

# Abraham als Archetyp der Gottesliebe: Die Opferung Isaaks in Philos biographischem Enkomium „Das Leben des Weisen“ (*De Abrahamo* 167–208a)

Gudrun Holtz

*Peter von der Osten-Sacken zum 80. Geburtstag*

Der Begriff „Haggada“ ist ein terminus technicus, der in die rabbinische Literatur verweist.<sup>1</sup> Bezogen auf Philo ist er darum ein Anachronismus. Gleichwohl zeigen sich bei der Auslegung narrativer biblischer Texte in Gestalt narrativer Weiterführung<sup>2</sup> verschiedentlich Übereinstimmungen zwischen Philo und der rabbinischen Tradition. Sie gehen auf gemeinsame Tradition zurück, wie sie sich bereits in der Schrift selbst in Neh 8,8 zeigt: „Sie lasen im Buch, der Tora Gottes, Abschnitt für Abschnitt, und sie gaben die Bedeutung (an) und sie belehrten (sie) in dem gelesenen (Abschnitt)“. Dem Bemühen, den biblischen Texten Sinn zu verleihen, gilt die Schriftauslegung der Zeit des Zweiten Tempels. Es zeigt sich u.a. in der Gattung der „Rewritten Bible“ bzw. des „Rewriting Scripture“,<sup>3</sup> die in der Schrift selbst verankert ist. Die Forschung sieht diese Gattung sowohl bei einzelnen Schriften Philos aus der Exposition

---

<sup>1</sup> Dazu s.o. Günter Stemberger, „Haggadah in Rabbinic Literature“ in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm Bacher, *Die Agada der Tannaiten. Bd. 1. Von Hillel bis Akiba* (Straßburg: Karl J. Trübner Verlag, 1903<sup>2</sup>) 456: Die Agada besteht „von jeher in Schrifterklärung“. Das „erzählende Element“ in ihr zeigt sich in der „Weiterbildung des biblischen Erzählstoffes“ und beruht „ebenfalls auf exegetischer Grundlage“, sowie im Anschluss an Bacher Stemberger, „Haggadah“. Dieses erzählende Element sei aber strikt von Formen wie Erzählung, Sage, Legende etc. zu unterscheiden.

<sup>3</sup> Das deutlichste Beispiel ist das chronistische Geschichtswerk. Zur Diskussion um den Begriff „Rewritten Bible“ vgl. George J. Brooke, Art. „Rewritten Bible“, in *EDSS* 2 (2000) 777–781; ders., „The Rewritten Law, Prophets and Psalms: Issues for Understanding the Text of the Bible“, in Edward D. Herbert / Emanuel Tov (Hg.), *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judean Desert Discoveries* (London / New Castle: British Library / Oak Knoll Press, 2002) 31–41, sowie Rachel Adelman, „Can We Apply the Term ‚Rewritten Bible‘ to Midrash? The Case of Pirke de-Rabbi Eliezer“, in: József Zsengellér (Hg.), *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (JSJ.S 166; Leiden/Boston: Brill, 2014) 295–317; 295–296.

als auch bei Texten aus der rabbinischen Tradition im Hintergrund stehen.<sup>4</sup> Philo beschreibt das in Neh 8,8 geschilderte Verfahren als Praxis des Judentums seiner Zeit. Nach *Somn.* 2,127<sup>5</sup> sitzen die Juden in ihren Synagogen und halten ihre gewohnten Versammlungen ab, in denen sie „die heiligen Bücher lesen und, wenn etwas nicht klar ist, es erklären (διαπτύσσοντες) und sich mit der väterlichen Philosophie beschäftigen“. Die Verlesung der Schrift wird so auch hier um die mündliche Auslegung ergänzt.

Übereinstimmungen zwischen Philo und der rabbinischen Tradition zeigen sich besonders in grundsätzlichen Fragen der Schriftauslegung.<sup>6</sup> Dazu gehört auch die im Weiteren dieser Untersuchung relevante Unterscheidung einer am „sensus literalis“ interessierten Deutung der Schrift<sup>7</sup> von der Erhebung eines tieferen Schriftsinns, ohne dass dies scharf zu trennen wäre.<sup>8</sup> Gemeinsam ist ihnen zudem das Ziel der religiösen und moralisch-ethischen Unterweisung,<sup>9</sup> mithin der Aktualisierung der Schrift.<sup>10</sup> Dies konkretisiert sich u.a. darin, dass die biblischen Protagonisten hier wie dort als Prototypen interpretiert werden,<sup>11</sup> an denen sich die Adressatenschaft orientieren soll.

Eine entferntere Analogie zwischen Philo und der rabbinischen Literatur zeigt sich in formaler Hinsicht. Der für die spätere rabbinische Literatur getroffenen Unterscheidung von exegetischem und homiletischem Midrasch scheint bei Philo die Unterscheidung zwischen der Kommentarform, die sich in den beiden Schriftenreihen der Allegorischen Schriften und der *Quaestiones et Solutiones* findet, und der – formal in sich freilich äußerst heterogenen –

<sup>4</sup> Zu Philo s.u. 3. Zum rabbinischen Befund vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München: C.H. Beck: 2011<sup>9</sup>) 260–262, der für die Anfänge der Midraschexegese ausdrücklich auf das der „Rewritten Bible“ zugerechnete Jubiläenbuch (Jub) sowie auf den *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) verweist; s. ferner Steven D. Fraade, „Rewritten Bible and Rabbinic Midrash as Commentary“, in Carol Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash (JSJ.S 106)*; Leiden/Boston: Brill, 2006) 59–78, sowie Adelman, „Term“.

<sup>5</sup> Auf diese Stelle verweist Art. „Aggadah or Haggadah“, in *EnJud* (2007<sup>2</sup>) 1.456; s. ferner Philo, *Apol.* 7,12.

<sup>6</sup> Stemberger, *Einleitung* 29, zufolge gehen „Zusammenordnung und Terminologie“ der Auslegungsregeln auch in der pharisäischen und rabbinischen Tradition auf „hellenistische Einflüsse zurück“. Dies mag manche Übereinstimmung mit Philo erklären; vgl. dazu David Daube, „Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric“, in Calum M. Carmichael (Hg.), *Collected Works of David Daube. Volume One. Talmudic Law* (Berkeley: The Regents of the University of California, 1992) 333–355; 349.

<sup>7</sup> Philo nennt sie *ῥητός*, die rabbinische Literatur *טפשא*.

<sup>8</sup> Philo verwendet hierfür u.a. *σύμβολον*, die rabbinische Literatur bezeichnet den homiletischen Sinn als *דרשה*; vgl. Art. „Aggadah“, 456.

<sup>9</sup> Vgl. für die rabbinische Literatur Bacher, *Die Agada* 456, mit der Unterscheidung von „Auslegung und Anwendung“, sowie ebd., 474; Art. „Aggadah“ 454, sowie Roger D. Aus, „Historicity and Truth in Haggadic Texts“ (in diesem Band).

<sup>10</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung* 262.

<sup>11</sup> Vgl. für die rabbinische Literatur Art. „Aggadah“ 457.

Exposition zu korrespondieren. Die Kommentarform geht, darin dem exegetischen Midrasch vergleichbar, von einem Schriftvers oder einzelnen Begriffen, die ein textliches Problem aufwerfen, aus, um sodann die gewählte Auslegungseinheit zu deuten.<sup>12</sup> Demgegenüber legen die Schriften der Exposition, insbesondere die drei in ihr enthaltenen Lebensbeschreibungen,<sup>13</sup> wie später auch der homiletische Midrasch<sup>14</sup> umfanglichere Ausschnitte aus den biblischen Texten zugrunde und interpretieren sie.

Dem durch den Titel des Bandes, „Haggada“, vorgegebenen Leitbegriff gemäß wird aus dem umfangreichen *corpus* der Schriftauslegung Philos mit *De Abrahamo* eine Schrift aus der Exposition ausgewählt, die in größerem Stil narratives Material enthält. Formal findet sich auch hier, ähnlich wie in der Gattung „Rewritten Bible“, die für die rabbinische Haggada beobachtete narrative Weiterführung des biblischen Erzählstoffes, die wiederum ein Ergebnis von Schriftauslegung ist. Dabei zeigt jedoch bereits ein oberflächlicher Blick, dass sich *De Abrahamo* formal ganz aus der griechisch-römischen Rhetorik erklärt und zur Analyse der Schrift darum das hier über die Jahrhunderte entwickelte analytische Instrumentarium heranzuziehen ist. Nur so lässt sich die Aussageabsicht Philos umfassend erschließen. Der alexandrinische Schriftausleger hat die Rhetorik gründlich studiert und wendet ihre Einsichten in der Schrift *De Abrahamo* als ganzer wie auch in seiner Auslegung der Opferung Isaaks mit großer Souveränität an. Inhaltlich hingegen bewegt er sich bei der Auslegung von Genesis 22 im Horizont biblisch-frühjüdischen Denkens, an das er anknüpft und das er, in kritischer Auseinandersetzung insbesondere mit stoischem Denken, vertiefend weiterführt. Dies wird im Folgenden im Einzelnen dargelegt, bevor abschließend die für die Vorgeschichte der Haggada wie auch für Philo thematisierte Frage nach dem Verhältnis zur Gattung „Rewritten Bible“ aufgenommen wird.

## I. *De Abrahamo* als biographisches Enkomium

Der vollständige Titel der Schrift lautet: „Das Leben des Weisen (βίος σοφοῦ), der durch Unterweisung zur Vollkommenheit gelangte, oder: Das erste (Buch) der ungeschriebenen Gesetze, (das) von Abraham (handelt)“. Der Titel βίος

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu im Einzelnen Maren R. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge: University Press, 2011) 177–178.

<sup>13</sup> Dabei handelt es sich um die Vita Abrahams, Josephs und Moses. Auf sie v.a. trifft die Feststellung von Niehoff, *Jewish Exegesis* 177, zu, die „free narrative of the biblical material“ sei für die Exposition kennzeichnend.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Stemberger, *Einleitung* 265.

weist die Schrift als ein Exemplar der hellenistischen Gattung der Biographie aus.<sup>15</sup>

Vergleicht man diesen philonischen βίος jedoch mit anderen antiken Biographien, etwa mit dem „βίος des Josephus“, der als „Meisterstück der biographischen Geschichtsschreibung“ gilt,<sup>16</sup> so lassen sich Differenzen zu Werken dieser Gattung kaum übersehen. Deshalb greift eine undifferenzierte gattungsgeschichtliche Zuordnung von *De Abrahamo* zur Biographie in jedem Fall zu kurz.

Im Proömium (§1–6) skizziert Philo Inhalt und Absicht von *De Abrahamo*. Die Schrift ist im Kern der βίος einer literarischen Person einer weit zurückliegenden Vergangenheit,<sup>17</sup> aus deren Leben, wie es das Buch Genesis erzählt, Philo mehrere Episoden aufnimmt und sie interpretiert. Diese Person ist Abraham (§52–276). Er ist der erste jener Trias vollkommener Männer, der Patriarchen, die je eine menschliche Denk- und Handlungsweise (ψυχῆς τρόπος; §47; 52) bzw. Tugend (§4; 52) repräsentieren. Abraham steht, wie es bereits im Titel der Schrift angedeutet wird, für die durch Unterweisung erworbene Tugend (§52).<sup>18</sup> Ihnen geht eine weitere Trias von Männern voraus, die andere, weniger vollkommene Charaktere repräsentieren.<sup>19</sup> Philo will in seiner Schrift zeigen, dass diese Personen, allen voran Abraham, in ihrem Handeln das geschriebene Gesetz des Mose vorwegnehmen, indem sie das ungeschriebene Gesetz befolgen, das in der Natur selbst erkennbar ist (§5).<sup>20</sup> In der Durchführung verweist er für das gesetzeskonforme Handeln seiner Protagonisten aber nicht auf spezifische Gebote des mosaischen Gesetzes, sondern ordnet es einzelnen

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu den Forschungsüberblick von Detlev Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 161–168; s. ferner Steve Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB 2130; Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 2000) 130–134.

<sup>16</sup> Mason, *Josephus* 130.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Klaus Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament* (ANRW II 25/2; Berlin: de Gruyter, 1984) 1031–1432; 1236.

<sup>18</sup> Diese Vollkommenheit konkretisiert sich ab *Abr.* 60 in verschiedenen Einzeltugenden. Vgl. dazu Lukas Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks. Bd. 1: Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament* (WMANT 78; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1998) 116–119. Dagegen ist die von Isaak repräsentierte Vollkommenheit die durch Naturanlage angeborne Tugend, die von Jakob repräsentierte die durch Übung erlangte Tugend (§52).

<sup>19</sup> Enosch steht für Hoffnung, Henoch für Reue, Noah für Ruhe, aber auch für vollkommene Gerechtigkeit (Gen 6,9); vgl. dazu Kundert, *Opferung* 113–114. Von Noah erzählt Philo auch die Ereignisse rund um die Sintflut. Im Sinne einer *inclusio* um den mit *De Abrahamo* beginnenden, mit *De praemiis et poenitis* schließenden Teil der Exposition werden beide Triaden, vermehrt um Mose, in *Praem.* 7–56 noch einmal thematisiert.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Gudrun Holtz, *Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus* (BZNW 149; Berlin / New York: de Gruyter, 2007) 382–385.

