 und 21.

ordnen. Bei genauerem Hinsehen erweist sich der frühjüdisch-hellenistische Horizont bei Philo indessen sogar als ein Geflecht spezifisch ausgeprägter Komponenten,<sup>9</sup> die es in diesem Erscheinungsbild so vermutlich überhaupt nur im Alexandria des ersten Drittels des 1. Jh. n.Chr. in der dortigen jüdischen Oberschicht gegeben hat.

Im Beispiel gesprochen vereint die philonisch gedeuteten Väter und Mütter Israels zwar alle das Streben nach hellenistischen Tugendidealen, in der *Expositio Legis* wie auch in den anderen beiden Kommentarreihen stellen sie zugleich jedoch auch sehr genaue Entsprechungen ihrer wohlhabenden und hochgebildeten alexandrinischen Enkel dar. Sie leben in einer Polis<sup>10</sup> und sind rechtlich privilegierte, friedliebende Metoiken bzw. Katoiken.<sup>11</sup> Sie erfahren Ägypten als eine ihre Integrität gefährdende Fremde, erleben göttliche Hilfe bei der Durchsetzung ihres Gastrechts und können so die

<sup>9</sup> Wenn man das analytische Instrumentarium John M.G. Barclays für die Erfassung der Hellenisierung der jüdischen Bevölkerung eines regionalen Kontextes auch auf die Erfassung wesentlicher Komponenten eines entsprechenden Schriftinterpretationskontextes übertragen darf, dann ergeben sich ohne Anspruch auf Vollständigkeit sieben grundlegende Komponenten einer kulturellen Matrix: die politische, gesellschaftliche und linguistische Komponente, weiterhin die Komponenten im Hinblick auf Erziehung und Bildung, die Ideologie, Religion und auf materiale Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Vgl. J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Edinburgh 1996, 89f. Begreift man jede einzelne Komponente als relevanten Faktor für Schriftinterpretationsprozesse und achtet auch auf ihre Bedeutung in Vergangenheit und Gegenwart einer Schriftinterpretationsgemeinschaft, ergibt sich ein komplexer, so nur in Alexandria selbst konstituierter hermeneutischer Gesamtkontext. Zu ihm gehörten etwa innerhalb der religiösen Komponente eine besondere, nur von Philo verwendete Textgrundlage der Septuaginta, ein auf den Pentateuch konzentrierter Umfang von Schriftautorität sowie von bestimmten Gruppen bevorzugte und abgelehnte exegetische Methoden, etc. Unter geopolitischem Aspekt ergab sich z.B. für die alexandrinisch-jüdische Oberschicht seit 24/23 v.Chr. durch die Einführung der römischen *Laographia* und der damit verbundenen Gleichsetzung mit der ägyptischen Bevölkerung eine besondere und sozial de facto unangemessene rechtliche Situation. Sie hatte verstärkte Abgrenzungsbestrebungen jüdischerseits gegenüber der ägyptischen Bevölkerung zur Folge. Für Philo ist es geradezu bezeichnend, dass er das Land Ägypten, den König von Ägypten oder ägyptische Männer sowohl in der Außerdarstellung wie für die jüdische Binnenperspektive konsequent auf der allegorischen Interpretationsebene als Symbole des lasterliebenden Körpers, der Affekte, der unvernünftigen Leidenschaften und der Scheinweisheit deutet: vgl. *LegAll* II 59.84.103; III 38.81.212; *Sacr* 48.51.62.130; *Det* 38f.46.93–95; *Post* 62.155f; *Agr* 64.88f; *Ebr* 111 u.ö. Vgl. dazu auch BÖHM, *Rezeption* (s. Anm. 1), 28–30.40ff. Solche besonderen Voraussetzungen und Intentionen sind m.E. nicht verallgemeinerbar.

<sup>10</sup> Vgl. *Abr* 169. Auch die Bezeichnung Abrahams als ἀστειός in *Abr* 225 kennzeichnet ihn als einen gebildeten Städter. Vgl. Art. ἀστειός in H.G. LIDDELL/R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, 260. Auch Thamar stammt nach *Virt* 221 aus einer Polis.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. *Abr* 208–211.231.252; *Conf* 79–81; *QuaestGen* III 8.

uranfängliche Abgrenzung von der ägyptischen Bevölkerung legitimieren.<sup>12</sup> Sie befinden sich in komfortablen Lebensumständen, können sich ganz dem Streben nach Tugend und Weisheit widmen und es sich dabei sogar leisten, generös auf weiteren Besitz und die Ausübung von Macht zu verzichten.<sup>13</sup> Sie erstreben den Vollbesitz bürgerlicher Privilegien<sup>14</sup> und richten sich nach dem römischen Familienrecht.<sup>15</sup> Unter all diesen Bedingungen versuchen sie, einen praktikablen Kompromiss zwischen hellenistischen Bildungsidealen und jüdischer (Oberschicht-)Identität vorzuleben.<sup>16</sup>

Als derart verstandene Individuen kann man die Väter und Mütter m.E. nicht ohne hermeneutische Reflexion aus dem philonischen Deutungskontext isolieren und an einen anderen Deutungskontext als Interpretationshilfe herantragen, stehen hinter ihnen doch die gesellschaftlichen und religiösen Erfahrungen, Ziele und Hoffnungen einer zwar allgemein-hellenistisch geprägten, letztlich aber doch auch individuell-alexandrinisch bestimmten, Oberschichtfixierten jüdischen Schriftinterpretationsgemeinschaft. Der philonische Abraham ist damit zwar generaliter das Produkt einer verbreiteten, auf der Septuaginta fußenden jüdisch-hellenistischen Auslegungstradition – primär ist er jedoch das aufgrund bestimmter Voraussetzungen und mit bestimmten Absichten erreichte Ergebnis spezieller philonischer und von ihm einbezogener alexandrinischer Exegese im ersten Drittel des 1. Jh. n.Chr.<sup>17</sup> Daher dürfte sein Abraham für einen andernorts und zu anderer Zeit in der antiken Mittelmeerwelt zu findenden Namensvetter auch weit eher ein Fremder als ein Bekannter gewesen sein.

<sup>12</sup> Vgl. Abr 90–98.

<sup>13</sup> Vgl. Abr 209.212–216.252; Virt 222.

<sup>14</sup> Vgl. indirekt Her 26f.

