

## **I. Einleitung**

„De Abrahamo“ von Philon ist der Versuch des Philosophen, eine zentrale Gestalt des Buches Genesis aus der Heiligen Schrift zu beschreiben. Dabei sieht man sich mindestens zwei Problemen ausgesetzt: Aus welcher Sprache leitet Philon den Text für seine hermeneutische Arbeit ab? Welchen Interpretationsansatz gibt Philon vor? Diese Arbeit setzt sich mit der doppelten Exegese Philons, einerseits der Heiligen Schrift, andererseits Platons auseinander. Philons zweifacher Hintergrund macht die Arbeit schwierig, denn allzu leicht gerät eine theologische Exegesearbeit in die philosophische Analyse des Denkens Philons. Ziel der Arbeit ist es, die exegetische Methode Philons zu beschreiben. Es kann dabei aber nicht erspart bleiben, einen kurzen Blick auf den philosophischen Hintergrund Philons zu werfen, ohne den der allegorische Ansatz der Exegese Philons kaum oder nicht verständlich wäre. Hinzukommen muß also noch ein weiteres Werk, das sich der eigentlichen Exegese widmet, *de migratione Abrahae*.

### ***Exkurs: Zusammenfassung der Ungeschriebenen Lehre Platons.***

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Erzählung der „Wanderung Abrahams“, dem 12-14. Kapitel der Genesis. In diesem Textabschnitt wird der Zug Abrahams von Ur über Kanaan nach Ägypten und zurück nach Kanaan in die Gegend Hebrons geschildert. Eine weitere Basis ist der Titel der Schrift Philons in der vollständigen Benennung: „Das Leben des gemäß der Belehrsamkeit vollendetsten Weisen oder das erste Buch der Ungeschriebenen Gesetze, welches heißt 'Über Abraham'“. Hier gilt Vorsicht in der Auffassung, daß man eine Ungeschriebene Tora für diesen Text voraussetzen kann. Hier ist die Ungeschriebene Lehre von Platon zu sehen. Diese besagt, daß es das Eine schlechthin gibt und die unendliche Zweiheit existiert, insofern man über die innerweltlich begegnenden Dinge redet. Das Eine bleibt der Schau vorbehalten, der transzendentalen Erkenntnis der Metaphysik. Diese Lehre stammt aus der pythagoreischen Zahlenbildlehre und wurde von Parmenides übernommen. Dieser verband mit der Zahl „eins“ das „sein“ und entwarf eine Ontologie, nach der alles Sein nur einfach sein kann. Platon dagegen greift zurück auf Pythagoras, für den die Zahlen ihre eigene Existenz hatten, und setzt die „Eins“ mit dem „Einen“ ineins, so daß die Zahl und das Prinzip deckungsgleich sind. Dieses „Eine“ ist die Ursache und der Grund für alles, was nun an Welt wird. Ziel des philosophischen Daseins ist es, diese Lehre zu entdecken und sein Leben auf die Vereinigung mit dem Einen auszurichten. Mittel dabei sind die Ideenlehre und die Metaphysik, die Platon im fünften bis siebten Buch seiner Schrift „Der Staat oder über das Gerechte“ entwickelt und für den fortgeschrittenen Philosophen beschreibt. Der Titel der Schrift Platons wird auch für die weitere Analyse der Schrift Philons von Bedeutung sein, da Philon, so

scheint es, die beiden Traditionen der Weisheitslehre, die jüdische Weisheitslehre („Die Gottesfurcht ist der Beginn der Weisheit“<sup>1</sup>, in der Weisheit und Gerechtigkeit ineinanderfallen, auf der einen Seite und der Weisheitslehre der platonischen Schule, für die die höchste Form von Weisheit in der Erkenntnis der Ungeschriebenen Lehre liegt, von der Platon in seinem „Siebten Brief“ Zeugnis gibt: „Über das, was ich zuerst gelehrt habe in meiner Schule, habe ich nichts geschrieben“ „περι α εδιδασκον ουδεν γεγραφα“.)<sup>2</sup> Diese nur mündlich tradierte Lehre, die zuweilen in ekstatischen Zuständen individuell gewonnen wurde (Plotin), war das Herzstück der platonischen Schulen. Sie unterschied sich von Geheimlehren der Mysterienkulte oder der Epikureer durch die individuelle Gewinnbarkeit und sie konnte als Glaubensgut in der radikalen Neuplatonischen Schule des Porphyrios dogmatischen Charakter gewinnen<sup>3</sup>

Es soll aber nie der Eindruck entstehen, daß die „Mündliche Tora“ und die „Ungeschriebene Lehre“ Platons ineinander zu überführen sei. Philon hat nur versucht, das eine vor dem anderen zu rechtfertigen, daß beide Arten, sich seines Geistes zu bedienen, legitim sind und von Gott gewollt sind.

Ziel ist es also, anhand der Erzählung Philons die allegorische Exegesemethode des Autors in der Schrift „De Abrahamo“ nachzuweisen, zugleich aber auch das ἄλλόν zu zeigen, was als „Ungeschriebene Tora“ *und* „Ungeschriebene Lehre“ zugleich ist.

Aus dem oben gesagten ergibt sich folgende Gliederung:

- 1) Kurze Vorstellung der ausgewählten Ursprungspassagen aus dem Buch Genesis (Gen. 12, 1-9 und Gen 15,6)
- 2) Analyse der philonischen Nacherzählung und seines Interpretationsansatzes.
- 3) Begründung der Auswahl und Vergleich.
- 4) Relecture im Hinblick auf die allegorischen Methode.
- 5) Fazit.

Grundthese dieses Aufsatzes wird also sein, die philonische Interpretation mithilfe der platonischen Exegese und der Weisheitsliteratur der nachexilischen jüdischen Gemeinde in Alexandria anhand der ausgewählten Abschnitte zu zeigen.