Tugenden zu.<sup>21</sup> Die für Abraham ausgewählten Episoden weist er drei gemein-antiken Kardinaltugenden, dem vernünftigen Denken, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit, zu.<sup>22</sup> Die vierte, für Philo entscheidende Tugend Abrahams ist die Frömmigkeit.<sup>23</sup> Sie wird maßgeblich durch die Opferung Isaaks illustriert. Weil die beiden Triaden tugendhafter Männer den Gesetzesgehorsam vorwegnehmen und die Tugenden als erste praktizieren, nennt Philo sie „gleichsam Urbilder (ὡς ἂν ἀρχετύπους)“ solchen Handelns (§3).

Die Verewigung der Tugenden jener Archetypen in der Schrift dient nach philonischem Verständnis einem doppelten Zweck, mit dem zugleich eine doppelte formgeschichtliche Präzisierung des von ihm als βίος eingeführten Werkes einhergeht. Die Tugenden jener Männer sind

in den heiligen Schriften niedergelegt, nicht nur zu ihrem Lob (ἔπαινον), sondern auch um die Leser zu ermahnen (τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι) und sie zu gleichem Eifer zu führen (ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν) (§4).

Mit dem Hinweis auf das Lob der Protagonisten der Schrift als einem ersten Zweck ihrer Abfassung weist Philo seinen βίος *De Abrahamo* als ein epideiktisches Werk aus. Eine zweite Absicht erhellt aus dem Begriff προτρέψασθαι, der auf ihren symbuleutischen Charakter verweist. Wie bereits von Aristoteles beschrieben, besteht ein enger Zusammenhang zwischen epideiktischer und symbuleutischer Rede, Lob und Beratung bzw., mit dem von Philo verwendeten Begriff, Protreptik. Beide Redeformen handeln unter unterschiedlicher Perspektive von ein und demselben Sachverhalt: „Was man ... beim Beraten empfiehlt, das wird zu Lobesäußerungen, wenn man die Ausdrucksweise umwandelt“.<sup>24</sup> In *De Abrahamo* steht das Lob im Zentrum, das auch Philo wiederholt protreptisch wendet.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Ein vergleichbarer Ansatz zeigt sich, wenn auch nicht durchgängig, in *Spec.* 1–4, *Virt.* und *Praem.*, wo Philo das Gesetz des Mose den Tugenden zuordnet.

<sup>22</sup> Zum λογισμός vgl. *Abr.* 255–261, zur Gerechtigkeit, verstanden als Menschenfreundlichkeit, §107–113; 208–244; zur Tapferkeit §225–235.

<sup>23</sup> Vgl. §60. In §270 wird Philo die πίστις als „die Königin der Tugenden“ bezeichnen. Sie repräsentiert hier die Frömmigkeit. Deren Bedeutung für *De Abrahamo* zeigt sich auch im Aufriß der Schrift, in der die Frömmigkeit am Anfang (§60–89; zu Gen 12,1), in der Mitte (§167–207; zu Gen 22,1–12a) und am Ende (§262–269; zu Gen 15,6 [πίστις]) erörtert wird. Demgegenüber ist in der griechischen Tradition die Weisheit bzw. Klugheit die oberste Kardinaltugend; Philo erwähnt sie für Abraham nur am Rande (§255–261).

<sup>24</sup> Vgl. *Rhet.* 1,9.35; hier und im Folgenden zitiert nach Franz G. Sieveke, *Aristoteles. Rhetorik* (UTB; München: W. Fink Verlag, 1995<sup>5</sup>).

<sup>25</sup> So zeigen sich sämtliche dieser formgeschichtlich transparenten Elemente (βίος, ἔπαινος und προτρέψασθαι) teils begrifflich, teils sachlich auch am Ende der Schrift – vgl. §275–276 mit der Abfolge: Lob (begrifflich), Symbuleutik (sachlich) und schließlich βίος (begrifflich) –, ἔπαινος und προτρέψασθαι u.a. auch in Philos Auslegung von Genesis 22.

Bereits dieser Befund, vermehrt um die Tatsache, dass Philo den Begriff des Lobes in auffallender Häufigkeit gebraucht,<sup>26</sup> legt es nahe, seinen βίος über Abraham formgeschichtlich statt als hellenistische Biographie als eine *laudatio* bzw. ein Enkomium zu bestimmen.<sup>27</sup> Weitere Argumente kommen hinzu. Klaus Berger zufolge ist es für das Enkomium im Unterschied zur Biographie, mit der es verwandt ist,<sup>28</sup> kennzeichnend, dass

die Gesamtheit eines Lebens hier nicht dargestellt (wird). Jedoch konnte man in chronologischer Ordnung vorgehen ... – wie auch in systematischer. Üblich wird die chronologische Folge mit diesen Elementen: 1. Proömium, 2. Herkunft ..., 3. Ausbildung und Beruf ..., 4. Taten (gr.: *praxeis*), d.h. Eigenschaften der Seele, des Leibes und des Geschicks, die in bestimmten Situationen zum Ausdruck kommen. Tugenden, Laster und habituelle Verhaltensweisen des Helden werden so mehr oder weniger entfaltet dargestellt.<sup>29</sup>

Diese Merkmale finden sich in *De Abrahamo* allesamt, wenngleich mit eigener Schwerpunktsetzung. Eine chronologische Ordnung findet sich hier nur bezogen auf die Abfolge der archetypischen biblischen Gestalten, nicht aber auf die Anordnung des Stoffes bei der Darstellung Abrahams.<sup>30</sup> Dieser Stoff ist

---

<sup>26</sup> ἔπαινος κτλ. findet sich außer im Eingangsteil (§4) und im Schluss (§275) in der Auslegung von Genesis 22 (§178; 183; 186 [2x]; 187; 190 [2x]; 191 [hier kommt das Synonym εὐφημία hinzu; s. ferner §184]) sowie in §14; 104; 158; 209; 262; 271–272.

<sup>27</sup> Vgl. bereits Burton L. Mack, „Weisheit und Allegorie bei Philo von Alexandrien. Untersuchungen zum Traktat De congressu eruditionis“, in Karl H. Rengstorff (ed.), *Theokratia* 3 (1973–1975). FS Harold Koch (Leiden: Brill, 1979) 23–59; 43–46. Dagegen qualifiziert Louis H. Feldman, „Philo’s Version of the ‘Aqedah‘“, in: ders., *Judaism and Hellenism Reconsidered* (J.S.J.S 107; Leiden/Boston: Brill, 2006) 255–279; 270.279, *De Abrahamo* als „hagiographical biography“. Maren R. Niehoff, *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019) 148, hat jüngst erneut für eine Zuordnung zur Biographie plädiert. Ihre präzisierende Bemerkung, Philo untergrabe das „Genre der Biographie“, da es „in dieser Vita nicht um einen Menschen gehe, sondern um abstrakte Tugenden“, erweist sich, wie im Folgenden deutlich wird, als Argument für die gattungsgeschichtliche Bestimmung von *De Abrahamo* als Enkomium.

<sup>28</sup> Philip L. Shuler, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) 56, dem Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB; Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 2005) 404, folgt, spricht in diesem Zusammenhang von einer „laudatory biography“ (Berger, ebd., nennt hier ausdrücklich auch Philos *Vita Mosis*); vgl. auch Dormeyer, *Evangelium* 165. S. ferner Mason, *Josephus* 133, der den βίος des Josephus formgeschichtlich anhand der Kriterien der *laudatio* beschreibt, wie sie Cicero in *De partitione oratoria* v.a. niedergelegt hat (Part. 71–82).

<sup>29</sup> Berger, *Formen* 401–402. Zu den Elementen der Lobrede (bzw. des Tadels) s. ferner Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (München: Max Huber Verlag, 1973<sup>2</sup>) 133–134. Nach dem Schema des Doxopater handelt es sich um die folgenden Elemente: 1) γένος... 2) ἀνατροφή... 3) πράξεις (τὸ μέγιστον κεφάλαιον). a) κατὰ ψυχὴν. ἀνδρεία, φρόνησις. b) κατὰ σώμα. κάλλος, τάχος, ῥώμη. c) κατὰ τύχην. δύναστέα, πλοῦτος, φίλοι (ebd., 134). Vgl. ferner Cicero, *Part.* 74–75; 82.

<sup>30</sup> Die chronologische Reihenfolge zählt zu den Grundmerkmalen der hellenistischen Biographie; vgl. Dormeyer, *Evangelium* 161.

überwiegend systematisch angeordnet und orientiert sich an den durch die Archetypen repräsentierten Tugenden.<sup>31</sup> Das erste der von Berger aufgeführten Elemente, das Proömium, wurde bereits in den Blick genommen (§1–6). Das zweite, die Herkunft Abrahams, behandelt Philo relativ knapp,<sup>32</sup> wohingegen dem dritten, seiner Ausbildung bzw. Unterweisung, wie es bereits der Titel der Schrift andeutet, großes Gewicht beigemessen wird.<sup>33</sup> Der Hauptfokus der Darstellung aber liegt auf dem vierten Element, dem Charakter, der sich nach übereinstimmender Auffassung der Rhetoriker in entscheidender Weise an den Taten des Protagonisten bzw. seinen Tugenden ablesen lässt. Dabei betont Philo v.a. die tugendhaften Taten, die sich aus den Eigenschaften der Seele speisen. Solche Taten sind es auch, die das Lob aus sich heraussetzen. So heißt es bei Aristoteles prägnant: ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος (*Rhet* 1,9.32). Wie ἔπαινος fällt auch das Lexem πράξις ebenso wie sein Synonym ἔργον in *De Abrahamo* wiederholt.<sup>34</sup> Die Aussage Philos, dass die Tat Abrahams lobenswert sei (ἐπαινετὴ ... ἡ πράξις; §191),<sup>35</sup> klingt so wie ein Echo auf Aristoteles bzw. die Regeln der antiken Rhetorik allgemein.

Zu den in einem Enkomium besonders zu erwähnenden Aspekten gehören Cicero zufolge auch Ereignisse, die unter die Kategorie des Großen oder Unglaublichen (*magnum aut incredibile*) fallen (*Part.* 82), besonders wenn sie sich göttlicher Intervention verdanken (§73; 82). Dieses Merkmal zeigt sich in der philonischen Darstellung Abrahams immer wieder, nicht zuletzt in seiner Auslegung von Genesis 22.<sup>36</sup> Auch misst Philo, die Vorgaben Ciceros reflektierend (*Part.* 82), der Darlegung der Gründe und der Konsequenzen des Handelns Abrahams große Bedeutung bei.

---

<sup>31</sup> Cicero, *Part.* 75, nennt für die Anordnung des Stoffes der *laudatio* drei alternative Formen: die chronologische Anordnung, den Einsatz mit der letzten Tat, sowie die Zuordnung der Taten zu den verschiedenen Tugenden. Philo folgt überwiegend letzterem Ansatz, wechselt dabei ab §60 aber zwischen den für Abraham erhobenen Tugenden hin und her.

<sup>32</sup> Vgl. §50; 69–70. Möglicherweise sind in diesem Sinne auch die verschiedene Tugenden repräsentierenden Charaktere Enosch, Henoch und Noah zu verstehen (§7–47), die Kundert, *Opferung* 113, zufolge „als Vorabbilder der Erzväter“ die „Urväter“ (kurs.) sind.

<sup>33</sup> Zur Ausbildung bzw. Erziehung Abrahams vgl. *Abr.* 52; 61; 68; 70; er wird durch die Betrachtung der Natur und durch göttliche Offenbarung unterwiesen.

<sup>34</sup> Zu πράξις κτλ. vgl. *Abr.* 167; 177–178; 189–191; 193; zu ἔργον §176; 178; 194; 196; 199.

<sup>35</sup> Obwohl Philo in der Einleitung zu der Schrift beides nennt, Taten und Worte (§5), zeigt er sich, im Unterschied zur Rhetorik (vgl. Cicero, *Part.* 82), an den Worten seiner Protagonisten nur wenig interessiert. Sie sind in besonderer Weise für die Biographie kennzeichnend. Worte und Taten gelten gleichermaßen als für die antike Philosophen-Vita charakteristisch (vgl. Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007<sup>6</sup>], 182). Zur Vita des Josephus vgl. z.B. §256–258.

<sup>36</sup> Was bei Cicero, *Part.* 73, die *oracula* sind, sind bei Philo das *λόγιον* (§169; 189) und τὸ χρησθέν (§192).

Das zentrale Darstellungsmittel der Lobrede ist der Rhetorik zufolge die Steigerung.<sup>37</sup> Dazu gehört nach Aristoteles, „wenn jemand etwas alleine (μόνος) oder als erster (πρώτος) oder mit wenigen (μετ' ὀλίγων) oder in vorzüglicher Weise getan hat (μάλιστα πεποίηκεν)“ (*Rhet.* 1,9.38). In Philos Auslegung von Genesis 22 reflektiert sich dieses Darstellungsmittel in seiner Deutung der Frömmigkeitstat Abrahams bei der Darbringung Isaaks: „er selbst sollte als erster mit einer ganz neuen und außergewöhnlichen Tat beginnen“<sup>38</sup> (*Abr.* 193). Sofern das rhetorische Mittel der Steigerung „im Aufweis des Übertreffens (ἐν ὑπεροχῇ)“ besteht (*Rhet.* 1,9.39), ist die Synkrisis bzw. mit dem lateinischen terminus technicus die *comparatio* notwendiger Bestandteil der Lobrede. Auch dieses Mittels bedient sich Philo in seiner Auslegung von Genesis 22 zum Erweis der Größe Abrahams.<sup>39</sup>

Da Philo *De Abrahamo* ausdrücklich als βίος bezeichnet und bestimmte Züge Enkomium und Biographie gemeinsam sind, die Merkmale des Enkomiums aber klar überwiegen, scheint es angemessen, in Umkehrung des in der formgeschichtlichen Debatte verwendeten Terminus der „laudatory biography“ von einem biographisch akzentuierten Enkomium bzw. einem biographischen Enkomium zu sprechen.