<sup>15</sup> Vgl. so am deutlichsten bei Jakob und seinen Nebenfrauen in Virt 223–225. Da nach dem römischen Zivilrecht nur (in dessen Sinne) legale Kinder am Sozialstatus des Vaters partizipieren konnten, hat Philo Bilha und Silpa aus dem Konkubinendasein in die Stellung allseits akzeptierter Ehefrauen versetzt. Auch bei Abraham hat er sich für die Außendarstellung des Patriarchen am römischen Zivilrecht orientiert. Da die in ägyptischen Dynastien übliche und noch von den Ptolemäern praktizierte Geschwisterehe nach römischem Recht als inzestuös galt, verschweigt Philo in der gesamten *Expositio Legis* die nahe Verwandtschaft von Abraham und Sara (vgl. Gen 20,12/LXX). Auch fallen hier alle Erzählungen über Ismael fort, da es sich bei ihm um einen illegitimen Sohn Abrahams handelte (vgl. einzig die auf ihn Bezug nehmende Notiz in Abr 254). Zum geltenden römischen Recht und dessen Berücksichtigung bei Philo vgl. M.R. NIEHOFF, *Jewish Identity and Jewish Mothers: Who was a Jew according to Philo?*, *Studia Philonica Annual* 11, 1999, 31–54 (31ff.48f).

<sup>16</sup> Dieser Kompromiss ist so am ausgeführtesten im Allegorischen Kommentar in den Abraham betreffenden Traktaten (*De Migratione Abrahami*, *Quis Rerum Divinarum Heres sit*, *De Congressu Eruditionis Gratia*; *De Fuga et Inventione*; *De Mutatione Nominum*) dargestellt. Vgl. aber auch die Jakobinterpretationen in Ebr 47ff; Congr 27f.

<sup>17</sup> Dass Philo sich z.T. an exegetischen Abrahamtraditionen Alexandrias orientiert hat, gibt er mehrfach zu erkennen. Vgl. Abr 99; QuaestGen III 11.13; IV 88 u.ö.

Da wir davon ausgehen müssen, dass die Schreiben des Paulus und Jakobus zeitlich zwar nur wenige Jahrzehnte Abstand zu Philo hatten, dass sie aber in geographischer wie soziokultureller Hinsicht weit von ihm entfernt gewesen sind, ist davon auszugehen, dass zwischen ihren Verfassern und Adressaten vor Ort auch jeweils sehr eigene Bedingungen geherrscht haben, die für die Abrahamrezeption von Bedeutung gewesen sein könnten. Für den Verfasser des Hebräerbriefes kann man in puncto Väterinterpretation zwar noch am ehesten eine Nähe zu Philos Denkwelt und seinem alexandrinischen Schriftauslegungskontext konstatieren.<sup>18</sup> Dennoch lehrt gerade die Bundes-theologie in Hebr 7–12, wie weit sein Verfasser dann doch wieder von Philos theologischem, am Bund völlig desinteressierten Horizont entfernt gewesen ist<sup>19</sup> und wie vage der Wert jeder Analogie trotz einiger vergleichbarer Schriftauslegungsmuster hier bleiben muss. Damit erweist sich der „jüdisch-hellenistische Horizont“ m.E. als ein sehr differenziertes, von Region zu Region u.U. sehr verschieden ausgeprägtes Phänomen, bei dem sehr genau gefragt werden sollte, was verallgemeinerbar ist und was nicht.

## II. Zum Umgang mit Philo bei der Auslegung des Neuen Testaments

### 1. Grundsätzliche Probleme

Trotz dieser grundsätzlichen Anfragen möchte ich aber auch versuchen, positive Anregungen zu geben. Bei aller (sicher nicht zu leugnenden) Fragmentarität wissen wir doch relativ viel über relevante hermeneutische Faktoren bei Philo – und dieses Wissen ist für neutestamentliches Forschen in erster Linie ein Glücksfall und Gewinn. Im Spiegel der philonischen Rezeption und Funktionalisierung der Vätererzählungen kann man einen Einblick in eine ganze biblische Auslegungswelt aus der ersten Hälfte des 1. Jh. n.Chr. bekommen, die es in dieser relativen Geschlossenheit für die Antike so nicht noch einmal gibt. Was hier für das Neue Testament interessant ist, sind aber

---

<sup>18</sup> Vgl. Hebr 6,13–17; 7,1ff; 11,8–20; 12,16f. An diesen Stellen ist immer wieder eine augenfällige Nähe der Sprache, der exegetischen Methodik und der Intentionen zu philonischem Denken und philonischer Schriftauslegung konstatiert worden. Vgl. H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen 1991, 359f.384.560ff; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, EKK XVII/1, Zürich/Braunschweig, Neukirchen-Vluyn 1990, 373ff; A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer*, NTD 9/2, Göttingen u.a. 1991, 72–74.77–80.138–153. Eine direkte Verbindung konnte bisher jedoch nicht nachgewiesen werden. Vgl. zur Diskussion D.T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, CRI III/3, Assen u.a. 1993, 74–78.

<sup>19</sup> Vgl. BÖHM, *Rezeption* (s. Anm. 1), 104f.133.144.177.259f.357.359.264.280.282.320.

nicht in erster Linie allgemein vergleichbare oder differente Vorstellungen und Auslegungsmuster, sondern die Einsicht in die prinzipiell mögliche starke Kontextualität von Schriftdeutung. Hier kann der philonische Auslegungskosmos nicht nur wie kein anderer zeigen, auf welche Faktoren in einem Schriftinterpretationskontext überhaupt zu achten ist, sondern er kann auch helfen, die Aufmerksamkeit für spezifische Voraussetzungen, Methoden und Ziele bei der Exegese zu schärfen. Das setzt jedoch voraus, sowohl die allgemeinen wie auch die besonderen Faktoren im Umfeld einer Interpretationsgemeinschaft zu erfassen und zu kennzeichnen.

In diesem Zusammenhang ergibt sich noch eine weitere Anregung, die die neutestamentlichen Bezugstexte selbst betrifft. Bei neutestamentlichen Verfassern wissen wir in der Regel bekanntlich weitaus weniger über Schriftauslegungszusammenhänge, die eine bestimmte Abrahaminterpretation hervorgebracht haben, als das bei Philo der Fall ist, und hantieren hier doch mit eher überschaubaren Informationen. Nun muss aber gerade die philonische Datenfülle alle anderen Väterdeutungen zwangsläufig in ein noch düftigeres Licht rücken, denn so sehr der philonische Auslegungskosmos einerseits zu zeigen vermag, auf wie viele und welche allgemeinen und spezifischen Faktoren bei einer Väterdeutung zu achten ist, so sehr macht er andererseits erst bewusst, wie wenig wir über die meisten anderen Verfasser und Schriften wissen. So zeigt der exegetische Teil des *Corpus Philonicum* auch, was alles nicht über das Zustandekommen einer Abrahamdeutung bekannt ist – was aber möglicherweise von entscheidender Bedeutung für den jeweiligen Schriftgebrauch gewesen ist. Insofern stellt Philo nicht nur Anforderungen an den Umgang mit sich selbst, sondern auch an den Umgang mit dem Neuen Testament. Er fordert dazu heraus, nicht nur auf potentielle positive Analogien zu achten, sondern die Negativseiten eines Quellenverweises ebenfalls mit in den Blick zu nehmen und jeweilige Fragmentaritäten und Lücken im Hinblick auf die Voraussetzungen, Methoden und Ziele bei der Schriftinterpretation mitzubedenken. Nur in einer solchen Perspektive kann es m.E. gelingen, keinem vorschnellen oder einfach unbewussten Optimismus bei einem Nebeneinander von Texten mit zumindest auf den ersten Blick vergleichbaren Schriftbezügen zu erliegen – und das Wenige, das sich sagen lässt, in seiner Relativität auch zu erkennen.