---

<sup>1</sup> Sir 1,14 im lateinischen Text der Vulgata „initium sapientiae timor Domini“ (Ps. 110. 10)

<sup>2</sup> Platon VII. Brief 344 b1

<sup>3</sup> Plotin zum Beispiel hat nur die Vorträge, die mitgeschrieben wurden (heute würde man sagen Vorlesungsskripte) geduldet. Er hat sorgfältig darauf geachtet, daß man bei der dialektischen Methode nichts geschrieben hat. Ebenfalls stimmte er der Edition seiner Vorlesungen zu Lebzeiten nie zu, sie wurden erst posthum von Porphyrios veröffentlicht.

Ein methodischer Vorbehalt bleibt: Es ist in diesem Falle unmöglich die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift zu nehmen, stattdessen kommen die Septuaginta und die Biblia Hebraica Stuttgartensis zur Verwendung, da die Sprache keine unerhebliche Rolle spielt. Die Texte Philons werden in eigener Übersetzung präsentiert, die Passagen aus dem Buch Genesis werden je nach Notwendigkeit in der Übersetzung der Einheitsübersetzung, im Falle eines grammatisch oder semantischen Abweichens in einer eigenen Arbeitsübersetzung dargestellt<sup>4</sup>.

## II. Hauptteil.

### II. A. Vorstellung der Passagen aus der Bibel.

#### a) zu Gen. 12, 1-9

In Genesis 12, 1 geht es um die Aufforderung Gottes, aus seiner Heimat, von seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhaus zu ziehen in ein anderes Land das der Herr ihm zeigen werde. Im Griechischen steht dreimal der Begriff „ἐκ“, ist also gleichbedeutend, im hebräischen Text „מִן“<sup>5</sup>. Somit ist die Aufforderung, sein soziales Umfeld (Land, Sippe und Familie) zu verlassen, eine Lebensentscheidung, die Abram bevorsteht. Ohne die schützende Sippe und das Vaterhaus war man in der damaligen Zeit physisch gefährdet und rechtlos. Die Heilige Schrift läßt den Blick auf die Situation immer konkreter werden. Es sind konzentrische Kreise des damaligen Lebensumfeldes, die von außen nach innen durchschritten werden. Daß auch die Verwandtschaft (“מִן”<sup>5</sup>, “συγγενεῖα”) mit dem konkreten “aus” bezeichnet wird, zeigt die Realität der damaligen Sippengesellschaft. Die Sippe schützte die Familien vor Übergriffen, stellte Hilfe bei Katastrophen und bildete eine höhere Rechtsinstanz, die dann nur noch vom Landesherrscher, insoweit es einen gab, überstiegen wurde. Im Griechischen endet der Vers mit „ἥν ἄν σοι δείξω“ „das ich dir zeigen werde“<sup>5</sup>, besser wäre es aber zu übersetzen: „welches auch immer ich dir wohl zeige“. Dieses mag zwar im deutschen Sprachgebrauch ungewöhnlich klingen, entspricht aber der griechischen Grammatik, haben wir doch hier den *eventualis*, den Aorist Konjunktiv mit ἄν. Es ist also keine feste Zukunft, die Gott verheißt, sondern ein mögliches Eintreffen einer Verheißung. Wie diese konkret ist, welches Land Gott meint, das wird hier nicht gesagt. Es ist aber hier hinzuzufügen, daß Abraham schon unterwegs in das Land ist, welches Gott verheißt. In Gen 11, 31

<sup>4</sup> Der approbierte deutsche Text ist Arbeitsgrundlage für die Bibelarbeit, insoweit er die Übersetzung der ausgewählten Passagen ist.

<sup>5</sup> Einheitsübersetzung, Freiburg 1983

heißt es: „Terach nahm seinen Sohn Abram, ... und sie wanderten miteinander aus Ur in Chaldäa aus, um in das Land Kanaan zu ziehen.“. Die Landverheißung aber geschieht auf halbem Wege in Haran, denn im selben Vers heißt es: „Als sie aber nach Haran kamen, siedelten sie sich dort an.“. Abram befindet sich also in Haran, als er die Verheißung bekommt. Dieser erste Vers ist eine unmittelbare Aufforderung zum Handeln, die von Gott zu den Menschen ausgeht. Um es vorweg zu sagen: Gott spricht Abraham (Abram) an, und nur Gott spricht. Abraham (Abram) antwortet nicht mit Worten, sondern er handelt.

Gehen wir aber noch einmal in das Wort Gottes. Der zweite Teil des Wortes, der Rede, zeigt die eigentliche Verheißung. „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.“ (Gen 12, 2-3) (**Genesis 12:2-3**: וּמְקַלְלֵךְ אָאֵר וְנִבְרַכְךָ בְּכֹל מְשֻׁפָּחַת <sup>2</sup> וְאֶעֱשֶׂה לְנֹפֵל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׁמֹךָ וְהָיָה בְּרַכָּה: 2-3) (<sup>3</sup>הָאֲדָמָה: וְאֶבְרַכְהָ מִבְּרַכְיֶיךָ).<sup>6</sup> Diese Verheißung steht als Grundmodell aller weiteren Verheißungen, die nach dem Punkten „Volk – Land – Segen“ geschrieben sind. Im Griechischen Text dieser Stelle erscheint häufig das Wort εὖ „gut“ als Wortbestandteil. Dieses, so scheint es, weist auf den priester-schriftlichen Schöpfungsbericht hin. Dafür spricht auch die universalistische Coda der Verheißung. Eine besondere Tatsache ist die Verwendung des Begriffes גוי in Vers 2. Normalerweise mag man den Begriff אֱמֻנָה erwarten, was gewöhnlich für das Volk Israel verwendet wird. Hier kann man aber den Begriff als Öffnung des Volksbegriffes sehen. Diesen Universalismus drückt auch der Schluß des Verses 3 aus. Das griechische AT verwendet den Begriff ἔθνος, durch Zugehörigkeit zum gleichen Stamm geeintes Volk. In Vers 3 werden dann alle „Geschlechter“ erwähnt. Im griechischen, wie im hebräischen Sprachgebrauch ist hier von „Stämmen“ die Rede. Dazu erscheint hier im Hebräischen der Begriff אֲדָמָה, Erde, das auf den ersten Menschen Adam hinweist. Diese Verbindung ist auffällig, gleichwohl der Begriff φυλή, der in der LXX steht auf die Abordnungen eines ethnisch einheitlichen Staates hinweist. So werden etwa die Teile Spartas in der Zeit des Perikles als solche bezeichnet.