## II. Philos Auslegung der Opferung Isaaks (*Abr.* 167–208a)<sup>40</sup>

Philos Auslegung von Genesis 22 ist ein mit äußerster Sorgfalt durchkomponierter Text, der von großer argumentativer Stringenz ist.<sup>41</sup> Er entfaltet seinen Stoff der klassischen Einteilung antiker Rhetorik gemäß in der Abfolge von *exordium*, *narratio*, *argumentatio* und *peroratio*. Im Folgenden wird zunächst

<sup>37</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1,9.38–39; terminus technicus hierfür ist αὔξησις bzw. *amplificatio*.

<sup>38</sup> αὐτὸς ἔμελλε πρῶτος ἄρχεσθαι καινοτάτου καὶ παρηλλαγμένου πράγματος. πράγμα wird von J. Cohn, „Ueber Abraham“, in: Leopold Cohn et al. (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2 (Berlin: de Gruyter, 1962) 135, mit „Sache“ wiedergegeben, von F. H. Colson / G.H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes. With an English Translation*. Vol. 6 (LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1935) 95, mit „procedure“. Aufgrund des häufigen Gebrauchs von πράξις ist hier jedoch die Bedeutung „das Tun, die Tätigkeit, die That, das Unternehmen, die Unterhandlung“ anzunehmen, und zwar „insbes. die bestimmte Tätigkeit, welche die Aufgabe des Lebens bildet“; sie geht „in die Bdtg des abstracten πράξις“ über (Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache* [Sonderausgabe; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004], II/1 1056, s.v. 2).

<sup>39</sup> Anders Niehoff, *Philon* 149.

<sup>40</sup> Philo stellt den Begriff der Opferung ins Zentrum; der Begriff der Bindung Isaaks findet sich nicht.

<sup>41</sup> Nur an einer Stelle, namentlich in §182, verlässt Philo den Hauptstrang seiner Argumentation, um den zuvor erörterten Gedanken auf einer anderen Ebene weiterzuführen. Das Thema des Kinderopfers bei den Völkern bringt ihn dazu, auf den Suizid der indischen Gymnosophisten und den Sati zu reflektieren.

der Gedankengang des Ganzen in rhetorischer Analyse überblickshaft dargeboten, bevor dann die im Kontext dieses Beitrags entscheidenden Abschnitte vor allem unter inhaltlichen Gesichtspunkten im Einzelnen erörtert werden.

### II.1 Nachzeichnung des Gedankengangs von Abr. 167–208a mittels rhetorischer Analyse

(1) Der Abschnitt beginnt mit dem *exordium* (§167), in dem Philo das Thema des zuvor erörterten biblischen Textes kurz zusammenfasst, um sodann zum neuen Thema überzuleiten: Es ist Abrahams „größte Tat (μεγίστην ... πράξιν)“, die deshalb nicht verschwiegen werden darf. Sie übertrifft alle gottliebenden Taten (θεοφιλείς < sc. Πράξεις >).<sup>42</sup> Damit gibt er eine Lektüeranweisung für das Folgende. Was hier thematisiert wird, ist die Tat der Gottesliebe schlechthin, die angesichts ihres alles übersteigenden Charakters höchstes Lob verdient. So erfüllt das Exordium die Aufgabe, die „Sympathie ... des Publikums ... für den (parteimäßig vertretenen) Redegegenstand zu gewinnen“.<sup>43</sup>

(2) Daran schließt sich die *narratio* an (§168–177), bei der es sich um „die (parteiische) Mitteilung des (in der *argumentatio* zu beweisenden) Sachverhalts“ handelt.<sup>44</sup> Sie unterrichtet den Hörer darüber, „was strittig ist (*quid in controversia sit*)“.<sup>45</sup> Jener Sachverhalt ist hier die Tat des Weisen, Abrahams, wie sie in Genesis 22 erzählt und von Philo ebenfalls in Erzählform wiedergegeben wird.<sup>46</sup> Rhetorisch handelt es sich bei seiner *narratio* um eine literarische Erzählung, deren Protagonisten Personen der Vergangenheit sind.<sup>47</sup> Genauer ist von einer *narratio* als Episoden-Erzählung in Prosa, einem διήγημα, zu sprechen.<sup>48</sup> Der lobenswerte Charakter der Tat Abrahams wird nicht explizit hervorgehoben, klingt aber in der Darstellung seines Handelns an.

Philos Erzählung bricht mit der rettenden Intervention Gottes zugunsten Isaaks in Gen 22,12a ab, verzichtet also auf die für den Fortgang der biblischen Erzählung entscheidende Antwort Gottes. Der Abschnitt schließt mit der Feststellung (§177), die Tat Abrahams sei nicht nur in den heiligen Schriften, sondern auch in den Gedanken der Leser (τῶν ἀναγινωσκόντων) für alle Zeiten niedergelegt. Mit dieser Feststellung, in der die in §4 erwähnte protreptische

<sup>42</sup> Zur Wiedergabe von θεοφιλής s.u. Anm. 111.

<sup>43</sup> Lausberg, *Handbuch* 150 (§263).

<sup>44</sup> A.a.O., 163–164 (§289).

<sup>45</sup> Quintilian, *Inst* 4,2.31; hier und im Folgenden zitiert nach Helmut Rahn, *Marcus Fabius Quintilianus. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, 2 Bde (TzF 2–3; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995<sup>3</sup>).

<sup>46</sup> Zu den verschiedenen Genera der *narratio* vgl. Lausberg, *Handbuch* 165–167 (§290–292).

<sup>47</sup> Vgl. a.a.O., 165–166 (§290, 3a). Sie kann darum auch als *narratio historica* bestimmt werden; vgl. a.a.O., 534 (§1113aβ).

<sup>48</sup> Vgl. a.a.O., 534 (§1112).

bzw. symbuleutische Dimension von *De Abrahamo* erstmals im Rahmen des Auslegungszusammenhangs zu Genesis 22 anklingt, leitet Philo zur *argumentatio* über.

(3) Die *argumentatio* (§178–198) „dient der Herstellung der Glaubwürdigkeit ... des vertretenen Parteistandpunktes“.<sup>49</sup> Sie ist der Ort, an dem das Lob Abrahams gegen alle Kritik begründet wird. Philo verteidigt hier seine Tat gegen aktuelle Bestreitungen und Verleumdungen, die von Personen ausgehen, die es „sich zur Gewohnheit machen, den Tadel dem Lob vorzuziehen (ψόγον πρὸ ἐπαίνου τιμᾶν)“ (§178).<sup>50</sup> Bei diesen handelt es sich um schriftkundige und d.h. aller Wahrscheinlichkeit nach um innerjüdische Gegner.<sup>51</sup> In seiner mehrteiligen *argumentatio* bedient sich Philo der rhetorischen Mittel der *refutatio* und der *confirmatio*. Die *refutatio* ist

der Versuch der Widerlegung eines von der Tradition überlieferten und von der Traditions-partei anerkannten historischen oder mythologischen Faktums. Sie ist also eine parteiische Methode des *status coniecturae* ..., angewandt auf den Sachbereich der historischen und mythologischen Fakten. Die Fakten werden als *quaestiones finitae* ... im *status coniecturae* formuliert: ... ‚Stimmt die Daphne-Legende?‘. Auf diese *status*-Frage antwortet die ἀνασκευή = *refutatio* negativ, indem sie den parteiischen Standpunkt der aufklärerischen Traditionsfeinde einnimmt... Den Standpunkt der Traditionsfreunde nimmt ein die *confirmatio* ..., κατασκευή ..., die also die Richtigkeit der Tradition zu verteidigen sucht...<sup>52</sup>

<sup>49</sup> A.a.O., 190 (§348).

<sup>50</sup> Rhetorisch ist der Tadel (ψόγος) das Gegenteil des Lobes (ἔπαινος); vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1,9.1; 1,9.28. Der Tadel gilt dem Laster (κακία) bzw. dem Schändlichen (αἰσχρόν), das Lob der Tugend (ἀρετή) bzw. dem Schönen (καλόν; §1). Auseinandersetzungen mit Gegnern finden sich auch in der haggadischen Exegese; vgl. Stemberger, *Einleitung* 263.

<sup>51</sup> Vgl. §181 mit dem Verweis auf Mose und Dtn 12,31. Anders Feldman, *Version* 261–266.279, dem zufolge sich Philos Auslegung von Genesis 22 v.a. an Nichtjuden wendet. Die Wortstudien, die dies belegen sollen, führen aber zu keinem eindeutigen Ergebnis. Die von ihm ausgewerteten nichtjüdischen antiken Schriftsteller sprechen, wie er selbst hervorhebt, positiv oder neutral über Abraham, lassen sich also nicht im Sinne einer nichtjüdischen Adressatenschaft auswerten. Demgegenüber plädieren Samuel Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1956) 128, und Maren R. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture* (TSAJ 86; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 173, Anm. 42, Feldman, *Version* 261–262, zufolge für eine jüdische Adressatenschaft (coronabedingt war eine Einsichtnahme in die beiden Arbeiten nicht möglich). Anders akzentuiert Niehoff, *Exegesis* 184, wonach die Exposition, zu der *De Abrahamo* gehört, „primarily addresses the general concerns of an audience who have heard about the Jews but have not come into close contact with their writings“. Ein wichtiges Argument für die Annahme einer primär jüdischen Adressatenschaft ist die gegnerische Kenntnis von Dtn 12,31, die eine große Vertrautheit mit der jüdischen Bibel voraussetzt, die für Nichtjuden so nicht anzunehmen ist; ähnlich sprechen die ihnen von Philo in den Mund gelegten Argumente für eine intensive Auseinandersetzung mit Genesis 22. Die weitere Auslegung des Textes wird die Wahrscheinlichkeit einer jüdischen Adressatenschaft untermauern; vgl. bes. unten II.2.2.

<sup>52</sup> Lausberg, *Handbuch* 540–541, mit Belegen antiker Schriftsteller.

Die Elemente dieser Bestimmung spiegeln sich in *Abr.* 178–198 vollumfänglich wider. Philos Frage lautet: „Weshalb aber sollte jenem Lob zukommen, als ob er eine Tat unternommen hätte, die eine Neuerung darstellt (κεκαινουργημένης πράξεως)“ (§183), d.h. etwas Besonderes ist? Die Traditionsgegner, Verleumder Abrahams,<sup>53</sup> sehen dafür keinen Grund. Zur Kritik der Tradition führen sie verschiedene Argumente an, die Philo vom Standpunkt des Traditionsfreundes aus im Rahmen der *confirmatio* zurückweist. Abschließend untermauert er die Tradition mit eigenen Argumenten. Unter dem Aspekt der Schriftauslegung betrachtet, handelt es sich bei der *argumentatio* insgesamt zugleich um einen Kommentar zu seiner *narratio* des biblischen Textes auf der Ebene des *sensus literalis*.

(3.1) Der erste Teil der *argumentatio* (§178–183) schließt mit der bereits erwähnten Frage, die der Sache nach gleich zu Beginn im Rahmen der Problemstellung in Aussageform formuliert ist. Die Tat Abrahams ist den Traditionsfeinden zufolge nicht im eigentlichen Sinn bewunderns- und lobenswert, weil das Opfer des eigenen Kindes auch in der griechischen Kultur und darüber hinaus verbreitet sei. Auch hier hätten liebende Mütter und Väter, wie Abraham einer ist, ihre Kinder teils für eine gute Sache, wie den Schutz des Vaterlandes, teils aus traditioneller Frömmigkeit geopfert, darunter auch hochangesehene Griechen (§179–180). Wie Mose selbst zu entnehmen sei – Philo zitiert hier aus Dtn 12,31 – hätten auch nichtgriechische Völker den Kindermord zugelassen, weil sie ihn für ein „gottgefälliges und gottliebendes Werk (ὄσιον ἔργον καὶ θεοφιλές)“ hielten (§181).

(3.2) Auf die Argumente der Traditionsfeinde antwortet die *confirmatio* (§184–198), in der Philo die Tradition in drei Schritten verteidigt und das Lob Abrahams singt.