Zurück zur Genese meiner Arbeit. Das hermeneutische Unbehagen, das mich angesichts des Umgangs mit Philo in einschlägigen neutestamentlichen Untersuchungen besonders bewegt und letztlich zur Modifizierung des Projektthemas geführt hat, möchte ich hier nun doch auch benennen, um auf einige Probleme gegenwärtiger neutestamentlicher Wahrnehmung des Alexandriners aufmerksam zu machen, die sich für das CJHNT vielleicht

vermeiden lassen.<sup>20</sup> Zunächst sei vorausgeschickt: Die auf eine Kapitelangabe reduzierten und teilweise auch deskriptiv dargestellten Belegstellen zu Philo Abrahamdeutung sind natürlich schon mehrfach zusammengestellt worden. Wer in dieser Hinsicht für die Arbeit am *Corpus Judaeo-Hellenisticum* die einschlägige ältere und neuere Sekundärliteratur konsultiert, wird bald fündig werden.<sup>21</sup> In der Regel wird hier aus allen drei Schriftenreihen aufgeführt, was zum jeweiligen Thema im Hinblick auf Abraham sachlich passend erscheint und was hierzu überhaupt im *Corpus Philonicum* zu finden ist. So werden Belege aus der *Expositio Legis*, dem Allegorischen Kommentar und den *Quaestiones et solutiones* (soweit sie überhaupt im Blick sind) entweder selektiv oder summarisch erfasst und nebeneinandergestellt.<sup>22</sup> Dabei wird häufig nicht nur nicht zwischen diesen drei Werken zum Pentateuch, sondern ebenso wenig zwischen den beiden philonischen Interpretationsebenen, der Literalsinnebene und der allegorischen Bedeutung, differenziert. Betrachtet man die so oder ähnlich verfahrenen Verweise auf Philo Abraham- und Väterexegese, die auf diese Weise dem bisherigen Mangel eines *Corpus Judaeo-Hellenisticum* abzuhelpen versuchen, haben sie häufig den Zweck zu zeigen, dass der jeweilige neutestamentliche Autor vieles so ähnlich und manches anders als Philo mache und sich hier und dort an derselben oder an anderer Stelle aus einem allgemeiner verbreiteten Traditionsstrom bedient habe.<sup>23</sup>

Aus dieser herrschenden methodischen Praxis haben sich für mich auf dem Hintergrund der neueren Philoforschung einige grundsätzliche Fragen ergeben. Zum einen: Repräsentiert Philo im Hinblick auf seine Interpretation der Vätererzählungen und Vätergestalten überhaupt a priori allgemeinere Tradition, die er in dieser oder jener Form aufgenommen hat? Bestand die

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 4–10.

<sup>21</sup> Vgl. u.a. R. BULTMANN/A. WEISER, Art. πίστις κτλ., ThWNT 6, 1959, 174–230 (202); K. BERGER, Art. Abraham II, TRE 1, 1977, 372–382 (373–379); R.A. HARRISVILLE, The Figure of Abraham in the Epistles of St. Paul. In the Footsteps of Abraham, San Francisco 1992, 77–88; WEISS, Hebräer (s. Anm. 18), 582 Anm. 4 u.ö.; F.E. WIESER, Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament, EHS XXIII/17, Bern u.a. 1987, 163–179; D. ZELLER, Der Brief an die Römer, RNT 6, Regensburg 1985, 96–98.103.177.

<sup>22</sup> Vgl. exemplarisch WIESER, Abrahamvorstellungen (s. Anm. 21), 163: „Der Glaube des großen Patriarchen steht (...) im Gegensatz zum Vertrauen auf geschaffene, äussere Dinge (Imm 4; Praem 28–30; Her 85.92f; Abr 269).“

<sup>23</sup> Vgl. mit dieser Tendenz etwa CH. BURCHARD, Der Jakobusbrief, HNT 15/1, Tübingen 2000, 125–131; GRÄSSER, Hebräer (s. Anm. 18), 375, zu Hebr 6,13: „Hebr folgt dieser Tradition (i.e. Auslegung von Gen 22,16) in einer Ausprägung, die auch Philo und dem Hirten des Hermas (...) bekannt gewesen sein dürfte. Besonders eng ist die Berührung mit Philo.“ Ebd. Anm. 17, beschreibt Grässer die „gemeinsam benutzte Tradition“ und schließt auf einen größeren Traditionszusammenhang, dem sich auch der Verfasser des Hebräerbriefes verpflichtet wusste.