In der Struktur der Gottesrede fällt im Griechischen die Rahmung durch das Wort γῆ, auf. Im hebräischen finden wir eine solche begriffliche Rahmung nicht. אֲדָמָה und מְאָרְצְךָ stehen einander gegenüber, Heimat und Erde, das regional faßbare und das haptisch faßbare. Im deutschen findet sich Heimat und Erde. Warum die Septuaginta bei einem Begriff bleibt, bei γῆ, bleibt mag mit

<sup>6</sup> Wenn aber hier ה as Ersatz für einen Akkusativ in 12,2 steht, so kann dieses als Aramaismus verstanden werden. Diese Tatsache läßt auf ein späteres Entstehungsalter dieser Verse schließen. Weitere Gründe dafür werden später erwähnt.

der stilistischen Umgebung zu tun haben. Während der Entstehung des Septuagintatextes wurde Alexandria zu dem zentralen Ort der griechischen Dichtkunst. Ein neues Dichterideal entstand; die durchstrukturierte Sprache der Rhetorik wurde nun auch auf die Dichtung übertragen, mit Kallimachos und Aratos wurde die neue Dichtung zum Standard. Der *poeta doctus* wurde zum Ideal<sup>7</sup>. So muß auch Gott selbst in der Septuaginta durchstrukturiert reden. Dieses belegt auch die Art der Rede, von der hier gesprochen wird. Die ganze „Rede“, das ganze Gotteswort steht unter dem Stichwort des λόγος, der vernünftigen, der weisen Rede, hier im erzählenden Aorist. Wenn Gott spricht, so ist das mit Vernunft verbunden.

Eine noch ausführlichere Exegese der Gottesrede in Gen. 12, 1-3 würde den Rahmen sprengen, so daß ich nun auf die weiteren Passagen aus Gen. 12, 1-9 komme.

In Gen. 12, 4 wird die „Antwort“ Abrahams berichtet: „Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte, und mit ihm ging auch Lot. Abram war fünfundsiebzig Jahre als, als er aus Haran fortzog.“ Abram macht sich also auf, aber nicht allein. Auch Lot geht mit, er will bei Abram seinem Onkel bleiben. Von Lot aber wird in der Rede Gottes nicht gesprochen. Die Motivation für das Handeln Lots wird nicht deutlich. In der gesamten Heiligen Schrift wird davon nichts berichtet. Es wird hier nur das *factum brutum* berichtet. Es bleibt also das Faktum, daß Lot mit Abram geht. Man kann an ein besonderes Verhältnis zwischen beiden denken, aber davon ist zunächst nicht die Rede, das einzige was eine Erklärung liefert ist, ist die verwandtschaftliche Beziehung. Hier wird die Brücke zur Sippe und zur Familie nicht vollständig abgebrochen. Anders ausgedrückt: Abram geht nicht das volle Wagnis auf Gottes Anruf ein<sup>8</sup>. Es bleibt also ein familiäres Band. Abram ist nicht auf sich allein gestellt. Er bezieht andere ein.

Die deutsche Einheitsübersetzung konstruiert einen Sinnzusammenhang zwischen der Rede Gottes und dem Handeln Abrams, indem man schreibt: „Da zog Abram...“<sup>9</sup>. Aus der Elberfelder Übersetzung kann man diesen Sinnzusammenhang nicht feststellen. Diese schreibt: „Und Abram ging hin...“<sup>10</sup>. Diese Übersetzung entspricht den beiden Quelltexten eher, da im hebräischen Text wie auch in der Septuaginta entweder „וַיֵּלֶךְ אַבְרָם“<sup>11</sup> oder „καὶ ἐπορεύθη Ἀβραμ“<sup>12</sup> (Gen. 12, 4) steht. Für Abram bleibt das Wort Gottes zunächst aber recht dunkel und ohne erkennbaren Sinn. Daher ist das Wort Gottes für ihn ein λαλεῖν, ein undeutliches aber auch geheimnisvolles Reden, das erst noch entschlossen werden muß. So hat die griechische Übersetzung in der LXX das hebräische auf-

<sup>7</sup> Philons Respekt vor diesem Dichtungsideal läßt sich auch an der Übernahme der kompletten Lebensalter-Elegie des Athener Staatsmannes Solon in sein Werk „Über die Erschaffung der Welt“ - „de opificio mundi“ erklären. Diese Elegie ist die einzige Lehrdichtung in elegischem Distichon vor Aristoteles.

<sup>8</sup> Dieses vollständige Wagnis geht er erst in Gen. 22 ein, indem er Isaak „opfert“

<sup>9</sup> Ebenso schließt auch Martin Luther an die Gottesrede an: „Da zog Abram hin...“

<sup>10</sup> Revidierte Elberfelder Übersetzung, Elberfeld 1993

<sup>11</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia ed.

<sup>12</sup> LXX ed. Rahlfs

gefaßt, was in den Worten דבר und אמר, die hier in den entsprechenden Formen auftauchen, ausgedrückt worden ist. Diese beiden Begriffe sind fast synonym zu gebrauchen, während es zwischen den beiden griechischen Worten einen großen Bedeutungsunterschied existiert. Das Wort λαλεῖν ist mit dem deutschen Wort „lallen“ verwandt.