(3.2.1) Philo reagiert auf den Tadel der Gegner seinerseits mit einem Tadel an den von ihnen angeführten Gründen für die Praxis von Griechen und Nichtgriechen, Kinder zu opfern (§184–187). Er analysiert diese en détail, um sie sodann allesamt zu verwerfen. Wenn Eltern ihre Kinder aufgrund der Sitte (ἔθει) opfern, „tun sie ... nicht wirklich etwas Großes (οὐδέν ... μέγα)“ (§185). Wer Kinder aus Furcht (ἔνεκα δέους) vor den Mächtigen (§186; 189) darbringt, verdient kein Lob (ἔπαινος οὐδεὶς), weil ein solches nur freiwillig vollbrachten guten Taten gebührt (§186). Wenn jemand schließlich Sohn oder Tochter im Streben nach Ruhm und Ehre opfert – dabei hat Philo offenbar die griechisch-römische Praxis im Blick, Kinder für das Wohl der *res publica* hinzugeben –,

---

<sup>53</sup> Zu dieser und weiteren Bezeichnungen der Gegner vgl. §178; 191; 199. Dass Abraham Gegner hat, ist in der Philo vorausgehenden und mit ihm gleichzeitigen Tradition auch sonst bezeugt. In Jub 17,17; 18,9 und 4Q225 2 i,9; ii,6 sind es jedoch die Engel der Feindschaft; ähnlich in LAB 32,1–2. In LAB 32,4 scheint der Verfasser aber auch an nicht-angelische Mächte zu denken; s. ferner GenR 56,4.

„sollte er mit Recht eher getadelt (ψέγοιτ') als gelobt (ἐπαινοῖτο) werden“ (§187).

(3.2.2) Diese in keiner Weise lobenswerten Gründe für Kinderopfer unterzieht Philo im Anschluss einer Gegenprobe an Abraham (§188–191a).<sup>54</sup> Er kommt dabei zu dem Schluss, dass keiner der Gründe, die Griechen und Barbaren für das Kinderopfer haben, auf Abraham zutrifft. Deshalb fordert er die Gegner auf, den Mund zu halten und „die Tugenden von Männern, die recht gelebt“ und darum „Ruhm (εὐφηνία)“ verdient haben, nicht zu beschädigen.<sup>55</sup>

(3.2.3) Der Schlussteil der *confirmatio* legt die Gründe Abrahams für seine Frömmigkeitstat dar (§191b–198) und begründet damit abschließend, warum sie so über die Maßen lobenswert ist. Der Abschnitt orientiert sich inhaltlich wie sprachlich eng an seiner erzählenden Wiedergabe des biblischen Textes in §168–177. Der umfangreiche Kommentar dazu in der *argumentatio* ist demnach ein Kommentar zu dem bereits in der Wiedergabe von Genesis 22 philonisch gedeuteten biblischen Text.<sup>56</sup>

(3.2.4) Der Abschnitt schließt mit der *peroratio* bzw. *conclusio*, die hier ein symbuleutisch-protreptisches Moment hat und darum dreiteilig ist (§199). Sie umfasst Gedächtnisauffrischung, Affektbeeinflussung und Mahnung.<sup>57</sup> So erinnert sie noch einmal daran, dass Abrahams Tat angesichts ihrer Einzigartigkeit Lob verdient. An die Affekte appelliert Philo mit der Aussage, dass zumindest die nicht neidischen und boshaften Charaktere einer solch überragenden Frömmigkeit ihre Bewunderung nicht versagen können. Die abschließende Mahnung appelliert an die Leserschaft, sich die Tat Abrahams – und sei es auch zu einem noch so kleinen Teil – zu Herzen zu nehmen (εἰς νοῦν βαλλόμενον). Damit verdeutlicht er abschließend noch einmal, dass die Tat Abrahams für ihn Gegenwartsbedeutung hat, da sie zur Aneignung drängt. Dieses Moment zeigt sich bereits in der *argumentatio*, deren Ziel die Verteidigung der Richtigkeit der Tradition in ihrer Relevanz für die Gegenwart ist.<sup>58</sup>

(4) Auslegungstechnisch betrachtet, folgt auf diesen ersten, dem *sensus literalis* geltenden Kommentar ein zweiter Kommentar, der den tieferen Sinn der Erzählung, von Philo auch *σύμβολον* genannt, zu erheben sucht (§200–208a). Auch der allegorische Kommentar sucht den Gegenwartssinn des Textes zu erschließen, hat dabei im Unterschied zum ersten Kommentar aber nicht die

---

<sup>54</sup> Rhetorisch liegt in §184–187 und §188–191a eine *comparatio* bzw. *σύγκρισις* vor, die „der Vergleich des Lobes (*laus*, ἐγκώμιον...) zweier Personen oder Sachen ist“; vgl. Lausberg, *Handbuch* 542 (§1130).

<sup>55</sup> Philo knüpft in §191a, auch sprachlich, an die grundsätzliche Bestimmung der Protagonisten der Schrift in §4 an.

<sup>56</sup> Entsprechendes beobachtet Steven D. Fraade, „Between Rewritten Bible and Allegorical Commentary: Philo's Interpretation of the Burning Bush“, in: Zsengellér (ed.), *Rewritten Bible* 221–232; 230, für Philos Mose-Deutung in *Mos.* 1,65–70.

<sup>57</sup> Vgl. Lausberg, *Handbuch* 236–237 (§431; 433).

<sup>58</sup> So ist auch die *argumentatio* von einer *inclusio* umschlossen.

Praxis der Frömmigkeit im Blick, sondern die Seele des Menschen. Biblischer Bezugspunkt der allegorischen Deutung ist der Name „Isaak“. Trotz mancher Übereinstimmungen mit anderen „Isaak“ – Deutungen Philos<sup>59</sup> bezieht er sich hier unübersehbar auch auf das Vorausgehende zurück, namentlich auf seine Wiedergabe von Genesis 22 (§168) sowie auf den Schlussteil der *confirmatio*. Unter rhetorischen Gesichtspunkten folgt auch der allegorische Kommentar der bereits aufgewiesenen Abfolge von *exordium* (§200),<sup>60</sup> *argumentatio* (§201–207) und einer, wenngleich rudimentären, *peroratio* (§208a).<sup>61</sup> Die *narratio* setzt Philo voraus. Basis der *argumentatio* ist mit dem Hinweis auf die Opferung Isaaks wiederum eine „Feststellung unbezweifelten Sicherheitsgrades“, wie sie sich hier in dem, „was in Gesetzen festgelegt ist“, zeigt.<sup>62</sup> Der zu erbringende Beweis wird von dieser Basis aus „rational-schlussfolgernd“ geführt.<sup>63</sup>

## II.2 Philo als Schriftausleger am Beispiel von Genesis 22

Wie angedeutet, sind für den Textzusammenhang *Abr.* 167–208a drei Stufen der Auslegung zu unterscheiden, die deutende Wiedergabe der biblischen Erzählung, ihre erste Kommentierung auf der Ebene des „sensus literalis“, und schließlich der allegorische Kommentar. Aufgabe des Folgenden ist es, Techniken und v.a. Inhalte dieser Auslegungen genauer in den Blick zu nehmen.

### II.2.1 Philo *narratio* von Genesis 22 (*Abr.* 168–177)

Philo Textwiedergabe beschränkt sich, wie erwähnt, auf Gen 22,1–12a. Damit ist bereits eine wichtige Vorentscheidung hinsichtlich der Ausrichtung der Textrezeption gefallen. Im Zentrum seiner *narratio* stehen, wie in der Einleitung §167 angekündigt, Abraham und seine Tat, mit der er dem Gottesspruch Folge leistet (§169–170). Die anderen Akteure, Isaak und v.a. Gott selbst, kommen hier nur insofern in den Blick, als sie das Handeln Abrahams beleuchten.

---

<sup>59</sup> Vgl. *Leg.* 1,82; 3,85–87; *Mut.* 1; 131. Zu weiteren Aspekten von Philo Isaak-Deutung vgl. Feldman, *Version* 267–268.

<sup>60</sup> Philo bereitet auch hier den Hörer auf die übrige Rede vor. Dies geschieht dadurch, dass er „wohlwollend, gespannt und aufnahmebereit“ gemacht wird; vgl. Quintilian, *Inst* 4,1.5.

<sup>61</sup> Hier wird der gesamte Auslegungszusammenhang von Genesis 22 abschließend unter das Stichwort der „Frömmigkeit des Mannes“ gestellt.

<sup>62</sup> Vgl. Lausberg, *Handbuch* 197 (§367 mit  $\gamma$ ).

<sup>63</sup> A.a.O., 197 (§366). Philo Beweisgang gehört dem *genus artificiale* an, das seine Beweise aus dem vorgegebenen Gegenstand selbst bezieht (vgl. dazu ebd., 193 [§355]), während der Beweisgang im ersten Teil dem *genus inartificiale* entspricht, das externe Beweise zugrunde legt (vgl. dazu ebd., 191 [§350]).

Ohne hier in Einzelheiten gehen zu können,<sup>64</sup> ist für Philo Verarbeitung des biblischen Textes festzustellen, dass er sich einerseits im Ganzen eng an den Duktus von Genesis 22 hält, viele Begriffe wörtlich übernimmt, auf dem Höhepunkt seiner *narratio*, dem Dialog zwischen Abraham und Isaak (*Abr.* 173–175 // Gen 22,7–8), den biblischen Text sogar zitiert,<sup>65</sup> anderes paraphrasiert und seiner Sprache anpasst.<sup>66</sup> Andererseits lässt er Elemente des biblischen Textes aus, die er aus inhaltlichen Gründen streicht und durch anderes ersetzt.<sup>67</sup> Anderes übergeht er, weil er es für verzichtbar hält<sup>68</sup> und Redundanzen zu vermeiden sucht.<sup>69</sup> Zudem verschiebt er wiederholt Elemente seiner Vorlage mit dem Ziel, die Dramatik der Erzählung zu steigern.<sup>70</sup> Dem dient auch die Verwendung der direkten Rede, die streng auf das Geschehen zwischen Abraham und Isaak begrenzt ist.<sup>71</sup> Neben der Verdichtung des Textes von Genesis 22, die sich v.a. in der kompakten Wiedergabe von v. 4–6 in §171 zeigt, erweitert Philo die *narratio* aber zugleich um die für ihn auch mit Blick auf den

---

<sup>64</sup> Vgl. ausführlich Feldman, *Version* 270–279. Ebd. erörtert er auch eine Vielzahl von Motiven, die Philo Wiedergabe von Genesis 22 mit anderen Traditionen des antiken Judentums gemeinsam hat, insbesondere mit Josephus, *Ant.* 222–236, und dem rabbinischen Material; zur Motivid s. auch die nachstehenden Hinweise.

<sup>65</sup> Dies ist insofern umso bemerkenswerter, als Philo Zitationen im Allgemeinen eher vermeidet. Im Zitat kommt es zu syntaktischen Veränderungen. Zum Bibeltext Philo vgl. den Forschungsüberblick bei Peder Borgen, *Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II* (ANRW II 21.1; Berlin: de Gruyter, 1984) 98–154; 121–123, und Benjamin G. Wright, „Translation as Scripture: The Septuagint in Aristeas and Philo“, in: Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (SCS 53; Leiden/Boston: Brill, 2006) 47–61.

<sup>66</sup> Dies zeigt sich besonders deutlich für den LXX-Begriff *ἄλοκάρπωσις* (Ganzopfer), der in Genesis 22 insgesamt fünfmal vorkommt (v. 2–3.6–8) und von Philo mit verschiedenen Synonymen wiedergegeben wird. Ähnlich ersetzt er den LXX-Begriff *θυσιαστήριον* (v. 9; 2-mal) durch *βωμός*.

<sup>67</sup> Vgl. insbesondere Gen 22,1 mit dem Gedanken der Versuchung Abrahams mit *Abr.* 168; vgl. dazu Feldman, *Version* 271–272.

<sup>68</sup> Vgl. Gen 22,1 (Wortwechsel zwischen Gott und Abraham); v. 5 (ab *μετὰ τῆς ὄνου* ...); v. 7b (Antwort Abrahams); v. 9a.ββ–γ (mit dem Begriff *συμποδίξειν* für die Bindung Isaaks). Die übrigen Teile von v. 9 verschiebt Philo.

<sup>69</sup> So streicht er v. 8b, der eine Wiederholung von v. 6bβ darstellt, legt den Gedanken in §172 aber betont aus.

<sup>70</sup> Vgl. die Position des göttlichen Befehls an Abraham, seinen Sohn zu opfern, in Gen 22,2 // *Abr.* 168–169; s. ferner Gen 22,9ba, welchen Vers Philo dem Stoff von v. 7 voranstellt (§173). Zusammen mit der Streichung von v. 8b und den sonstigen Streichungen in v. 9 entfällt das retardierende Moment, das in Genesis 22 mit v. 9 erreicht wird. Philo schafft so einen hochdramatischen Erzählzusammenhang, der vom Stoff von v. 8a direkt zur Beschreibung der Tat Abrahams übergeht.

<sup>71</sup> Vgl. die Wiedergabe von v. 7–8 in §173.175. Dagegen entfallen in Philo Wiedergabe von Genesis 22 die Dialoge zwischen Gott und Abraham (v. 1–2; v. 11–12), über die nur berichtet wird.

nachfolgenden Kommentar entscheidende Begründung der Tat Abrahams. Er bietet diese überwiegend im Modus der Erzählung dar.<sup>72</sup>

In den Genesis 22 interpretierenden Erweiterungen zeigen sich in traditions-geschichtlicher Hinsicht verschiedentlich Übereinstimmungen mit exegetischen Traditionen des palästinischen Judentums, insbesondere mit Jub, 4Q225 und LAB 32, allesamt Texte, die in der Forschung als Exemplare der Gattung der „Rewritten Bible“ gelten. Zudem gibt es Gemeinsamkeiten mit Traditionen aus Genesis Rabba. Im Folgenden ist nun die inhaltliche Seite der philonischen Wiedergabe von Genesis 22 in Gestalt exegetischer Glossen in den Blick zu nehmen.