„allgemeinere Tradition“ nicht eigentlich zunächst im Pentateuch selbst, der überall im Judentum und im Christentum gelesen und gedeutet wurde? Musste man, wenn man unter vergleichbaren hermeneutischen Voraussetzungen Exegese am gleichen Text aus Gen 12–36 betrieb, nicht zwangsläufig auch zu vergleichbaren Auslegungen kommen? Ohne bestreiten zu wollen, dass sowohl Philo wie die Verfasser des Neuen Testaments im Hinblick auf die Vätererzählungen an verbreiteteren Denkvorstellungen Teil hatten, musste die Traditionsprämisse m.E. doch umgehend zur Frage führen, ob und inwiefern sowohl Philo wie auch die neutestamentlichen Autoren überhaupt selbst noch eine Rolle als eigenständige Exegeten mit bestimmten Voraussetzungen, Methoden und an bestimmte Adressatenkreise gebundenen Intentionen gespielt haben. So musste die Tatsache, dass Philo Abraham als Prototypen des Proselyten verstanden hat,<sup>24</sup> nicht zwingend etwas mit allgemeiner verbreiteter frühjüdischer Traditionen zu tun haben, sondern konnte schlicht das Ergebnis einer dem Literalsinn verpflichteten Interpretation von Gen 11 und 12 gewesen sein, in deren Erfahrungshintergrund das Phänomen am Judentum interessierter Heiden stand und zu deren Wirkabsichten die Integration solcher interessierter Heiden in die eigene Glaubensgemeinschaft gehörte. Es konnte also schlicht der Genesistext selbst gewesen sein, der eine solche Deutung unter bestimmten Voraussetzungen und Interpretationsmechanismen freisetzte. Eine solche Frageperspektive erfordert allerdings, den Schriftausleger Philo als solchen auch ernst zu nehmen. Das wird in der neueren Philoforschung bereits seit einigen Jahrzehnten getan.<sup>25</sup> In der Exegese finden diese Einsichten jedoch erst allmählich Einzug in den Umgang mit dem Alexandriner und erfährt sein exegetisches Werk gelegentlich noch Klassifizierungen wie spekulativ-philosophische „Schriftstellerei“<sup>26</sup>. Nimmt man Philo nun als eigenständigen Schriftausleger und seriösen exegetischen Kollegen ernst, stellt sich umgehend die nächste Frage: Es ist die Frage an die Praxis des summarischen Nebeneinanders von Textbelegen aus allen drei Schriftenreihen und des undifferenzierten Nebeneinanders von Literalsinn- deutungen und allegorischen Exegesen, denn die Unterschiedlichkeit der Abrahamrezeption in den drei Schriftauslegungswerken könnte schließlich

<sup>24</sup> Vgl. Abr 60–84; Virt 211–219.

<sup>25</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. B.L. MACK, Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria, ANRW II 21.1, 1984, 227–271 (236ff). Die stärkere Beachtung des Exegeten Philo ist neben der Studie von B.L. MACK, Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism, SP 3, 1974/75, 71–112, vor allem durch die Untersuchungen von I. CHRISTIANSEN, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien, BBH 7, Tübingen 1969, und V. NIKIPROWETZKY, Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie, ALGHJ 11, Leiden 1977, etabliert worden.

<sup>26</sup> WEISS, Hebräer (s. Anm. 18), 360 Anm. 7.

einen Grund gehabt und Literalsinnebene und allegorische Bedeutung ein jeweils eigenes Sinnsystem dargestellt haben.

Bisher lag keine Untersuchung vor, die die Voraussetzungen, Methoden und Ziele der philonischen Abrahamrezeption in allen drei Schriftenreihen eingehender bearbeitet hätte. Und es gab auch keine Monographie, in der anhand eines exemplarischen Textkomplexes differenziert nach dem Zusammenhang von philonischem Schriftverständnis, seinem besonderen alexandrinischen Kontext, seinen Intentionen und seinen Adressatenkreisen bei der Exegese gefragt worden wäre. Dieser Aufgabe habe ich mich schließlich zu stellen versucht, wohl wissend, dass eine so zentrierte Arbeit zu Philo Grundlagenforschung bedeuten würde, deren Ergebnisse erst sekundär im Rahmen eigenständiger Untersuchungen mit dem Neuen Testament in Beziehung zu setzen wären.

Dabei habe ich dann auch bald sehen müssen, dass es in einer solchen Arbeit nicht nur um Abraham selbst gehen konnte. Abraham wird von Philo sowohl auf der historisch-konkreten wie auf der universal-allgemeingültigen Interpretationsebene immer in einer dreifachen inhaltlichen Beziehungsstruktur gesehen. Einerseits steht er immer in einem Verhältnis zu Isaak und Jakob, denn die Vätertrias beschreibt in der Literalsinneutung insgesamt den Anfang des jüdischen Volkes, in dem die ungeschriebenen göttlichen Gesetze historisch zum ersten Mal in einem tugendhaften Leben verwirklicht wurden, während sie in der allegorischen Deutung als feste Ideal- und Sinnkonstellation zeigt, wie diese Tugend immer neu verwirklicht werden kann.<sup>27</sup> Andererseits ist Abrahams historisches Leben wie auch das Streben des ihm entsprechenden Typus ohne Sara nicht zu denken;<sup>28</sup> und zum Dritten wird seine volle Bedeutung immer erst durch den Kontrast mit den entweder als negativ betrachteten Nebenpersonen der Abrahamerzählung wie Lot<sup>29</sup> oder Ismael und Hagar,<sup>30</sup> die Philo als Übergangs- und Hilfsfiguren im Werdegang des Patriarchen auffasst, deutlich. So ist Abraham fest in der Vätertrias verankert, erhält aber erst durch das Figurenarsenal der gesamten Vätererzählungen seine besonderen Konturen und es gibt ihn bei Philo eigentlich nicht ohne seine Verwandten und ohne seine Kontrahenten. Selbst die ihn auszeichnenden Spezifika wie die Herkunft von heidnischen Sterndeutern und

<sup>27</sup> Vgl. programmatisch unter Einbeziehung beider Interpretationsebenen Abr 48–59.

<sup>28</sup> Vgl. Abr 99–106; LegAll III 244f; Cher 4–10; Det 59; Congr 2–11.71–88.151–180; Her 258; Mut 77–80; QuaestGen IV 8.11; u.ö.

<sup>29</sup> Vgl. Abr 208–224; Migr 148–175; QuaestGen IV 30–34. Vgl. dazu BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 122.218f.299f.

<sup>30</sup> So nur im Allegorischen Kommentar und in den *Quaestiones*: vgl. Cher 4–9, die Traktate *De Congressu Eruditionis Gratia*, *De Fuga et Inventione*, *De Mutatione Nominum*; QuaestGen III 21–33.

sein Glaube sind eingebettet in das Gesamtverständnis der Vätererzählungen, denn seine Herkunft von Sterndeutern ist der Beginn des allen Menschen möglichen Weges weg von der Verhaftung an und dem Vertrauen in vergängliche Dinge hin zu Weisheit, Vollkommenheit und Gottesnähe durch das Mittel der Vernunft und des Lernens – ein Weg, der von Philo immer in Relation zu den Wegen und Mitteln Isaaks und Jakobs gesehen wird.<sup>31</sup> Auch Abrahams Glaube steht bei Philo nicht für sich, sondern ist der Tugendpreis für erfolgreiches Lernen neben den Tugendpreisen Isaaks und Jakobs, der Seelenfreude für guten Umgang mit Begabung und der seelischen Gotteschau für gemeisterten inneren Kampf.<sup>32</sup> Erst in ihrer Gesamtheit führen alle drei Tugendpreise für den Menschen zum erstrebten Heilsziel. Insofern ist Abrahams Glaube bei Philo auch keine absolute, sondern eine relationale Größe.