Gen. 12, 5 stellt dann die Trennung des Hausstandes vor. Dort heißt es: „Abraham nahm seine Frau Sarai mit, seinen Neffen Lot und all ihre Habe, die sie erworben hatten, und die Knechte und Mägde, die sie in Haran gewonnen hatten.“ Damit vollzieht Abram den endgültigen Schritt der Trennung von seiner ehemaligen Familie und tritt als eigenständige Persönlichkeit in die Geschichte, in die Geschichte Gottes mit den Menschen ein. Mit seiner Frau Sarai und Lot, sowie den Knechten und Mägden ist gleichsam ein Grundstock für eine neue Sippe gelegt.

Weiter heißt es: „Sie wanderten nach Kanaan aus und kamen dort an“ (Gen. 12, 5c). Auch hier ist die Einheitsübersetzung nicht ausreichend. In den Quelltexten, dem Masoretentext, der LXX und der Vulgata findet sich eine finale Konstruktion<sup>13</sup>. So hält es auch die Elberfelder Übersetzung: „und sie zogen aus, um in das Land Kanaan zu gehen; und sie kamen in das Land Kanaan.“ Abram hat also schon ein Ziel zu dem er hin unterwegs ist, aber einen genauen Ort, ein konkretes Land weiß er noch nicht.

Schließlich wird dann die Wanderung Abrams durch Kanaan beschrieben: „Abram zog durch das Land bis zur Stätte von Sichem, bis zur Orakeleiche. Die Kanaaniter waren damals im Land.“ (Gen. 12, 6). In der Einheitsübersetzung steht „Orakeleiche“. Mit diesem Begriff kann man das griechische Wort „δρῶς ὕψηλή“ deuten, da hohe Bäume oft als Sitz von Geistern oder Göttern gesehen wurden und dort eben Orakel abgehalten wurden. In der Elberfelder Übersetzung wird von der „Terebinthe More“ gesprochen, also von einem Baum mit Namen. Dieses entspricht dem hebräischen Text, wo es heißt: „אלון מורה“. Wenn ein Baum nun einen Namen hat, so kann man davon ausgehen, daß dieser Baum Sitz einer Gottheit war, oder eine Begegnungsstätte mit Göttern oder Geistern<sup>14</sup>

Die Heilige Schrift führt dann die Erzählung weiter, es folgt der Anruf Gottes zu Sichem: „Der Herr erschien Abraham und sprach: „Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land.“ Dort baute er dem Herrn, der ihm erschienen war, einen Altar.“. Damit kommt Abram an das Ziel der Reise, den Endpunkt des Auftrages. Das Erscheinen des Herren, Gottes, ist die Antwort auf das Handeln Abrams,

---

<sup>13</sup> Um nicht viel Platz zu verwenden, zitiere ich hier: MS: לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֵאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן וַיֵּצְאוּ, LXX: ἐξήλθοσαν πορευθῆναι εἰς γῆν Χανααν καὶ ἦλθον εἰς γῆν Χανααν, Vulgata: et egressi sunt ut irent in terram Chanaan cumque venissent in eam.

<sup>14</sup> Die Herderübersetzung macht aus beiden Befunden „Orakelterebinthe“. Freiburg, 1965

der sich dem Wort Gottes bedingungslos unterworfen hat. Somit könnte man hier einen Abschnitt enden lassen.

Da Philo in seinem zweiten Hauptwerk, *de migratione Abrahae*, die exegetische Arbeit bei Vers 6 enden hat lassen, ist es auch nicht sinnvoll, die weiteren Verse dieses Erzählabschnittes weiter zu verfolgen.

b) zu Gen. 15,6

Wenn man die Genesis weiterverfolgt, kommt man zu einem bekannten Vers, der auch von Paulus gewürdigt worden ist: „Abram glaubte dem Herrn und der Herr rechnete ihm es als Gerechtigkeit an.“ (Gen. 15, 6). Dieser Vers ist hochproblematisch. Der erste Halbvers ist klar: Abram ist zum Glauben gekommen. Der zweite Halbvers aber hat einige exegetische Schwierigkeiten. Hier ist das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht eindeutig erkennbar. Der Masoretentext erlaubt zwei Übersetzungsmöglichkeiten, da das Subjekt des Satzes nicht eindeutig feststeht. Im MS heißt es:

„וְיִחְשַׁבְהָ לּוֹ צְדָקָה” (Gen. 15, 6). Die Frage ist nun, wer das Subjekt im Halb-

vers ist, Abram oder Jahwe. Nach dem Atnach steht ein Verbum in der dritten Person Singular:

„וְיִחְשַׁבְהָ” „und er rechnete an...“. Anschließend folgt „לוֹ” „für ihn“.

Dieses kann sowohl „ihm“ als Dativum bedeuten oder auch „für ihn“. „Ihn“ kann wiederum ein Rezipropronomen sein oder das Personalpronomen sein und dieses kann auf beide, auf das näherliegende als auch auf das fernerliegende Objekt verweisen, so daß „ihm“ auf Abram oder auch auf Jahwe weisen kann. Das Subjekt ist dann Jahwe oder Abram. Das Subjekt des ersten Halbverses ist Abram, das Objekt ist Jahwe. Es steht nun aber ein trennendes Atnach, so daß der zweite Halbvers auch wiederum ein anderes Subjekt haben kann als der erste.

Die Frage muß also grundsätzlich offen bleiben, sie kann nicht mit letzter Sicherheit gelöst werden, zumal die Septuaginta und die Vulgata weitgehend mit der hebräischen Bibel übereinstimmen. Diese ungelöste Frage hat auch Philo, das werde ich später zeigen nicht lösen wollen, einzig Paulus hat diesem Vers einen eindeutigen Sinn zugewiesen.