Philo beginnt die *narratio* mit dem Hinweis darauf, dem Weisen, d.h. Abraham, sei ein Sohn von seiner rechtmäßigen Frau geboren worden,<sup>73</sup> „geliebt und einzig“,<sup>74</sup> ausgestattet mit allen körperlichen und seelischen Vorzügen,<sup>75</sup> einschließlich der Tugenden. Auch deshalb habe ihn sein Vater über die Maßen geliebt, nicht nur aus natürlicher Zuneigung (*εὐνοίας φυσικῆς*; §168). Im Unterschied zu seiner Vorlage erzählt Philo vom Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn zu opfern (§169), erst nachdem er zuvor von Abrahams zärtlicher Liebe zu ihm gesprochen hat. So ist von Anfang an deutlich, was Gott ihm abverlangt. Seine übergroße Liebe zu seinem Sohn ist in der *narratio*, wie später auch im Kommentar, der eine Pol seiner Auslegung von Genesis 22. Die Gottesliebe ist ihr zweiter.

Trotz der großen Liebe zu seinem Kind verhält sich Abraham wie ein stoischer Weiser. Er gerät nicht ins Wanken,<sup>76</sup> als er den Gottesspruch vernimmt, sondern „besiegt, von der Liebe zu Gott (*ἔρωτι ... θείῳ*) überwältigt, mit

---

<sup>72</sup> Vgl. §168; 170; 174–175. Den Erzählmodus verlässt Philo nur in §171, wo er die Beladung Isaaks mit Feuer und Holz kommentiert, sowie in §174, wo er auf das Handeln der anderen in einer vergleichbaren Situation reflektiert.

<sup>73</sup> Auch in 4Q225 2 i,8 und LAB 32,1 ist die Geburt Isaaks Teil des Auftakts der Wiedergabe von Genesis 22; vgl. auch GenR 56,4. Der Kommentar zur Erzählung verdeutlicht dies (§195).

<sup>74</sup> Die LXX liest in Gen 22,2 nur *ἀγαπητός*. Da Philo Isaak zugleich als *μόνος* bezeichnet, scheint er eine auch sonst belegte Tradition zu kennen, die um das im MT belegte יחיד weiß; zum Problem vgl. Kundert, *Opferung* 119–121. Die Frage nach möglichen Hebräischkenntnissen Philos wird bis heute kontrovers diskutiert; vgl. dazu den Forschungsüberblick bei Borgen, *Philo* 123, sowie Yehoshua Amir, „Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo“, in Martin Jan Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1988) 421–454, der Hebräischkenntnisse Philos in Abrede stellt, während Tessa Rajak, „Philo's Knowledge of Hebrew: The Meaning of the Etymologies“, in James K. Aitken and James Carleton Paget (ed.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* (New York: Cambridge University Press, 2014) 173–187, mit solchen rechnet.

<sup>75</sup> Körper und Seele sind auch in §172 (Isaak) und §175 (Abraham) verbunden.

<sup>76</sup> Auch dieses Motiv findet sich in dem ins 1. Jh. n.Chr. gehörenden Text LAB 32,2. Es reflektiert sich auch in TFrag zu Gen 22,10 und GenR 56,4.

(ganzer) Kraft (*ἀνὰ κράτος*) alles, was verwandtschaftliche Liebe heißt<sup>77</sup> und kommt dem Befehl nach (§170). Im Zwiespalt zwischen der Liebe zu seinem Sohn und der Liebe zu Gott stellt er die natürliche Liebe zum Kind hintan und lässt sich von seiner Liebe zu Gott bezwingen. So klingt hier bei aller Uner-schütterlichkeit Abrahams doch zugleich ein innerer Kampf an.

Wie im Weiteren noch klarer hervortreten wird, deutet er die Tat Abrahams im Horizont des „Höre Israel“ mit dem Gebot der Gottesliebe. So dürfte *ἀνὰ κράτος* in Verbindung mit *ἔρωτι ... θείω* als Umschreibung des Gebots Dtn 6,5, Gott mit „ganzer *δύναμις*“ zu lieben, zu verstehen sein. Im Sinne Philos ist diese Deutung keineswegs anachronistisch, da in Abraham die ungeschriebenen Gesetze verkörpert sind, die Gesetze des Mose aber nichts anderes sind als „Kommentare zum Leben der Alten“ (*Abr.* 5).

Nach einer gedrängten Wiedergabe von Gen 22,4–6 kommentiert Philo die Beladung Isaaks mit Feuer und Holz mit den Worten, dies zu tragen sei eine leichte Last für die Frömmigkeit (§171). Auffallend ist, dass mit dieser Aussage Isaak als handelndes Subjekt, wenn auch in aller Zurückhaltung, in den Blick kommt.<sup>78</sup>

In §173–175 unterbricht Philo den Dialog zwischen Isaak und Abraham (Gen 22,7–8) zunächst mit einem Kommentar, in dem er, die Erzählform sprengend, darauf reflektiert, was andere angesichts der Worte Isaaks getan hätten. Nach Maßgabe der Rhetorik arbeitet Philo hier mit dem Mittel der Synkrisis, deren Funktion es ist, das Lob des Gelobten zu vermehren.<sup>79</sup> Er zeigt sich davon überzeugt, dass andere nicht standgehalten, sondern ihrem Kind durch ihre „heftige Leidenschaft“ (*περιπάθησις*) verraten hätten, dass es selbst das Opfer sein würde (§174).<sup>80</sup> Abraham dagegen hat sich ganz und gar unter Kontrolle, zeigt keinerlei Veränderung (*τροπή*) und antwortet Isaak mit Gen 22,8, dass Gott selbst sich ein Opfer ansehen werde. Während andere also trotz allen Bemühens dem stoisch in der Kritik stehenden *πάθος* nachgeben würden, bewährt sich Abraham als singulärer Weiser, der die Tugend der Uner-schütterlichkeit praktiziert: Er lässt keinerlei Veränderung zu,<sup>81</sup> weder körperlich noch seelisch (*κατὰ τὴν διάνοιαν*), sondern „spricht mit festem Blick und festem Verstand (*τῶ λογισμῶ*)“ zu seinem Sohn (§175).

<sup>77</sup> *ἔρωτι ... θείω δεδαμασμένος ἀνὰ κράτος ἐνίκα πάντα ὅσα συγγενείας ὀνόματα καὶ φίλτρα.*

<sup>78</sup> In der frühjüdischen Deutung, beginnend mit 4Q225 2 ii,4, zeigt sich dies wiederholt; für das 1. Jh. n.Chr. vgl. wiederum LAB 32,3, wo dieses Motiv großes Gewicht erhält. S. ferner TFrag zu Gen 22,10 und GenR 56,4.

<sup>79</sup> Vgl. Aristoteles, *Rhet.* 1,9.38.

<sup>80</sup> Sog. Zwischenschaltungen kennzeichnen in rhetorischer Hinsicht die *narratio partilis*; sie können auch *argumenta* sein; vgl. Lausberg, *Handbuch* 167 (§292).

<sup>81</sup> Damit nimmt Philo ein Motiv aus §170 auf, das dort – ebenfalls im Kontext der Rede von der Gottesliebe – u.a. mit dem Lexem *ἀκλινης* ausgedrückt wird. Es wird wiederum im Kontext der Erörterung der Gottesliebe, in dem im Folgenden thematisierten Ausschnitt aus *Dec.* 64 in Gestalt des griechischen Verbes *ὑποκατακλίειν* aufgenommen.

Auch hier liegt eine Anspielung auf das „Höre Israel“ vor. Dies legt der Vergleich mit *Dec.* 64 nahe, wo es in freier Wiedergabe von Dtn 6,5 heißt: „vielmehr wollen wir uns mit Seele (*διανοία*), Verstand (*λόγῳ*) und aller Kraft (*πάσῃ δυνάμει*)<sup>82</sup> dem Dienst des Ungewordenen und Ewigen und der Ursache von allem zurüsten, ... nicht wanken (*ὑποκατακλινόμενοι*) und nicht weichen“.<sup>83</sup> Die sprachlichen und sachlichen Übereinstimmungen sprechen für eine Bezugnahme auf Dtn 6,5. Philo spielt in seiner *narratio* mit *ἀνὰ κράτος* (§170), *κατὰ τὴν διάνοιαν* und *λογισμῶ* (§175) somit auf alle Elemente des Bibelverses an. In jedem Fall scheinen sich in der Frage der Gottesliebe Abrahams stoisches und jüdisches Denken harmonisch zu verbinden.

Die Antwort an Isaak aus Gen 22,8 erweitert Philo unter Anspielung auf 18,14. Weil Gott alles möglich ist, was bei Menschen unmöglich ist, vermag er sich auch in der Einöde ein Opfer zu ersehen. Da hier kaum mit einer ironischen oder täuschenden Aussage zu rechnen ist, ist davon auszugehen, dass Abraham im Sinne Philos tatsächlich die Hoffnung auf eine Intervention Gottes hegt (§175),<sup>84</sup> wie sie in §176 denn auch berichtet wird: Gott erweist sich als Retter (*ὁ σωτὴρ θεός*), indem er Abraham, der das Schwert bereits schwingt, in actu Einhalt gebietet (§176). Die Rettung Isaaks (*ὁ ... διασφύζεται*) deutet Philo als göttliche Belohnung für die Frömmigkeitstat Abrahams (§177).

Wie gesehen, weiß Philo, dass Abrahams Verhalten auch anders beurteilt werden kann, als er es tut. Für diesen Fall empfiehlt die Rhetorik, das Unterbewusstsein der Adressaten mit psychologischen Mitteln zu bearbeiten.<sup>85</sup> Auch Philo arbeitet mit diesen Mitteln. So setzt er v.a. das *docere* ein, das die Entsprechung von Erzählungsinhalt und den „normalen Lebenserfahrungen ...

---

<sup>82</sup> *διάνοια* umschreibt also *καρδία*, *λόγος* gibt *ψυχή* wieder, *δύναμις* ist beiden Stellen gemeinsam. Die von Philo für „Herz“ gewählte Umschreibung entspricht einer möglichen Bedeutung von *καρδία* im Griechischen. So gilt das „Herz“ nicht nur als Sitz der Emotionen, sondern ist auch Sitz „des Denkvermögens u(nd) der Entschlüsse“ (vgl. Passow, *Handwörterbuch* I/2 1584, s.v. 2a; 2b) wie auch *διάνοια* die Bedeutung „denkendes Vermögen“ haben kann (vgl. ebd., I/1 653). Philos Umschreibungsversuche kongruieren mit ähnlichen Versuchen der Zeit wie Mk 12,33 zeigt, wo *καρδία* wörtlich erscheint, *ψυχή* mit *σύνεσις* – d.h. wie bei Philo mit einem Begriff, der sich auf die Verstandeskraft bezieht – wiedergegeben und auch für *δύναμις* mit *ισχύς* eine Umschreibung gesucht wird. Auch die rabbinische Tradition findet Umschreibungen für einzelne Elemente von Dtn 6,5. Nach jBer 9,7 (14b) deutet R. Akiva *ךמאנא* auf das Vermögen im Sinne von *ממון*, wohingegen er *ךשנא* auf die Hingabe des eigenen Lebens deutet. *לבבך* bleibt ungedeutet; zu jBer 9,7 vgl. Gudrun Holtz, *Der Herrscher und der Weise im Gespräch. Studien zu Form, Funktion und Situation der neutestamentlichen Verhörgespräche und der Gespräche zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern* (ANTZ 6; Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1996) 190–197.

<sup>83</sup> *Dec.* 64 wird als Anspielung auf Dtn 6,5 von Biblia Patristica zu Philo ausgewiesen.

<sup>84</sup> Die Hoffnung ist für Philo eine Tugend, die durch Enosch repräsentiert wird (§7–8) und die Abraham in seinem Vertrauen auf den verheißenden Gott bewährt; vgl. *Abr.* 262–275, bes. §268.

<sup>85</sup> Lausberg, *Handbuch* 180 (§323).

suggeriert“. Er plausibilisiert diesen, den Vorgaben der Rhetorik entsprechend, mit dem, was die *natura* fordert, konkret: mit der natürlichen Zuneigung Abrahams zu seinem Sohn (*Abr.* 168; 170).<sup>86</sup> Die Verbindung mit den Erfahrungen der Adressatenschaft kann zudem durch die Schilderung des Charakters, insbesondere der Leidenschaften, „in erster Linie des Täters ... der Handlung“, hergestellt werden.<sup>87</sup> Dies zeigt sich hier in Philos Betonung der übergroßen Liebe Abrahams zu seinem Sohn. All dies bezieht sich ausschließlich auf das Verhältnis Abrahams zu Isaak.