Aus solchen Einsichten heraus habe ich den Fokus auf Philos Väterexegese insgesamt gerichtet – und so sind die Vätererzählungen zum exemplarischen Textkomplex für die Frage nach dem Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese bei Philo und, in einem größeren Rahmen betrachtet, zum Analogiebeispiel für die Kontextualität von Schriftauslegung in der Antike geworden. Vom Umfang des philonischen Oeuvre wie von seiner Heterogenität her war dabei von vornherein zu erwarten, dass sich bei einer solchen Untersuchung viele Einblicke in die Theorie und Praxis einer Interpretationsgemeinschaft gewinnen ließen und Einsichten im Hinblick auf die Faktoren, die auf Schriftinterpretation eingewirkt haben, öffnen könnten. Einblicke und Einsichten, die sich aus der formal und intentional bedingten Fragmentarität neutestamentlicher Schriftrezeption so nie hätten gewinnen lassen. Selbst wenn man berücksichtigen musste, dass die Konstituenten einer spezifischen Interpretationsgemeinschaft in ihrer Gesamtheit eben nicht einfach auf andere Kontexte übertragbar waren, könnten sich – so meine Hoffnung – von einem solchen Exempel her doch möglicherweise eine Reihe von Fragen gewinnen lassen, die an die in neutestamentlichen Büchern zu findende Schriftauslegung und die hinter ihnen stehenden Interpretationsgemeinschaften künftig zu stellen sein würden. So – und nur so – bestand

---

<sup>31</sup> Innerhalb der *Expositio Legis* führt Philo das am deutlichsten in seiner Einleitung zu den drei Väterviten (*De Abrahamo, De Isaaco, De Iacobo*) in Abr 4–6.48–59 aus. Auch im Allegorischen Kommentar stehen die Patriarchen als Symbole für die drei Wege, Weisheit und Vollkommenheit zu erlangen, in einer unlösbaren Beziehung zueinander, vgl. Mut 88; Somn I 168 u.ö. Vgl. dazu BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 200–212. In den *Quaestiones* (vgl. QuaestGen IV 122f.130.144.163.175ff.240; u.ö.) ist die Väterdeutung zwar als Grundkonzept vorhanden, allerdings weniger ausgeführt. Vgl. BÖHM, a.a.O. 287–289.196–298.310–312.317f.

<sup>32</sup> Vgl. Praem 24–51.

m.E. einige Aussicht, methodisch reflektiert die philonische Väterexegese für das Verständnis des Neuen Testaments fruchtbar zu machen und einen zumindest geschärften Blick auf den hermeneutischen Horizont neutestamentlicher Schriftbezüge werfen zu können.

Wie bin ich nun vorgegangen und welche Ergebnisse habe ich erzielt? Ich möchte das an dieser Stelle nur auf die Fragen konzentrieren, die auch innerhalb des CJHNT-Projekts im Hinblick auf Abraham ebenso wie im Hinblick auf die übrigen Väter und Mütter Israels gelöst werden müssen, denn für das Neue Testament sind ja nicht nur die philonischen Exegesen von Gen 15,6/LXX und seine Interpretation der an Abraham ergangenen Verheißungen interessant, sondern im Galaterbrief geht es auch um Sara und Hagar,<sup>33</sup> im Römerbrief auch um Isaak und Rebekka, um Esau und Jakob<sup>34</sup> und im Hebräerbrief tritt der gesamte Familienclan auf den Plan.<sup>35</sup> Das heißt, für das Gesamtprojekt CJHNT ist es, wenn ich richtig sehe, notwendig, Prinzipien zu entwickeln nicht nur für die Einbeziehung Abrahams, sondern der gesamten Erzvätergeneration bei Philo. Zwei Fragen sind möglicherweise von besonderer Bedeutung. Sie betreffen die Auswahl und die Darstellung der relevanten philonischen Quellentexte.

## 2. Die Auswahl relevanter Texte

Da Philo in nahezu allen exegetischen Schriften Väterinterpretation betreibt, steht man früher oder später unweigerlich vor dem Problem der Auswahl jeweilig relevanter Verweise. Dass es unter den Auslegungsschriften Primärtextinterpretationen (Traktate, die der Interpretation eines Lemmas aus Gen 12–31/LXX gewidmet sind) und Sekundärtextinterpretationen (Traktate, in denen Philo zur Interpretation eines beliebigen Lemmas in subordinierter Form Exegesen aus Gen 12–31/LXX heranzieht) gibt,<sup>36</sup> erleichtert die Sache

<sup>33</sup> Vgl. Gal 4,21–31.

<sup>34</sup> Vgl. Röm 9,6–13.

<sup>35</sup> Vgl. Hebr 11,8–20; 12,16f.

<sup>36</sup> Diese Methodik, Mose via Mose auszulegen, findet sich vor allem im Allegorischen Kommentar. Hier kann Philo beispielsweise für die Interpretation von Gen 3,24/LXX in Cher 3–9 sekundär die Hagarerzählung funktionalisieren. Für seinen Kommentar zu Gen 15,9f/LXX in Her 102–236 kann er sogar sekundär ca. 40 andere Texte aus dem Pentateuch heranziehen. Vgl. dazu BÖHM, *Rezeption* (s. Anm. 1), 188ff. Auch in der *Expositio Legis* zieht Philo teils in illustrierender oder erläuternder Form, teils in Summarien die Väter und Mütter sekundär für die Erläuterung der Einzelgesetze, Tugenden, Belohnungen und Strafen heran (vgl. u.a. *SpecLeg* II 3.54f; *Virt* 207–225; *Praem* 24–51.57–65; *VitMos* I 239–242). Nur in den *Quaestiones* wendet Philo diese Interpretationstechnik nicht an.

zwar etwas für Abraham, Sara, Hagar und Ismael,<sup>37</sup> nicht aber für die übrigen Väter und Mütter, denn deren Deutungen finden sich überwiegend nur noch innerhalb subordinierter Interpretationen und Summarien.<sup>38</sup> Doch auch für Abraham muss man berücksichtigen, dass er nicht nur in den Primärtexttraktaten thematisiert wird. So findet sich in *De Virtutibus* und in *De Praemiis et Poenis* etwa die wichtige Aussage über die Parakletenfunktion der drei Väter,<sup>39</sup> die in *De Abrahamo* gar nicht vorkommt. Das betrifft nicht nur die *Expositio Legis*, sondern auch den Allegorischen Kommentar. Hier ist etwa die für das Gesamtverständnis des Tugendweges von Abraham unverzichtbare Vertreibung Isaels und Hagars allein innerhalb einer Sekundärexegese in *De Cherubim* behandelt.<sup>40</sup> So müssen für eine qualifizierte Auswahl im Grundsatz alle exegetischen Traktate für eine Erfassung der Belegstellen im Blick bleiben.<sup>41</sup>

### 3. Die Darstellung der relevanten Texte

Bei den Darstellungsfragen sehe ich zwei grundsätzliche Aufgaben, die ich hier zwar nicht im Einzelnen ausführen, für deren Bedeutung ich aber Beispiele geben kann:

<sup>37</sup> Der Abrahamfamilie sind innerhalb des *Corpus Philonicum* primär siebeneinhalb Schriften gewidmet: Abr; Migr, Her, Congr, Fug, Mut; QuaestGen III; IV 1–153.