## **II. B Philons Exegese der Passagen.**

Nach der Analyse der Bibelpassagen, gilt es, aus Philon ein Bild Abrahams zu gewinnen. Dieses scheint recht einfach zu sein, da sich eine ganze Schrift Philons mit Abraham beschäftigt und Philon der ersten Bibelpassage ein ganzes Werk gewidmet hat. Zunächst ist es aber notwendig, einige generelle Anmerkungen zu den beiden ausgewählten Werken zu machen, zu *de Abrahamo* und *de*

*migratione Abrahae*. Hierzu benötigt man eine Kurzgliederung der beiden Werke, die ich nach dem nächsten Gedanken einfügen werde.

Philon von Alexandria ist der Begründer der allegorischen Exegese der Heiligen Schrift. Diese Form der Exegese versucht den tieferen Sinn der Schrift zu erschließen und über den wörtlichen Sinn hinauszudeuten. Dazu werden Geschichten und Personen Symbolgehalt zugewiesen und nach diesem Gehalt gedeutet. In der Allegorie des Textes wird ein vom Autoren der Schrift verborgener Sinn vermutet, den der Leser der Schrift erst erkennen muß. Dazu bedarf er der Hilfsmittel der sprachlichen Gestaltung. Diese sind zumeist Stilmittel, die in τόποι oder τρόποι zu gliedern sind. Bei der Exegese der Heiligen Schrift aber ist es schwer, solche Stilmittel eindeutig festzustellen, zumal die semitischen Sprachen ein anderes stilistisches Muster als die indogermanischen Sprachen aufweisen. Philon stand nun vor der Schwierigkeit, das Hebräische zu deuten und das Griechische auszudrücken.

Philons Form der Allegorese besteht hauptsächlich darin, Zahlen und Namen zu deuten und Begriffe aus dem Hebräischen in das Griechische zu übersetzen, das in Alexandria verstanden wurde. Hierbei muß erwähnt werden, was Philo zu seinen exegetischen Aufgaben gemacht hat, die Tora und Themen, die er aus der Bibel genommen hat. Das philosophische Werk muß dabei unerwähnt bleiben.

Das erste Werk, das sich mit Abraham beschäftigt, ist aus dem Exegesezusammenhang der Genesis, *de Abrahamo*. Dieses gliedert sich wie folgt:

1. Einführung in die Gesetze der Genesis. Diese sind in den herausragenden Personen der Genesis verwirklicht. (§. 1-6)
2. Die ersten Beispiele für diese Gesetze sind Enosch – Henoch – Noah, Enosch als „der Mensch“, der JHWH zuerst anruft, Henoch als der Mensch, der Gott zuerst schaut, Noah als der Mensch, der Gott zuerst antwortet und tut, was Gott sagt. (§ 7-47)
3. Abraham – Isaak – Jakob. (§ 48-59).
4. Die eigentliche Allegorese zur Person Abrahams (§ 60-261).
5. Schluß (§ 262-271)

Die Abschnitte 48 bis 59 kann sollte man kurz zusammenfassen, da dort gleichsam das Programm der Schrift erhalten ist. Das Wissen um Gott wird aus drei unterschiedlichen Quellen und Verhaltensweisen gewonnen, aus der Erfahrung (Abraham), aus natürlichem Wissen (Isaak) und aus der Askese (Jakob).

Philon versucht im folgenden aus der Erfahrung, die Abraham macht, zu begründen, warum er dessen Weg der Erkenntnis Gottes als den besten ansieht. Der Weg der Erfahrung (μάθησις) entspricht nämlich der Erkenntnis der Philosophen. Die These, die man aus dem Abrahambild

Philons gewinnen kann, ist: Abraham entspricht dem Sokrates, wie Philon (er selbst) Platon. Diese These muß nun begründet werden.

Als beispielhaft kann man hierzu die Abschnitte 60 – 89 nehmen, da diese noch einmal ausführlich Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung Philons sind. Diese behandeln die Berufung Abrahams und sein Aufbruch und Weg nach Kanaan. Dazu kommt die doppelte Exegese des Verses 15, 6 aus der Genesis. Diesen wird der Hauptteil dieser Untersuchung gewidmet werden, daneben muß aber als zusätzliche Quelle die Exegese der Bindung Isaaks und der Trennung von Lot benutzt werden.

a) *Das Bild Abrahams in de Abrahamo.*

„Vom göttlichen Wort getrieben, das Vaterland, die Sippe und das Vaterhaus zu verlassen und in die Fremde zu gehen, so wie man von der Fremde in das eigene Haus geht, aber nicht von der Heimat in die Fremde aufbrechen wollte, bemühte er sich, rasch fortzukommen, weil er meinte, es sei dasselbe wie das Beenden, den Auftrag schnell auszuführen.“<sup>15</sup> Philon behauptet also, daß Abram sofort aus Haran weggegangen sei. Die Begründung für diesen Aufbruch folgt dann in § 68. Dort heißt es: „Mit nur wenigen oder gar er allein brach er sofort mit dem Befehl in die Fremde auf und er ging eher mit der Seele als mit dem Leib in die Auswanderung, die die Sehnsucht bei den Menschen nach der himmlischen Gabe der Liebe.“<sup>16</sup> Philo deutet die Auswanderung als Sehnsucht nach Gott. Diese geschieht bei Abram in zwei Zügen. Der erste Zug geht von den Chaldäern nach Haran, der zweite von Haran nach Kanaan. Die erste Wanderung, zu der es keine biblische Beauftragung durch Gott gibt, deutet Philo als Weg von der Astrologie in die Höhle. (vgl. § 72). Haran übersetzt er mit „Höhle“. Der Bezug zum platonischen Werk „Über die Gerechtigkeit oder über den Staat“, eher bekannt als „de re publica“ oder „πολιτεία“ ist hier eindeutig<sup>17</sup>. Abram geht den Weg des Weisen *in* die Höhle, um dann durch Gottes Wort *aus* der Höhle geführt zu werden. Schon hier wird in nuce deutlich, welches Bild von Abraham Philon entwirft; es ist das Bild des vollkommenen Weisen. Aus dem Kosmos nämlich kann man, so Philon eigentlich nur die Erkenntnis gewinnen, daß Gott der Schöpfer ist. Die Chaldäer aber machten nach Philon den Kosmos insgesamt zu einem Gott, so daß sie die Bewegungen der Gestirne als Bewegungen Gottes deuteten. Daraus wiederum schlossen sie auf die (zukünftigen) Ereignisse in der Welt. Mochten sie auch die Gesetze der Astrologie zur Astronomie umwandeln und so die Sphärenharmonie entdecken, so bleibt diese Erkenntnis unvollständig.