Demgegenüber bleibt sein sich im Opfer Isaaks artikulierender Akt der Gottesliebe, wie Philo selbst andeutet, der normalen Lebenserfahrung unzugänglich (§174–175). In der Rhetorik entspricht dies dem Begriff der Unglaubwürdigkeit. Quintilian rät für diesen Fall, offen zuzugeben, dass die Sache „kaum zu glauben sei, aber es sei wahr“.<sup>88</sup> Obwohl Philo sich in dem untersuchten Zusammenhang eng an den rhetorischen Traditionen orientiert, befolgt er diesen Rat nicht. Er argumentiert stattdessen inhaltlich mit den Eigenschaften eines stoischen Weisen, als welchen er Abraham hier darstellt. Abraham lässt sich nicht von seinen *πάθη* für Isaak bestimmen, sondern erfüllt das stoische Ideal der Unerschütterlichkeit, indem er, von der Liebe zu Gott beherrscht, Isaak opfert. So vermag Philo das kaum zu glaubende, weil nach den gängigen Kategorien der Natur widersprechende Verhalten Abrahams unter Rückgriff auf das Ideal des stoischen Weisen philosophisch zu plausibilisieren. Dennoch bleibt eine unüberbrückbare Spannung: Stoisch ist es allein der Weise, der mit der Natur umfassend übereinstimmt (*κατὰ φύσιν ζῆν*). Obwohl Philo dieses Ideal teilt (§5–6), ist es mit dem radikalen Akt der Gottesliebe Abrahams unvereinbar. Im Schlussteil der *confirmatio*, dem eigentlichen Kommentar zur *narratio*, erörtert Philo dieses Spannungsverhältnis.

### II.2.2 Der Kommentar zum Wortsinn der Erzählung: Die Gottesliebe im Widerstreit mit der φύσις (§191b–198)

Was sich in der *narratio* bereits andeutet, bringt Philo im Schlussteil der *confirmatio* auf den Punkt. Dieser Teil folgt im Aufriss weitgehend der *narratio*. Abrahams Verhalten bringt er dabei auf drei Begriffe: Gehorsam, Gottesliebe und Frömmigkeit. Es steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum stoisch geprägten Verständnis der Natur, wie er in dem hier zur Debatte stehenden Auslegungszusammenhang zur Sprache gebracht wird.

Der Gehorsam Abrahams wird zunächst als der von allen vernünftig denkenden (*εὖ φρονούσι*) Menschen angestrebte Gehorsam gegen Gott (*πειθεσθαι*

<sup>86</sup> Vgl. a.a.O., 182 (§326). Dieses Argument hat nach Quintilian, *Inst* 5,10,16, den „stärkste(n) Grad der Glaubwürdigkeit“ unter den „glaubhaften Vorgängen“, weil es „fast immer gilt, z.B. ,daß die Kinder von ihren Eltern geliebt werden“.

<sup>87</sup> Vgl. Lausberg, *Handbuch* 182–183 (§328).

<sup>88</sup> *Inst* 4,2,56; vgl. auch Lausberg, *Handbuch* 180 (§323).

θεῶ) bestimmt und dann im Weiteren als umfassender Gebotsgehorsams präzisiert. Als solcher realisiert er hier die oberste griechische Kardinaltugend, die Verständigkeit bzw. Klugheit. Diesen der Vernunft gemäßen Gehorsam bewährt Abraham, als der Befehl an ihn ergeht, seinen Sohn zu opfern, indem er standhaft bleibt (§192).<sup>89</sup> Damit knüpft Philo an das Proömium zu *De Abrahamo* an, wo er Abraham zu den Männern zählt, die ethisch vollkommen und Archetypen der in der Schrift niedergelegten Tugenden sind (§3–4). Als solche sind sie die lebendige und vernünftige Verkörperung der Gesetze (§5).<sup>90</sup> Vernunft, Tugend und Gesetz, wie sie in Abraham aufleuchten, stehen somit allesamt in „Übereinstimmung mit der Natur (ἀκολουθίαν φύσεως)“,<sup>91</sup> die selbst „die älteste Ordnung“ ist (§6). Mit seinen Aussagen in §192 erneuert Philo den Anspruch, dass das Handeln seines Protagonisten mit den Überzeugungen der Stoa übereinstimmt.

Der durch und durch tugendhafte, die Vernunft in Übereinstimmung mit der Natur realisierende Abraham ist, wie erwähnt, der „erste“, der „mit einer ganz neuen und außergewöhnlichen Tat begonnen hat“. Das Neue an dieser Tat ist allerdings ihr Gegensatz zur Natur. Wie bereits in der *narratio* betont, vollbringt Abraham was kein anderer hätte tun können. Dazu zitiert Philo einen anonym bleibenden Autor mit den Worten: „Mit der Natur zu kämpfen ist schwer (φύσει ... ἔργον μάχεσθαι)“ (§193). Diesen Kampf hat Abraham angenommen und hat das (natürliche) πάθος der Liebe, mit dem alle Eltern ihren Kindern begegnen (§194), und die besondere (ebenfalls natürliche) Liebe, die alte Eltern für ihr spät geborenes Kind empfinden,<sup>92</sup> hintangestellt (§195). Er hat zudem Größeres vollbracht als Eltern, die eines ihrer Kinder aus einer großen Kinderschar opfern:

Aber einer, der einen einzigen geliebten (μόνον ... ἀγαπητόν; Sohn) hat und ihn hingibt (διδούς), bringt ein größeres Werk (μείζον ἔργον) zu Ende, als irgendein Wort (es ausdrücken kann). Denn er macht der Verwandtschaft (οἰκειότητι) kein Zugeständnis, sondern lässt das ganze Gewicht zur Gottesliebe (πρὸς τὸ θεοφιλέσ)<sup>93</sup> hin ausschwingen (§196).

Hier wird die φύσις, wie sie sich in verwandtschaftlichen Beziehungen zeigt,<sup>94</sup> explizit in den Gegensatz zur Gottesliebe gestellt. Die innermenschliche Liebe – und sei es die zu dem einzigen geliebten Sohn – steht in Antithese zur

---

<sup>89</sup> Der Begriff des Gehorsams selbst fällt in der *narratio* nicht, ist der Sache nach aber vorausgesetzt, da Abraham auch dort dem göttlichen Befehl (§169) entsprechend handelt.

<sup>90</sup> Vgl. auch mQidd 4,14: „Abraham, unser Vater, hat das Gesetz ganz beachtet, bevor es da war, denn es heißt: ‚Abraham hörte auf meine Stimme und hielt meine Rechte, meine Gebote, meine Satzungen und meine Gesetze‘ (Gen 26,5)“.

<sup>91</sup> Der Natur-Begriff fällt in §5–6 insgesamt dreimal, jeweils bezogen auf die Übereinstimmung mit der Natur, wird also pointiert vorangestellt.

<sup>92</sup> Vgl. dazu §170 in der *narratio*.

<sup>93</sup> So mit Cohn, „Ueber Abraham“ 196; dazu s.u. Anm. 111.

<sup>94</sup> Die beiden Begrifflichkeiten finden sich bereits in §168; 170.

Gottesliebe. So tritt bei Abraham auseinander, was in der griechisch-römischen Tradition zusammengehört, die Religion als Verehrung des Göttlichen und die innerfamiliäre Liebe.<sup>95</sup>

Um die Größe der Tat Abrahams zu verdeutlichen, vergleicht Philo sie mit den Kinderopfern anderer Völker. Halten sich die Eltern üblicherweise vom Ort der Opferung fern (§197), beginnt Abraham in der Art eines Priesters die Opferhandlung selbst zu vollziehen.<sup>96</sup> Was dies für Abraham bedeutet, bringt Philo – in Übereinstimmung mit der *narratio* – in einem Parallelismus begrifflich erneut auf die Antithese von Frömmigkeit und Natur in Gestalt der Blutsverwandtschaft.

So neigte (*ἀπέκλινε*) er sich nicht teils zum Kind, teils zur Frömmigkeit (*πρὸς εὐσέβειαν*), sondern teilte die ganze Seele (*ἔλην τὴν ψυχὴν*) ganz und gar der Religion (*δοσιότητι*)<sup>97</sup> zu und war (dabei) wenig auf das verwandtschaftliche Blut (*συγγενικοῦ αἵματος*) bedacht (§198).

Kind und verwandtschaftliches Blut repräsentieren die Seite der *φύσις*, Frömmigkeit und Religion die der Gottesliebe. Frömmigkeit ist für Philo, wie gesehen, die oberste Tugend. Er interpretiert hier also das von ihm in der *narratio* als Gottesliebe gedeutete Verhalten Abrahams im Sinne der griechischen Tugenden. Auch hier spielt er auf das „Höre Israel“ an und zwar wiederum in Verbindung mit dem stoischen Motiv der Unerschütterlichkeit, das wie zuvor durch *κλεινὴν κτλ.* zum Ausdruck gebracht wird<sup>98</sup>. So suggeriert Philo auch hier, dass die von Abraham geübte Gottesliebe die Tugenden realisiert. Ohne zu wanken, teilt Abraham „die ganze Seele“ der Religion zu,<sup>99</sup> was im Licht von Dtn 6,5 nichts anderes bedeutet, als dass er Gott mit „ganzer Seele“ liebt (*ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου*). Anders als in der *narratio* ist die Entsprechung hier

---

<sup>95</sup> Vgl. Cicero, *Part. 78 (erga deos religio, erga parentes pietas)*; *Part. 80 (colendo aut divinis rebus deserviendo aut parentibus, amicis, hospitibus)*. Bei Philo ist es allerdings, den Vorgaben von Genesis 22 gemäß, die Liebe des Vaters zum Sohn, nicht umgekehrt.

<sup>96</sup> Hier begegnet erneut das bereits für §174 beobachtete Darstellungsmittel der Synkrisis bzw. *comparatio*. Darauf folgt eine weitere *amplificatio*. Abraham ist nicht nur bereit, seinen Sohn zu opfern. Philo steigert dies mit der Erwägung, Abraham hätte Isaak dem Opfergesetz entsprechend sogar in Stücke zerteilt.

<sup>97</sup> Von dem hier für den Begriff *δοσιότης* in Frage kommenden Bedeutungsspektrum „Frömmigkeit, Gottesfurcht, Heiligkeit der Gesinnung, Religion“ (Passow, *Handwörterbuch* II/1 555, s.v. 1) scheidet die zweite Bedeutung aus. Philo übernimmt gerade nicht den in Genesis 22,12 vorgegebenen Begriff der Gottesfurcht, sondern deutet das Motiv auf Abrahams Gottesliebe.

<sup>98</sup> Vgl. §170; 175 // §192; 198. S. auch oben Anm. 81.

<sup>99</sup> So interpretiert, wie bereits für §175 und *Dec. 64* gesehen, auch hier die Gottesliebe das Nichtwanken Abrahams. Ähnlich wie in dem vorliegenden Zusammenhang stellt 4Makk 7,18; 13,13, das Selbstopfer der makkabäischen Märtyrer für die Frömmigkeit (o.ä.) in den Horizont von Dtn 6,5; vgl. auch jBer 9,7 (14b).

fast wörtlich.<sup>100</sup> Die Deutung der Opferung Isaaks im Licht von Dtn 6,5, die dort erst hinter Philo Paraphrasen exegetisch zu gewinnen war, erhält hier mit der wörtlichen Anspielung auf v 5 erst eine zuvor unerreichte Eindeutigkeit.

Indem sich Abraham in diesem von Philo als Dilemma zwischen Gottesliebe und Liebe zum eigenen Sohn interpretierten inneren Konflikt jedoch ohne Wenn und Aber für die Gottesliebe entscheidet, handelt er, obwohl er ein Weiser ist, faktisch gegen den stoischen Grundsatz der „Übereinstimmung mit der Natur“, dem der stoische Weise jedenfalls folgt. Die Erfüllung des göttlichen Gebots, Isaak zu opfern, bringt Abraham in den Gegensatz zur Natur. Das aber heißt, dass das Zentragebot der Gottesliebe, dessen Befolgung Philo auch für den Normalfall jüdischer Existenz, wenngleich in weniger dramatischer Form, einfordert (§199), seine Behauptung in *Abr.* 5–6 in Frage stellt, wonach das geschriebene Gesetz mit der Natur übereinstimmt. Dies gilt entsprechend auch für seine Behauptung des Vernunftcharakters des Gesetzes (§4), sofern die Vernunft im stoischen Sinn verstanden wird. So scheint Philo bei allem Bemühen, das jüdische Gesetz und den jüdischen Weisen mit den philosophischen Idealen seiner Zeit kompatibel zu machen, den Begriff des Weisen ganz eigenständig zu bestimmen. Dem entspricht es, dass für Philo nicht Klugheit und vernünftiges Denken die oberste Tugend sind, sondern die Frömmigkeit, die inhaltlich durch eine Gottesliebe bestimmt ist, die die Grenzen der Vernunft sprengt. Sie folgt ihren eigenen Regeln, die keineswegs durchgängig mit den rezipierten philosophischen Idealen übereinstimmen. Seine Auslegung von Genesis 22 zeigt exemplarisch, dass Philo stoisches Gedankengut nur insoweit rezipiert, als es nicht mit seinem Gottesverständnis kollidiert.<sup>101</sup>

Philo Deutung der Opferung Isaaks als eines Aktes der Gottesliebe stellt im Raum des Frühjudentums keine Innovation dar. Sie findet sich bereits im frühen 2. Jh. v. Chr. in Jub 17,18, wo Abraham unmittelbar vor der eigentlichen Wiedergabe von Genesis 22 als „treu“ und als „ein Gottliebender“ bezeichnet wird. Wenig später in 4Q225 2 ii,10 ist es Gott selbst, der Abraham aufgrund der Nichtverschonung seines Sohnes einen *גורא*, einen (Gott) Liebenden,

---

<sup>100</sup> Es handelt sich hier lediglich um eine Kasus-Verschiebung. Die Bezugnahme legt sich auch darum nahe, weil sich in §198, wie bereits für die *narratio* gesehen, die Vorstellung des Hinneigens bzw. der Veränderung mit der Wendung aus Dtn 6,5 verbindet. Zur Rezeption dieses Textes vgl. auch *Spec.* 1,300, wo der biblische Text wiederum nicht zitiert, sondern paraphrasiert wird, dabei aber dennoch wörtliche Übernahmen festzustellen sind: Was Gott zur vernünftigen Seele (*διάνοια*; §299) sagt, ist dies: „ihn als Wohltäter zu lieben (*ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην*)“ bzw., wenn dies zu schwierig ist, ihn „als Herrscher und Herrn zu fürchten“; ersteres deutet er auf das Dienen „mit ganzer Seele (*ἐλητῆ ψυχῆ*)“, die erfüllt ist von einem gottliebenden Sinn (*γνώμης φιλοθέου*)“.