<sup>38</sup> Innerhalb des Allegorischen Kommentars nimmt allein Somn I primär Jakobexegesen (Gen 28,10–17/LXX; Gen 31,11–13/LXX) auf. Sekundäre Exegesen finden sich hingegen in LegAll II 82; III 2.190–195; Cher 46f; Sacr 120; Det 51; Post 132ff; Ebr 47–56; Sobr 26; Congr 34–38.70 u.ö. In den QuaestGen ist der zweite Teil des Buches IV Primärauslegungen der Isaak- und Jakob erzählung gewidmet. Für die *Expositio Legis* ist hingegen zu bedauern, dass die ursprünglich auf *De Abrahamo* folgenden Primärtexttraktate *De Isaaco* und *De Iacobo* (vgl. Jos 1; Decal 1) verloren gegangen sind. Vgl. aber die subordinierten Interpretationen in SpecLeg II 3; Virt 207–210.223–225 und die Summarien in Abr 48–59; Praem 24–65.

<sup>39</sup> Vgl. Praem 166 und auch SpecLeg IV 181.

<sup>40</sup> Vgl. Cher 7–9.

<sup>41</sup> Um die Behandlung Abrahams, Isaaks, Esaus und Jakobs, Saras, Hagars und Rebekkas im *Corpus Philonicum* überhaupt an allen Stellen aufspüren zu können, ist im Übrigen die Suchfunktion einer computergestützten Datenbank nicht wirklich verlässlich. Das hängt mit der Tatsache zusammen, dass Philo die Väter und Mütter häufig gar nicht mit ihrem Namen, sondern unter verschiedenen Typisierungen erwähnt. Dieses Phänomen betrifft vor allem die *Expositio Legis* (vgl. u.a. für Sara Abr 93f.168.245; für Isaak Abr 132.171.194–198; für Ismael Abr 254; für Hagar 251.254; für Esau und Jakob Virt 208–210). Im Allegorischen Kommentar wird der Name hingegen häufig zusammen mit dem Symbol verwendet (vgl. z.B. LegAll I 61: ὁ περιουστῆς Ἰακώβ; LegAll I 82: ὁ γέλως Ἰσαάκ LegAll III 244; Cher 3–8; Det 59). Es gibt jedoch auch Ausnahmen, in denen Philo nur die Symbole benutzt (vgl. Sobr 23f).

a) Zum einen wäre eine Anregung für das CJHNT-Projekt, bei der Darstellung philonischer Väterinterpretationen konsequent zwischen den drei exegetischen Schriftenreihen zum Pentateuch, d.h. Belegen aus der *Expositio Legis*, dem Allegorischen Kommentar und den *Quaestiones*, zu unterscheiden und auf diese Weise Übersichtlichkeit sachlich zu qualifizieren. Auch wenn es z.T. durch alle drei großen Auslegungswerke durchgehende Rezeptions- und Funktionsmuster einzelner alttestamentlicher Gestalten und Texte gibt, lassen sich doch signifikante Unterschiede sowohl im Hinblick auf Philo eigene Voraussetzungen, Methoden und Ziele bei der Auslegung wie im Hinblick auf die Voraussetzungen und Bedürfnisse seiner Adressaten feststellen.<sup>42</sup> Die an den Vätererzählungen aufgezeigten Unterschiede zwischen den drei Reihen können dabei im Übrigen als exemplarisch gelten, da die Vätertradition als einziger großer Textkomplex des Pentateuchs in allen drei exegetischen Werken von Philo umfassend aufgenommen und interpretiert worden ist. Durch die Unterscheidung der drei Schriftenreihen würde m.E. auch deutlich, dass „Philo“ nicht gleich „Philo“ ist. Sein heute noch aus 39 Einzeltraktaten bestehendes exegetisches Werk kann – realistisch betrachtet – nicht innerhalb von zwei bis drei Jahren entstanden sein. Vielmehr ist anzunehmen, dass Philo seine Schriften über mehrere Jahrzehnte interpretatorischen Wirkens verfasst hat und dabei nicht nur manche theologische Entwicklung durchlaufen, sondern erkennbar auch an methodischer und konzeptioneller Kompetenz gewonnen hat.

b) Im Weiteren sollte nicht nur zwischen den drei exegetischen Reihen, sondern auch zwischen den beiden Interpretationsebenen in den Auslegungswerken konsequent unterschieden werden, da die konkret-historisch angelegte Literalsinnebene neben der allegorischen, universal-allgemeingültig zu verstehenden Sinnebene einen eigenen Deutungs- und Sinnhorizont aufweist.<sup>43</sup> Am Beispiel der Vätererzählungen gesprochen ist es daher weder sachgemäß, Zitate aus den drei Schriftenreihen unreflektiert nebeneinander zu stellen noch innerhalb eines Auslegungswerkes bei der Bearbeitung eines philonischen Themas von der jeweilig gemeinten Interpretationsebene abzuweichen.

Welchen Sinn das macht, kann an folgenden Beispielen demonstriert werden:

a) Zunächst ein Beispiel im Hinblick auf die Verschiedenartigkeit der drei Schriftenreihen zum Pentateuch. Abraham ist nur in der *Expositio Legis* der Prototyp des Proselyten.<sup>44</sup> Das begründet sich daher, dass Philo diese

<sup>42</sup> Vgl. dazu im Einzelnen BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 88–92.175–187.188–199.252–277.

<sup>43</sup> Vgl. dazu BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 55–67.90–92 u.ö.

<sup>44</sup> Vgl. Abr 60–84; Virt 211–219.