<sup>15</sup> **Abr. 1:62** λογίῳ πληθεῖς περὶ τοῦ πατρίδα καὶ συγγένειαν καὶ πατρῶν οἶκον καταλιπεῖν καὶ μεταναστῆναι, καθάπερ ἀπὸ τῆς ξένης εἰς τὴν οἰκείαν ἐπανιῶν ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκείας εἰς τὴν ξένην μέλλων ἀπαίρειν, ἐπέσπευδε συντείνων, νομίζων ἰσότημον εἶναι τῷ τελειῶσαι τὸ ταχέως τὸ προσταχθῆν ἀνύσαι.

<sup>16</sup> **Abr. 1:66** μετ' ὀλίγων δὲ οὗτος ἦ καὶ μόνος ἅμα τῷ κελουσθῆναι μετανίστατο καὶ τῇ ψυχῇ πρὸ τοῦ σώματος τὴν ἀποικίαν ἐστέλλετο, τὸν ἐπὶ τοῖς θνητοῖς ἕμερον παρευημεροῦντος ἔρωτος οὐρανοῦ.

<sup>17</sup> Plat. de rep. 514a ff.

Das Bild Abrahams erschließt sich aber auch nur, indem man die Methodik der Exegese Philons in diesem Werk analysiert: So kommt man zur folgenden Untergliederung des Abrahamteiles (§60-206):

- a) § 60 – 89 Die Wanderungen Abrams.
- b) § 90 – 106 Abram in Ägypten.
- c) § 107 – 166 Abraham und die Drei Männer.
- d) § 167 – 207 Abraham und die Opferung Isaaks.

Man kann also aus dieser Gliederung sehen, daß Philon keine konsequente Nacherzählung des Lebens Abrahams betreibt, sondern vielmehr eine episodenhafte Exempla-Erzählung. Am historischen Beispiel wird das Persönlichkeitsbild eines Menschen dargestellt. Diese Art der Erzählung scheint aus der symbolischen Geschichtsschreibung bekannt zu sein, ist aber eigentlich ein Charakteristikum eines anderen *genus dicendi*, des *Panegyrikos*. Auf diese Tatsache komme ich am Schluß der Arbeit.

Damit ist aber noch nicht erklärt, wie denn konkret das Ausarbeiten des Persönlichkeitsbildes Abrahams bei Philon vonstatten geht. Hierbei muß man die feineren Strukturen dieses Werkes herausarbeiten. In *de Abrahamo* folgt stets am Beginn einer Paraphrase einer Episode aus Genesis eine historische Deutung, also eine Deutung im Sinne der damaligen Geschichte, des biblischen Stoffes. In dieser wird der biblische Text nach dem geschichtlichen Wissen der damaligen Zeit gedeutet und in den Zusammenhang mit der damaligen Ethnographie gestellt. Diese Vorgehensweise kennen wir aus Herodot und der chronistischen Literatur der Bibel<sup>18</sup>. Die Unterschiede aber sind beträchtlich.

Danach folgt die symbolisch-allegorische Deutung der Episode aus dem Leben Abrahams. Im ausgewählten Textabschnitt sieht das dann so aus:

- a) § 60 – 67 historische Deutung der Wanderung von Chaldäa nach Haran und Kanaan.
- b) § 68 – 76 symbolisch-allegorische Deutung der ersten Wanderung.
- c) § 77 – 84 historische Deutung des Weges durch Kanaan<sup>19</sup>.
- d) § 85 – 87 symbolisch-allegorische Deutung des Weges durch Kanaan in die Wüste.

Philons Weg der Deutung ist also vorgeschrieben. Zuerst wird die Geschichte dargestellt, wie sie nach der praktischen Weisheit der Menschen, und hier insbesondere der jüdischen Weisheit erklärt würde, anschließend wird deren tieferen Sinn eruiert. Und hier beschreitet Philon Neuland.

<sup>18</sup> Der Autor möchte damit unbedingt vermeiden, diese Art der Erzählung in ein historischen Zusammenhang zu bringen. Herodot steht als erster der Geschichtsschreiber noch stark in der Tradition der Epik, während das biblische Geschichtswerk zwar konsequent die Geschichte des Volkes Gottes von Gott her deutet, ihr aber so einen Sinn gibt. Herodot dagegen stellt eher die *memorabilia* dar. Hierzu gehören dann auch die Besonderheiten des beschriebenen Volkes. Inwieweit Philon damit die jüdische Geschichtsschreibung begründet, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Daher wird dieser Weg nicht weiterverfolgt.

<sup>19</sup> In diesen Teil „zwingt“ Philon noch eine weitere Erklärung hinein, die Namensänderung.

Während in der hellenistischen Literatur zumeist die Epen Homers oder Hesiods oder auch die Tragödien der hochattischen Zeit (Aeschylos, Sophokles, Euripides) Gegenstand der Deutung waren, so war nie ein Geschichtswerk oder Lehrdichtung Gegenstand einer Allegorese.