<sup>101</sup> Vgl. dazu auch Gudrun Holtz, *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes. Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo und in der Stoa* (WUNT 377; Tübingen: Mohr Siebeck 2017) 292–341.

nennt, wie dies ähnlich auch die spätere rabbinische Tradition tut.<sup>102</sup> Jub und 4Q225 sind Exemplare der Gattung „Rewritten Bible“ und deuten Abraham, wie Philo auch, in der erzählenden Wiedergabe von Genesis 22 als einen Gottliebenden.<sup>103</sup> Neu ist in diesem Zusammenhang seine Interpretation der Gottesliebe Abrahams als Realisierung des „Höre Israel“, die aber auch im palästinischen Judentum denkbar wäre.

Die philosophische Auseinandersetzung hingegen, in die Philo seine Deutung stellt, ist der spezifische Beitrag dieses alexandrinischen Juden zur Deutungsgeschichte von Genesis 22. Sie ist in *Abr.* 167–199 Teil einer umfassenden angelegten Kontroverse mit nichtjüdischem Denken. Die Opferung Isaaks als Akt der Gottesliebe versteht er im Unterschied zu den Kinderopfern der Völker als ganz und gar zweckfrei. Sie ist ausschließlich ein Akt des Gehorsams gegen Gott. An anderer Stelle kennzeichnet Philo ein solches Handeln als ein Dienen Gottes „um seinetwillen“, das er von einem Dienen um der eigenen Person ( $\delta\iota'$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ) willen, d.h. wegen einer Belohnung, unterscheidet. Nur die erste, höherwertige Form, Gott zu dienen, hat ihren Platz im Kontext der  $\phi\iota\lambda\iota\alpha$  als eines Verhältnisses wechselseitigen Wohlwollens bzw. wechselseitiger Zuneigung (§128–129).<sup>104</sup> So sehr es Philo bewusst ist, dass Abrahams Opfer als Akt seiner Gottesliebe gegen die Natur im stoischen Sinn verstößt,<sup>105</sup> so ist sein Verständnis der Opferung Isaaks als eines ganz und gar zweckfreien, um seiner selbst willen geschehenden Handelns doch zugleich stoisch geprägt.<sup>106</sup>

Wie erwähnt, ist für Philo Abrahams Gehorsamstat aus Liebe zu Gott „eine ganz neue und außergewöhnliche Tat“, die er „als erster ... begonnen“ hat (§193). Formgeschichtlich weist eine solche Charakterisierung des Handelns in die Lobrede, um die es sich bei dem biographisch akzentuierten Enkomium *De Abrahamo* ja handelt. In der damit verwandten Gattung der hellenistischen Biographie haben solche Taten die Funktion, „Gründungsmythen“ für

<sup>102</sup> In Wiedergabe von Gen 22,12 heißt es in 4Q225 2 ii,9–10: „Und er (sc. Gott) sagte: Und jetzt [habe ich allen kundgetan, dass es wie dich] keinen Liebenden (אוהב) geben wird“; s. ähnlich GenR 56,7 (הודיעתי לכל שאת אוהבני). Der MT liest: בי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה.

<sup>103</sup> Diese Dimension der Person Abrahams fehlt bei Nancy Calvert-Koyzis, Art. „Abraham. III. Judaism. A. Second Temple and Hellenistic Judaism“, in *EBR* 1 (2009) 162–168, ganz. Feldman, *Version* 272, und Niehoff, *Philon* 149, erwähnen in ihrer Deutung von Gen 22,12 in *Abr.* 167–199 zwar die Gottesliebe Abrahams, ohne jedoch ihre Tragweite für den Zusammenhang deutlich zu machen. Entgegen Philos eigener Akzentuierung sieht Niehoff hier die „Tugend der Gottesfurcht“ veranschaulicht.

<sup>104</sup> Vgl. Passow, *Handwörterbuch* II/2 2261.

<sup>105</sup> Vermutlich sieht er dies dadurch legitimiert, dass Gott jenseits der Natur ist, sofern diese sich Gott selbst verdankt.

<sup>106</sup> Vgl. dazu Rolf Noormann, *Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens* (FKDG 99; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009) 290 mit Anm. 272. Dennoch würde Philo die Aussage Senecas: „... uirtutum omnium pretium in ipsis est“ (Seneca, *Ep.* 81,19) nicht unkommentiert lassen, weil Gott auch denen, die ihn allein um seinetwillen lieben, eine Belohnung zuteilwerden lässt; vgl. *Abr.* 128–129.

philosophische Schulen ... zu schaffen“.<sup>107</sup> Da in Philo βίος des Weisen, auch und gerade bei seiner Deutung von Genesis 22, Epideiktik und Symbuleutik eng aufeinander bezogen sind, dürfte Abrahams Tat der Gottesliebe, die er bei der Opferung Isaaks in einer sein ganzes sonstiges Handeln übersteigenden Weise vollbracht hat (§167),<sup>108</sup> für Philo in der Tat als Gründungsmythos des Judentums zu verstehen sein. Darauf deuten auch textexterne wie textinterne Gründe.

Ausweislich von *Aristeas* 159 ist die auf Dtn 6,8 zurückgehende Praxis, die Worte von 6,4–5, niederzuschreiben, sie zu rezitieren und sie auf Hand und Stirn zu binden, spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. auch in Alexandrien feste Praxis<sup>109</sup> und daher auch Philo sicher bekannt. Daran dürfte er denken, wenn er seine Leserschaft dazu auffordert, sich die Tat Abrahams wenigstens zu einem noch so kleinen Teil zu Herzen zu nehmen (§199).<sup>110</sup> Abraham ist für Philo Archetyp (§3) einer umfassenden Gottesliebe, wie sie im „Höre Israel“ gefordert ist.

Dass Abraham Nachfolger gefunden hat, deutet Philo in *De Abrahamo* selbst an. So heißt es bereits in §50, Vater, Sohn und Enkel, d.h. Abraham, Isaak und Jakob, seien „zugleich Gottliebende (φιλοθέους) und Gottgeliebte (θεοφιλείς)“ gewesen, solche also, „die den wahren Gott liebten (ἀγαπήσαντας) und von ihm wiedergeliebt wurden (ἀνταγαπηθέντας)“. Das Lexem ἀγαπᾶν verweist in den Sprachgebrauch der LXX; im weiteren Kontext der Schrift ist eine Anspielung auf die Zentralstelle Dtn 6,5 zu vermuten, die Philo im Sinne der – auch im Deuteronomium vorausgesetzten – Wechselseitigkeit dieses Verhältnisses der Liebe interpretiert. In §98 führt er den Gedanken weiter und bezeichnet das aus der Ehe von Abraham und Sara hervorgehende Volk als „τὸ θεοφιλέστατον der Völker, das, wie mir schient, für das ganze Menschengeschlecht Priesterschaft und Prophetie empfangen hat“ (§98). Der Begriff θεοφιλῆς dürfte von §50 her zunächst als „gottgeliebt“ zu verstehen sein, seiner Doppelbedeutung gemäß aber auch den Aspekt „gottliebend“ mit umfassen.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Vgl. Dormeyer, *Evangelium* 164.

<sup>108</sup> Die zweite große Tat der Gottesliebe Abrahams ist seine von Philo ebenfalls als außergewöhnlich interpretierte Bereitschaft, dem göttlichen Befehl, Vaterland und Verwandtschaft zu verlassen (Gen 12,1), nachzukommen. In *Abr.* 66 bezeichnet er die Gottesliebe als ἔρος ... οὐράνιος, in §89 umschreibt er sie mit dem Begriff θεοφιλῆς.

<sup>109</sup> Vgl. Shemu’el Safrai, „Religion in Everyday Life“, in ders. / Menachem Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (CRINT 1/2; Assen-Maastricht: Van Corcum; Philadelphia: Fortress Press, 1987<sup>2</sup>) 793–833; 799.

<sup>110</sup> Diese Deutung setzt voraus, dass sich Philo hier, wie oben begründet, vorwiegend an eine jüdische Leserschaft wendet.

<sup>111</sup> θεοφιλῆς bedeutet seinem lexikalischen Sinn nach „von Gott ... geliebt“ (Passow, *Handwörterbuch* I/2 1393), wohingegen φιλόθεος „Gott liebend“ meint (ebd., II/2, 2268). Kontextbedingt kann ersterer Begriff aber auch „Gott liebend“ bedeuten. So ist θεοφιλῆς (§89) mit ἔρος

Damit ist Abraham auch textintern als Archetyp der Gottesliebe gezeichnet, bezogen auf seine unmittelbaren Nachkommen, aber auch auf Israel als das Gott schauende Volk (§56–57). Mit §199 wird die aktuelle Leserschaft aufgefordert, sich dieser ihrer Bestimmung gemäß zu verhalten.

### II.2.3 Die allegorische Deutung der Opferung Isaaks (§200–208a)

Die allegorische Interpretation setzt inhaltlich einen ganz eigenen Schwerpunkt, der einer ausführlicheren Würdigung bedürfte als sie im Rahmen dieses Beitrags zu Abraham als Archetyp der Gottesliebe zu leisten ist. Dennoch ist sie mit Blick auf die Technik der Schriftauslegung Philos in dem auf Genesis 22 bezogenen exegetischen Zusammenhang als Ganzem aufzunehmen.

Die Enthüllung des verborgenen Sinns der Erzählung, die Philo im Rahmen einer kurzen Einleitung ankündigt (§200), nimmt ihren Ausgang – in markantem Unterschied zur wörtlichen Auslegung – lediglich von zwei Begriffen der biblischen Erzählung, dem „Geopfertwerden (σφαγιάζεσθαι)“ dessen, der den Namen „Isaak“ trägt. Ins Griechische übersetzt, heiße dieser „Lachen (γέλως)“ (§201). Während sich das Verb σφαγιάζεσθαι sowohl in der *narratio* als auch in der sie kommentierenden *argumentatio* findet, erwähnt Philo den Namen Isaak hier zum ersten Mal. Zuvor bezeichnet er ihn als Sohn bzw. Kind Abrahams. Dennoch setzt die allegorische Auslegung die vorausgehende Deutung von Genesis 22 begrifflich wie motivisch voraus und knüpft inhaltlich insbesondere an die bereits im Schlussteil der *confirmatio* aufgezeigten Seelenäußerungen Abrahams, aber auch an die *narratio* selbst an.

Im Einzelnen ergibt sich dabei folgendes Bild: So wird Abraham hier wie dort als Weiser bezeichnet, dessen Opfer nun aber allegorisch auf die Opferung der Seele des Weisen

---

οὐράνιος (§66), worauf das Adjektiv zurückverweist, zu füllen; Entsprechendes gilt für das Adjektiv in §167, das in §170 durch ἔρωσ ... θεῖος präzisiert wird. In §196 kann es nur diese Bedeutung haben. Vermutlich verwendet Philo den Begriff in diesem Sinn, weil verwandte Lexeme wie θεοφιλία und θεόφιλος auch „Liebe zu Gott“ o.ä. bedeuten können (ebd., I/2 1393); Sonderbedeutungen sind bei Philo alles andere als selten. Es kommt hinzu, dass sich in *Abr.* 50; 128 ein argumentatives Muster zeigt, demzufolge die Gottesliebe eine Belohnung vonseiten Gottes aus sich heraussetzt. Es zeigt sich auch in §98, wo zunächst davon die Rede ist, dass Abraham für die Praktizierung der Tugenden der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit als Belohnung eine intakt gebliebene Ehe erhielt. Im Weiteren erhält (λαχεῖν) der ἔβνος ... τὸ θεοφιλέστατον Priestertum und Prophetie. Auch diese Aussage entspricht dem aufgezeigten Muster, so dass der in Frage stehende Terminus hier wohl doch v.a. eine Handlung des Volkes bezeichnet, die die Gottesliebe wäre. Auch sonst wird θεοφιλής in diesem Beitrag meist mit „gottliebend“ wiedergegeben. Dies wird nicht zuletzt dadurch nahegelegt, dass es Philo in *De Abrahamo* v.a. um die Illustration der Tugend der Frömmigkeit geht, die ja eine Aktivität des Menschen bezeichnet.

gedeutet wird.<sup>112</sup> Wie zuvor wird auch im allegorischen Kommentar die Tugendhaftigkeit des Weisen betont, die sich auch hier darin konkretisiert, dass er Gott und seinem Willen folgt.<sup>113</sup> Dass der Weg der Tugend im Gegensatz zu den Leidenschaften (*πάθη*) und Lastern steht (§204), wird auch hier herausgestellt. Auch im allegorischen Kommentar partizipiert der Weise an den Mühen und Schmerzen der menschlichen Existenz.<sup>114</sup> Während hier die von Gott dem Weisen gegebene Freude den Ausgleich schafft, ist es in der dem Wortsinn geltenden Deutung die Belohnung für seinen Gehorsam.<sup>115</sup> Für beide Formen des Ausgleichs verwendet Philo die Wendung „das Geschenk zurückgeben“ (*τὸ δῶρον ἀντιχαρίζεσθαι* o.ä.; §177//203). Schließlich nimmt Philo in beiden Zusammenhängen auf Genesis 18 Bezug. In der *narratio* spielt er mit der Aussage, bei Gott sei nichts unmöglich, auf v 14 (§175), im allegorischen Kommentar mit dem Lachen Saras auf v 15 an (§206).<sup>116</sup>

So baut der verborgene (*ἄδηλος*) Sinn des Textes auf dem wörtlichen (*ῥητός*) und offenbaren (*φανερός*; §200) sachlich auf.