Schriftenreihe m.E. maßgeblich für potentielle Proselyten intendiert hat.<sup>45</sup> In den anderen beiden Schriftenreihen nimmt Abraham nie diese Funktion ein, sie sind aber auch nicht für am Judentum interessierte Heiden, sondern jüdische Rezipienten gedacht.<sup>46</sup> Insofern wird der Abraham der *Expositio Legis* als Parallele oder Analogie, denke ich, erst dort interessant, wo ein neutestamentlicher Autor ihn ebenfalls gegenüber Heiden in deren Interesse funktionalisiert.

b) Auch Abrahams Glaube hat in der *Expositio Legis* eine etwas anders gelagerte Funktion als im Allegorischen Kommentar. In der *Expositio* ist dieser Glaube eine erworbene Lebenshaltung eines ehemaligen Heiden, der erkannt hat, dass auf vergängliche Dinge wie Sterne oder andere irdische Mächte kein Verlass ist, der sich daher von ihnen abgewendet und durch das Mittel der Vernunft und den Weg des Lernens zur Wahrheit des Monotheismus gefunden hat.<sup>47</sup> Etwas anders verhält es sich mit dem Glauben Abrahams im Allegorischen Kommentar – und zwar auch im Hinblick auf die Funktion, die die Exegese von Gen 15,6/LXX hier hat. Im Allegorischen Kommentar gründet der Glaube Abrahams zunächst zwar ebenfalls in der durch die vernünftige Beobachtung des Erschaffenen gewonnenen Erkenntnis des Uner-schaffenen,<sup>48</sup> hier bezieht sich das Lernen und seine Belohnung aber nicht auf den exemplarischen Weg des genuinen Heiden Abraham zum Glauben an den wahren Schöpfergott, sondern auf das bereits fest in diesem Glauben stehende Individuum, das an tieferen Einsichten und weiterführenden Fragen seiner Erlösung interessiert ist.<sup>49</sup> Abrahams Glaube ist hier also primär als Glaube eines frommen und nach weiterer Erkenntnis strebenden Juden im Blick. Er ist Vorbild und Grundmuster einer jüdischen erkenntnisstrebenden Seele, die auch als solche immer wieder lernen und darum kämpfen muss, sich von irdischen Belangen zu distanzieren und ihr Vertrauen nicht in Vergängliches zu setzen. Für die Verwendung von Gen 15,6/LXX bei Philo als Referenztext neutestamentlicher Bezüge zu Abrahams Glauben im CJHNT sollte dieser Unterschied auch berücksichtigt werden.

Nur nebenbei vermerkt sei hier, dass der Glaube Abrahams in den (erhaltenen) *Quaestiones* so gut wie keine Rolle spielt.<sup>50</sup> Das liegt zum einen daran, dass Philo mit der Kommentierung der Vätererzählungen in den *Quaestiones*

<sup>45</sup> Vgl. BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 117.129–136.143f.152ff.165f.175–186.

<sup>46</sup> Vgl. BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 252–256.270–275.

<sup>47</sup> Vgl. Abr 262–270; Virt 212–219; Praem 27–30.

<sup>48</sup> Vgl. Migr 43f; Her 90–99.

<sup>49</sup> Vgl. BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 212f.252ff.

<sup>50</sup> Vgl. die Andeutungen in QuaestGen III 57f und QuaestGen IV 17.

erst bei Gen 15,7/LXX in QuaestGen III 1 einsetzt.<sup>51</sup> Andererseits ist das Konzept der Väterdeutung hier insgesamt noch weit weniger ausgeformt, denn die aus den anderen beiden Schriftenreihen bekannte Korrelation von Lernen, Begabung und Übung entbehrt in den *Quaestiones* vor allem der Zuordnung der jeweils entsprechenden Tugendpreise Glauben, Freude und Gottesschau.

c) Ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang kann Hagar liefern. Dieses Beispiel betrifft sowohl die Unterschiedlichkeit der drei Schriftenreihen wie die beiden verschiedenen Deutungsebenen. Hagar spielt bei Philo in der *Expositio Legis* allein auf der Literalsinnebene eine Rolle. Hier schildert er sie als zuverlässige Sklavin, die zwar ägyptischer Herkunft, aber von vornehmer, hebräischer Gesinnung gewesen ist.<sup>52</sup> Als solche ist sie auch nur hier, in der *Expositio*, wichtig, weil es nur hier um das für am Judentum interessierte Heiden relevante Tugendideal Abraham geht. Und zu dessen Haushalt können eben auch nur tugendhafte Personen gehört haben.<sup>53</sup> Hagars universal angelegte Symbolbedeutung als Enkyklios Paideia kommt in der *Expositio* hingegen nicht vor. Das ist, denke ich, nicht zufällig, sondern deshalb so, weil das durch sie verkörperte, für Abraham wichtige Allgemeinbildungsstadium erst dort interessant wurde, wo toraobservante Juden für sich und ihre Kinder das Verhältnis von hellenistischer Bildung und Mosephilosophie definieren und klären mussten. Nur für einen solchen Adressatenkreis war die allegorische Bedeutung der Hagarfigur bei Philo wichtig – und daher begegnet sie eben auch nur im Allegorischen Kommentar und in den *Quaestiones*.<sup>54</sup> Nur ein jüdischer Adressatenkreis nahm in Alexandria wohl aber auch keinen Anstoß daran, dass die griechische *Enkyklios Paideia* durch eine ägyptische Sklavin versinnbildlicht wurde. Unter den intendierten griechischen Adressaten der *Expositio Legis* hätte Philo mit der ethnisch-sozial unterprivilegierten Hagar als Trägerfigur hellenistischer Allgemeinbildung wohl kaum Freunde gefunden.

Wenn man also zu Gal 4,21–31 Philos Umgang mit Hagar im Allegorischen Kommentar einblendet, dann müsste der jeweils von ihm intendierte Adressatenkreis samt der mit Hagar verbundenen Wirkabsicht gekennzeichnet werden. Spannend wäre für mich bei Hagar in Gal 4 im Übrigen noch eine andere Art von Analogie. Philo hat die allegorische Bedeutung einer biblischen Figur nur dort eingesetzt, wo diese Methode der Schriftauslegung

---

<sup>51</sup> Verschiedene Indizien legen indessen nahe, dass die Kommentarteile zu Gen 11,26–15,6/LXX verloren gegangen sind. Vgl. dazu BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 313.

<sup>52</sup> Vgl. Abr 251.

<sup>53</sup> Vgl. dazu BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 101f.