Da diese Arbeit ein Bild Abrahams aus diesen wenigen Episoden gewinnen will, kann sie sich in der Feinanalyse nur auf den symbolischen Teil der philonischen Exegese konzentrieren. Denn hier erst erarbeitet Philon sein Bild Abrahams.

In § 68 faßt Philon den Symbolgehalt der Wanderungen zusammen: Nach der Schrift ist Abraham zunächst der Weise, er gilt aber dann als allegorische Figur für den Gottsuchenden. Philon geht von dem konkreten Menschen hin zur Seele im allgemeinen. Er setzt nicht etwa das Wort ἄνθρωπος (Mensch) sondern das Wort ψυχή, Seele. Es ist also die unkörperliche Existenz des Menschen gemeint, das was den Menschen eigentlich ausmacht. Es gilt also nicht den ganzen Menschen zur Gotteserkenntnis zu führen, sondern nur die Seele, für die der Körper nur Hülle ist. Das andere Wort, das ebenfalls von entscheidender Bedeutung ist, ist φιλαρέτος, tugendliebend, da hier von den Tugenden<sup>20</sup> gesprochen wird. Erst diese Seele ist in der Lage Gott in Wahrheit zu suchen, d. h. erst die Vertrautheit mit der Tugendlehre ist hinreichend für die Gotteserkenntnis.

Das Kapitel 69 zeigt dann die Deutung *ex negativo*. Die Chaldäer werden als Astronomen bezeichnet. Dieses beinhaltet die rein naturwissenschaftliche Deutung von Welt und zugleich die verbreitete Form der Astrologie. Philon zeigt klar die Grenzen dieser Form der Weltsicht. Er stellt alles sinnlich wahrnehmbare in den innerweltlichen Zusammenhang. Zwar ist es ein Fortschritt, in den Sternen nicht mehr unmittelbar existierende Gottheiten zu sehen, aber das sich-verlassen auf die sinnliche Wahrnehmung ist für Philon ungenügend. Dafür kritisiert er die Chaldäer<sup>21</sup> und so bekommen auch diese ihre allegorische Bedeutung.

Im Abschnitt 70 wird nun der Weg Abrahams von der Astrologie zur Gotteserkenntnis beschrieben. Zunächst wird von Philo erklärt, daß Abraham selbst im dieser Vorstellungswelt gefangen war. Man darf hier nur das Wort „Vorstellungswelt“ gebrauchen, da die deutsche Übersetzung des Wortes δόξα - Glauben nicht der religiösen Bedeutung entspricht, die das Wort „Glauben“ beinhaltet. Δόξα heißt „Meinung“, „Lehrmeinung“ oder auch „Ruhm“ aber nie „religiöser Glaube“. Das ist πίστις. Cohn sieht die Bedeutung dieses Wortes im religiösen Bereich. Man muß hier den Begriff mit „Lehrmeinung“ übersetzen. Abraham war im wissenschaftlich-philosophischen Lehrgebäude der Chaldäer gleichsam in einer fremden Heimat. Philo sagt „Nachdem Abraham in dieser Lehrmeinung herangewachsen ist und selbst Chaldäer gewesen ist...“ (*de Abr. 70*). Das Sein

<sup>20</sup> Hierbei handelt es sich tatsächlich um die klassischen griechischen Tugenden. Dafür ist Kapitel 219 Zeuge. Dazu kommt, daß es im jüdischen Kanon dieses Wort nicht existiert.

<sup>21</sup> **Abr. 1:69** „... καὶ τὴν ὀρατὴν οὐρανίαν εὐσεβήθησαν τῆς ἀνομιᾶς καὶ νοητῆς οὐρα λαβόντες ἔννοιαν“

Abrahams ist die Zugehörigkeit zu einer Schule, die die erste Philosophie übermittelt, Astronomie<sup>22</sup> Aber es wird noch etwas weiteres über Abraham gesagt: „... öffnete er wie aus einem Tiefschlaf die Augen der Seele und er begann den reinen Lichtstrahl statt tiefer Finsternis zu sehen und so folgte er dem Licht...“ (*de Abr.* 70). Abraham handelt selbst. Er öffnet selbst die Augen der Seele. Sein Handeln bedeutet Erkenntnis. Die Motive „Schlaf“ und „Licht“ sind in beiden Welten, der jüdischen und der hellenistischen gleichbedeutend. Das Motiv „Licht“ wird bei Philon poetisch gestaltet. Das Licht bekommt einen dichterischen Unterton. Licht wird so selbst zu einer Allegorese für nichts geringeres als Gott. Er verwendet hier in diesem Abschnitt gleich zwei poetische Begriffe für das Wort Licht, αὐγή und φέγγος, womit auch die Nähe zur dichterischen Sprache der Bibel ausgedrückt werden kann. Ob hier Philon selbst mit der Sprache spielt, ist Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung. Nur der letzte Begriff muß näher „beleuchtet“ werden. Es handelt sich um das Wort φέγγος (hier im Dativ τῷ φέγγει). Dieses kann sowohl „Licht“ im physikalischen Sinne als auch „Licht“ im übertragenen Sinne bedeuten. In diesem Fall bekommt das Wort die Bedeutung von „Lebenslicht“, sogar „Leben“, „Heil“ usw. Da kommt dann Philon in die Nähe zu Psalm 27,1<sup>23</sup>. Dieser Spur kann diese Arbeit leider nicht folgen. Eines ist jedoch klar. Das „Licht“ ist das Licht der Erkenntnis. Abraham steht am Beginn eines Erkenntnisprozesses. Dieser beginnt mit der Abwendung von der Astronomie. Trotzdem bleibt das Licht hier ein Problem, da dieselbe Metapher bei Platon in seinen erkenntnistheoretischen Gleichnissen des „Staates“ verwendet. Schließlich kommt Philon zum Punkt der Erkenntnis. Es ist die Erkenntnis, daß es über die sublunaren Götter hinaus einen Gott gibt, der alles lenkt. Zudem bekommt dieser Gott noch weitere Attribute zugeordnet, ἡνίοχος und κυβερνήτης, Zügelhalter und Schiffslenker, die sich etwa auch in der stoischen Philosophie finden und auch von Platon verwendet wurden. Gerade der erste Begriff ist auch im platonischen Phaidros zu finden, wo es im Mythos um die Gespanne der Seele geht.<sup>24</sup> Diesen Mythos kann diese Arbeit leider nicht weiterverfolgen.