Inhaltlich lässt sich die allegorische Deutung der Opferung Isaaks folgendermaßen zusammenfassen: Indem der Weise „Isaak“ als das Symbol des Lachens opfert, anerkennt er, dass Gott allein die Freude zukommt (§202). Denn die menschliche Seele ist in grundlegender Weise durch Schmerz bestimmt. Weil Gott aber „gütig und menschenfreundlich“ ist, gibt er den Tugendhaften, die die Differenz zwischen Gott und Menschen anerkennen (§203) und ihm und seinem Willen folgen (§204), Anteil an der Freude. Diese ist selbst beim Weisen eine mit Schmerz gemischte Freude, überwiegt jedoch die negativen Emotionen (§205). Philo exemplifiziert dies freilich nicht an Abraham, sondern an Sara (§205–206).

So erweisen sich die drei Auslegungen zu Genesis 22 bei allen Unterschieden als vielfach verflochten. Die erste Auslegung ist die erzählende Wiedergabe des Bibeltextes in der *narratio*, die weit mehr Interpretation denn

<sup>112</sup> Vgl. §168; 199 // 202; 207. An letzterer Stelle ist *σόφος* pluralisch verwendet und wird auf die nach der Tugend genannte Sara ausgeweitet. Wie *σφαγιαΐζειν* (§169; 179; 185; 188; 196; 197 // §201) wird für das Opfern hier wie dort auch *ἱεουργεῖν* verwendet; vgl. §198 // §202.

<sup>113</sup> Vgl. §168; 191 // 204; 206. Dieser Bestimmung der Tugend gemäß fürchtet sich Sara, weil sie meint, sich die Freude, die in Fülle allein Gott gehört, entgegen dem Willen Gottes angeeignet zu haben.

<sup>114</sup> Der Auslegung auf der Ebene des *sensus literalis* nach beobachtet Abraham jedes Gebot mit viel Mühe und Beschwerden, was für den göttlichen Befehl, seinen Sohn zu opfern, erst recht gilt (§192). Hier spricht Philo von einem Kampf (§193). Ebenso ist der Schmerz (*λυπή*) derer, die eines ihrer Kinder opfern, für Abrahams Handeln transparent (§196). Ähnliche Erfahrungen kennt die menschliche Seele: Schmerz (*ἐπιλυπος*) und Furcht (*ἐπιδέης* o.ä.; §202) des menschlichen Geschlechts, Schmerz (*λυπή*; *ὀδύνη*) und Bürden (§207).

<sup>115</sup> Die Freude zieht sich durch die gesamte allegorische Auslegung begrifflich wie motivisch. Entsprechend findet sich mit Blick auf die Kinder, die (nichtjüdischen) Eltern bleiben, wenn sie eines ihrer Kinder opfern, die Aussage, jene empfinden in der Freude über sie Trost in ihrem Schmerz (§196). Diese Freude dürfte umso mehr für Abraham gelten, als sein Sohn gerettet wurde (§176–177).

<sup>116</sup> Im Kontext seiner Auslegung von Genesis 18 sind beide Aspekte aufs engste verbunden; vgl. §112.

Zusammenfassung ist.<sup>117</sup> Die weiteren Deutungen, die dem Wortsinn geltende und die allegorische, beziehen sich auf Philos Textwiedergabe, wobei die Erhebung des verborgenen Textsinns wiederum die Auslegung auf der Ebene des *sensus literalis* im Rahmen der *argumentatio* voraussetzt.

### III. Philos biographisches Enkomium *De Abrahamo* und die Gattung „Rewritten Bible“

Das analytische Instrumentarium der Rhetorik hat es ermöglicht, *Abr.* 167–208a im Kontext von *De Abrahamo* in formaler Hinsicht umfassend zu beschreiben. Dabei wurde die Schrift als ganzer der Gattung des biographisch akzentuierten Enkomiums zugewiesen. Im Folgenden nun ist die Frage nach dem Verhältnis des Enkomiums zur „Rewritten Bible“ zu klären.

Neuere Untersuchungen aus dem Bereich der Philo-Forschung haben das Problem für den „βίος des Mose“ aufgeworfen. Die Gattung „Rewritten Bible“ wird dabei nicht als hinreichendes formgeschichtliches Erklärungsmodell gesehen, sondern mit anderen Gattungen und Formen in Beziehung gesetzt, mit dem „Allegorical Commentary“ einerseits und der Biographie andererseits.<sup>118</sup> Was *De Abrahamo* anbelangt, so haben sich auch hier sowohl Bezüge zur Biographie als auch zum allegorischen Kommentar gezeigt. Narrative Passagen finden sich zwar auch hier, sind aber deutlich weniger umfangreich. Es handelt sich dabei, wie erwähnt, um Episoden-Erzählungen (διήγημα), nicht um das, was die antike Rhetorik als διήγησις im Sinne eines „umfassend-komplexen Erzählungsablauf(s)“ bezeichnet<sup>119</sup> und wie sie zumindest in *Mos.* 1 vorliegen dürfte.<sup>120</sup>

Vor diesem Hintergrund ist zu klären, welche Relevanz die Gattung „Rewritten Bible“ für die formgeschichtliche Erklärung von *De Abrahamo* hat.

Bezogen auf die für die „Rewritten Bible“ erarbeiteten Kriterien ergibt sich für *De Abrahamo* folgendes Bild: (1) „Rewritten Bible texts are narratives, which follow a sequential chronological order“. Wie gesehen, ist beides in *De Abrahamo* nicht durchgängig gegeben. Dies gilt entsprechend für (2) „They are ... free-standing compositions, which replicate the form of the biblical books on which they are based“. Anders verhält es sich mit (3) „These

<sup>117</sup> Den zusammenfassenden Charakter der Textwiedergabe betont dagegen Gregory E. Sterling, „The Interpreter of Moses: Philo of Alexandria and the Biblical Text“, in: Matthias Henze (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012) 415–426; 423–424, und im Anschluss an ihn Fraade, *Bible* 231.

<sup>118</sup> Erstere Verbindung stellen Sterling, „Interpreter“ 423–424, und Fraade, *Bible*, ins Zentrum, zweitere Finn Damgaard, „Philo’s Life of Moses as ‚Rewritten Bible‘“, in Zsengellér (Hg.), *Rewritten Bible* 233–248; 234–236. Zum Problem s. ferner Peder Borgen, „Philo of Alexandria: Reviewing and Rewriting Biblical Material“, *SPhiloA* 9 (1997) 37–53.

<sup>119</sup> Lausberg, *Handbuch* 534 (§1112).

<sup>120</sup> Zu den Unterschieden von *Mos.* 1 und *Mos.* 2 vgl. Damgaard, „Philo’s Life“ 233–238.

texts are not intended to replace, or to supersede the Bible“. Kriterium (4) „Rewritten Bible texts cover a substantial portion of the Bible“, gilt in der Exposition als ganzer für weite Teile des Pentateuch. Im konkreten Fall von *De Abrahamo* spiegelt sich dagegen v.a. der zweite Teil von Kriterium (5) wider: „Rewritten Bible texts follow the Bible serially, in proper order, but they are highly selective in what they represent“. Ganz zweifelsohne trifft auch Kriterium (6) hier zu: „The intention of the texts is to produce an interpretative reading of Scripture“. Dies ist unverkennbar das zentrale Anliegen Philos. Es zeigt sich im Rahmen dessen, was oben als *narratio* bezeichnet wurde, mehr noch aber in den sie interpretierenden Passagen, die die Gattung „Rewritten Bible“ sprengen. Auch Kriterium (7) reflektiert sich in *De Abrahamo*: „The narrative form of the texts means ... that they can impose only a single interpretation on the original“, ebenso wie Kriterium (8) „The limitations of the narrative form also preclude making clear the exegetical reasoning“. Auch Kriterium (9) „Rewritten Bible texts make use of non-biblical tradition and draw on non-biblical sources“, ließ sich nachweisen.<sup>121</sup>

Trotz der markierten Übereinstimmungen mit dem Kriterienkatalog der „Rewritten Bible“ ist das Bild für *De Abrahamo*, wie es sich insbesondere aus der exemplarischen Analyse von §167–208a ergibt, weniger eindeutig, als dies bei einem isolierten Abgleich der philonischen Wiedergabe von Genesis 22 (§168–177) mit den dargelegten Kriterien der „Rewritten Bible“ erscheinen mag. Die Gemeinsamkeiten zeigen sich v.a. für die *narratio*. Die übrigen, weit umfänglicheren Partien folgen anderen Maßgaben. Auch die Form des Kommentars bietet nur eine Teilerklärung. Sie mag auf die allegorische Deutung zutreffen, erfasst die dem Wortsinn geltende Auslegung der Erzählung (§178–198) aber nur unzureichend. Anders verhält es sich mit den von der griechisch-römischen Rhetorik zur Verfügung gestellten Kategorien, mit denen sich der Zusammenhang umfassend beschreiben lässt. In diesem Rahmen lassen sich auch „Rewritten Bible“ und „Kommentar“ ohne Weiteres einordnen, erstere als *narratio*, letzterer als *argumentatio*. Beides lässt sich auch mit der in *De Abrahamo* verschiedentlich erwähnten hellenistischen Gattung des βίος verbinden, bei dem es sich hier genauer um ein biographisch akzentuiertes Enkomium handelt. Da die von der Rhetorik erarbeiteten Kategorien den Befund in *De Abrahamo* umfassend zu erklären vermögen, verdienen sie den Vorzug vor der Gattungsbestimmung „Rewritten Bible“ und dem im Zusammenhang mit ihr für Philo in Erwägung gezogenen Kommentar.

Sofern das für die rabbinische Haggada kennzeichnende Merkmal die Schrifterklärung ist und sie, wie die „Rewritten Bible“ auch, das narrative Element des biblischen Erzählstoffes weiterbildet, gilt für ihr Verhältnis zu Philo *De Abrahamo* und seiner Auslegung von Genesis 22 im Grundsatz das zur

---

<sup>121</sup> Die Zitate folgen Adelman, „Term“ 295–317; 296, auf der Basis der Zusammenstellung von Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (SDSSRL; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008) 10, die sich wiederum auf die Studie von Philip S. Alexander, „Retelling the Old Testament“, in Donald A. Carson / Hugh G.M. Williamson (Hg.), *It is Written – Scripture Citing Scripture*. FS B. Lindars (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1988) 99–121, bezieht.

„Rewritten Bible“ Gesagte. Die Interpretation des biblischen Textes in Gestalt seiner erzählenden Wiedergabe in der *narratio* als *narratio historica* bildet die Brücke zur Haggada. Dabei verwendet Philo eine Reihe von Motiven, die seine *narratio* sowohl mit Schriften der Gattung „Rewritten Bible“ als auch mit der rabbinischen Haggada verbinden. Für das Phänomen „Haggada“ ist die Frage der Motivik aber nicht konstitutiv.

Inhaltlich kongruiert Philos Deutung der Opferung Isaaks als äußerster Tat der Gottesliebe mit Deutungen des palästinischen Judentums, das Abraham im Prozess des „rewriting“ von Genesis 22 als *אברהם* bezeichnet.<sup>122</sup> Ist diese Deutung für die *narratio* grundlegend, so wird diese in der Fortsetzung zum Ausgangspunkt der *argumentatio*, in der Philo die Tat Abrahams von vergleichbaren Praktiken der Völker abgrenzt und das Handeln Abrahams mit Hilfe stoischer Ideale interpretiert, nicht ohne zugleich deutliche Unterschiede zu markieren. Er wendet sich an ein mit den rhetorischen Konventionen, nichtjüdischen Bräuchen und stoischer Philosophie vertrautes Publikum hellenisierter Juden, dem er eine mit anderen frühjüdischen Auslegungen kompatible Deutung Abrahams vor Augen stellt, der nun freilich gegen alle Konventionen und Wertvorstellungen der Zeit mit der Opferung Isaaks einen Akt der Gottesliebe vollbringt, der in Widerspruch zur stoischen Natur tritt und die Grenzen der Vernunft sprengt. Dabei zeichnet Philo Abraham als Archetypen der Gottesliebe, der von seiner Leserschaft nachzuahmen ist, auch wenn das Ideal des Weisen für sie unerreichbar bleibt.

---

<sup>122</sup> Deshalb dürfte auch davon auszugehen sein, dass Philo das Phänomen der „Rewritten Bible“ bekannt war.