<sup>54</sup> Vgl. LegAll III 244f; Cher 3–10; Sacr 43f; Congr 9ff; Fug 202–213 u.ö.; QuaestGen III 19ff.

auch akzeptiert wurde. Und das ist, wie er selbst zu erkennen gibt, keineswegs überall selbstverständlich und offenbar nur in wenigen, hellenistisch gebildeten, mit Homer und dessen Auslegung bekannten Oberschichtkreisen der Fall gewesen.<sup>55</sup> Wo ist also eine Schriftauslegungsmethode soziologisch zu verorten? Und: Ergeben sich nicht von solchen potentiellen methodischen Vergleichbarkeiten und deren *soziologischem Ort* her stärkere Impulse für das Verständnis neutestamentlicher Texte als es das mit diesen Methoden erzielte Ergebnis vermag?<sup>56</sup>

Solche Überlegungen führen zu einem letzten Punkt im Bereich der Darstellungsfragen, der noch einmal methodische Analogien betrifft. Hier liegt ein besonders spannendes Ergebnis meiner Arbeit, das allerdings in etwas mehr als zwei Sätzen beschrieben werden muss.<sup>57</sup> Es geht noch einmal um die *Expositio Legis*. Wenn man sich dazu entschließen kann, Belege aus der *Expositio* als eigene Größen zu behandeln, dann lassen sich hier zusätzliche Besonderheiten mit neutestamentlichen Phänomenen in Beziehung setzen. Bekanntlich arbeitet Philo in der *Expositio* so gut wie gar nicht mit dem Pentateuchtext selbst, sondern erzählt für ihn wesentliche Inhalte des Lebens Abrahams nach.<sup>58</sup> Belege aus dieser Schriftenreihe sind demgemäß in der Regel Paraphrasen – und zwar im Falle Abrahams bewusst thematisch ausgewählte und selektiv behandelte Paraphrasen.<sup>59</sup> Philo hat diese Form der Darbietung wohl aus der Überzeugung heraus gewählt, dass seine intendierten Adressaten noch nicht über den hermeneutischen Schlüssel eigener Frömmigkeit verfügten, um die potentiellen Ambivalenzen des Wortsinns und der Sprachgestalt der Septuaginta in einer den heiligen Schriften angemessenen Weise auch meistern zu können.<sup>60</sup> Offenbar ist er davon ausgegangen, dass solche Leute die Mosebücher beim bloßen Lesen oder Hören nicht oder möglicherweise nicht richtig verstehen würden. Damit nun auch interessierte Außenstehende verstanden, was die heiligen Schriften zu verstehen geben

<sup>55</sup> Vgl. BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 58ff.

<sup>56</sup> Anders formuliert: Im Hinblick auf Philo und Paulus finde ich es aufschlussreicher, nach dem soziologischen Ort der Methode der Allegorie zu fragen als nach dem Vergleich der mit dieser Methode erzielten Ergebnisse.

<sup>57</sup> Vgl. dazu auch BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 340–348.

<sup>58</sup> Vgl. Abr 60–276.

<sup>59</sup> Vgl. etwa Abr 90–98. Hier werden nur Gen 12,10.14f.17/LXX von Philo paraphrasiert und die für das Tugendideal ambivalenten Passagen der Erzählung übergangen. Dementsprechend findet auch der uneheliche Sohn Ismael so gut wie keine Erwähnung (vgl. einzig Abr 254). Die Beschneidung Abrahams thematisiert Philo in *De Abrahamo* gar nicht.

<sup>60</sup> Stellen wie Abr 89.200.236 zeigen, dass der Besitz von Tugend und Frömmigkeit für Philo der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis des Pentateuchs gewesen ist. Mit einem kleinen Teil davon konnte man bereits den Literalsinn verstehen, mit einem (weitaus) größeren auch den tieferen, verborgenen Sinn der Schrift entschlüsseln.

wollten, hat Philo zugunsten inhaltlicher Schwerpunkte auf den Wortlaut der Bibel selbst zunächst bewusst verzichtet.<sup>61</sup>

Aus diesem heidnischen Adressaten angepassten Gebrauch der Schrift ergibt sich im Hinblick auf neutestamentliche Analogien m.E. eine nicht unerhebliche, wenn auch kaum eindeutig zu verifizierende Relevanz: Wenn diese in Alexandria nachweisbare, vom Text selbst zunächst abstrahierende Form der Erschließung biblischer Aussagen Analogien in den Synagogen anderer Städte des Mittelmeerraums besessen haben sollte, dann kann sich u.U. auch ein ganz neues Bild für paulinische Missionsstrategien ergeben. Möglicherweise können aus diesem Blickwinkel formale und theologische Besonderheiten wie das Fehlen jedes alttestamentlichen Zitates im ersten Thessalonicherbrief noch einmal eine neue Erklärung finden. Vielleicht kann auch der Ursachenzusammenhang des um Abrahams Glauben und Beschneidung kreisenden gemeindlichen Konflikts in Galatien noch einmal ganz anders bestimmt werden. Falls Paulus sich während seiner Gemeindegründungsaufenthalte bei Heiden, die bisher nicht oder nur in beschränktem Umfang mit dem Pentateuch, den Propheten und Schriften selbst in Berührung gekommen waren, eines analogen, paraphrasierenden und nur auf Schwerpunkte konzentrierten Umgangs mit der Schrift bedient haben sollte, wie Philo das in der *Expositio Legis* getan hat, dann haben die Thessalonicher und Galater vielleicht erst einige Zeit nach ihrer Bekehrung das erste Mal den Gesamtzusammenhang wahrgenommen. Die Galater sind unter solchen Voraussetzungen möglicherweise erst nach dem Weggang des Paulus – durch seine Gegner veranlasst – zum ersten Mal mit der gesamten Abrahamerzählung vertraut gemacht worden – und mit dem Faktum, dass zu ihr auch die Beschneidung gehörte. Philo hat *seinen* interessierten Heiden nicht alles und nur das seiner Ansicht nach für sie Wichtige über Abraham erzählt. Vielleicht ist Paulus *seinen* Heiden gegenüber ähnlich verfahren. Solche Vermutungen bleiben vage. Die Möglichkeit einer formal-methodischen Analogie hinter bestimmten Phänomenen neutestamentlicher Texte kann, denke ich, gerade im Hinblick auf den ersten Thessalonicherbrief und das Schreiben an die Galater jedoch nicht ausgeschlossen werden.

Wie sich das alles in einem Handbuch unterbringen lassen soll, ist sicher mehr als eine Frage und weit eher eine große Herausforderung für das CJHNT-Projekt. Der Verzicht auf solche Hinweise würde aus meiner Perspektive im Hinblick auf das große und weite Feld „Philo und das Neue Testament. Das Neue Testament und Philo“ allerdings bedeuten, spannende und möglicherweise auch in besonderem Maße weiterführende Aspekte, die Philo zum Verständnis neutestamentlicher Schrift- und Abrahamrezeption

---

<sup>61</sup> Vgl. BÖHM, Rezeption (s. Anm. 1), 175–187.

beitragen kann, nicht in den Blick kommen zu lassen. Und das wäre wohl so etwas wie eine verpasste (gute) Gelegenheit.