Sieht man also das letzte Stück des 70. Kapitels genauer an, so ist zwar von einem alles lenkenden Gott die Rede, dieser Gott aber ist ebenso unbestimmt wie der stoische Gott oder der platonische Demiurg. Daraus folgt, daß Philo Abraham in die Rolle eines aktiv nach der Erkenntnis suchenden Menschen stellt, zugleich aber auch etwas über die Erkenntnis aussagt. Es ist die Erkenntnis Gottes, der erkenntnistheoretische Gottesbeweis wird noch eingefügt. Damit ist auch der Weg von den

<sup>22</sup> Auch nach Runia kann man anmerken, daß Abrahams Weg von der Philosophie zur eigentlichen Gotteserkenntnis geführt hat. Insofern steht die Deutung der Schrift bei Philo *über* der Philosophie. Die Philosophie ist nur Propädeutik zur Schritkunde, Propädeutik zum Glauben.

<sup>23</sup> **Psalm 27:1** **Der Herr ist mein Licht** und mein Heil

<sup>24</sup> κυβερνήτης und verwandte Begriffe finden sich in der LXX nur im deuterokanonischen Bereich und bei Ezechiel in Kapitel 27, ἡνίοχος im dtr Geschichtswerk zweimal, in 1 Kön 22,34 und 2 Chr. 18,13. Sonst sind diese Begriffe in der griechischen Sprache weitverbreitet.

vielen Göttern der Chaldäer zu dem einen Gott der Philosophen vorgezeichnet. Diese Stelle (*de Abr.* 70) ist von herausragender Bedeutung. Philo erkennt Abraham die Erkenntnis der einzigen Gottheit an. Das bedeutet nichts anderes, als daß Abraham zum ersten Monotheisten im Sinne des Gesetzes Mose wird.<sup>25</sup>

Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit einer Offenbarung, die nach Philon an Abraham ergangen sei, die ihm die Gründe für die Notwendigkeit des Bruches verdeutlicht. Diese Rede wird als ἱερὸς λόγος bezeichnet, als heilige Rede, also als Gotteswort. Es ist also das Hören des Wortes, das Abraham zur Erkenntnis führt. Diese göttliche Begründung des Aufbruchbefehles, die eigentlich eine Rechtfertigung Gottes vor Abraham sind, ist so zu deuten, daß es eben um das Hören des Wortes geht und nicht um die Erkenntnis aus der Schau der Dinge. Diese Auseinandersetzung findet dann in *de migratione Abrahae* statt. An dieser Stelle dienen diese Worte nur der Überleitung zum nächsten Kapitel, in dem die erste Station der Wanderung verdeutlicht wird; sie haben nur ätiologische Bedeutung. Und sie füllen eine Lücke auf, die in der Bibel vorkommt. Es geht um die Erklärung der Wanderung von Ur in Chaldäa nach Haran im Norden Mesopotamiens, denn Philo hat erkannt, daß die Heilige Schrift erst von einer Offenbarung Gottes an Abraham in Haran redet. Philo ergänzt also die Heilige Schrift um Logik und historische „Fakten“ hinzuzufügen, die in der Bibel nicht stehen, die man aber zur Erklärung der Heiligen Schrift braucht.

Dieses Kapitel kann man übergehen, denn es besagt nichts über das Abrahambild. Von daher gehe ich nun zur Analyse des 72. Kapitels aus *de Abrahamo* über. Hier wird der erste Zielpunkt der Wanderung Abrahams genannt, Haran, er bezeichnet es als Charran. Auch hier bedient sich Philo der Freiheit der Namensinterpretation. Die Bibel liefert חָרָן, Charan (Gen. 11, 32 e.g.). Dieses leitet er letztlich von חָרָה (Höhle) ab. Damit weist er aber auf ein außerbiblisches Zeugnis hin, auf das Höhlengleichnis Platons. Zugleich weist die Übersetzung von Charan auf τρωγλαί, Höhle hin. Damit sind aber nach Philon die Höhlungen der Sinnesorgane gemeint. Der Begriff bedeutet aber in der ursprünglichen Bedeutung „Mauseloch“ also ein kleines Loch und wird sonst nur in der poetischen Sprache verwendet<sup>26</sup>. Nur wenn die Sinne wie in der allgemeinen Physiologie der damaligen Zeit als Eintrittsöffnungen für das innerweltlich Begegnende begriffen werden und das Auge als Öffnung zum Hirn, dem Sitz der Erkenntnis, kann man diese Wortwahl verstehen.

Abraham ist also von dem Gebrauch der falschen Vorstellungen abgekommen und hat sich in die

---

<sup>25</sup> Diese Stelle verrät auch etwas über die Gottesvorstellung Philons. Er vertritt die universalistische Sicht auf Gott. Gott ist der Schöpfer und Lenker dieser Welt.

<sup>26</sup> Wie Philon auf diesen Begriff kommt, statt auf σπήλαιον zu kommen, ist letztlich unlösbar. Ob dahinter die dichterische Sprache der alexandrinischen Umgebung aufgegriffen wird, kann man nicht sagen, zumal dieser Begriff auch nur in der ursprünglichen Bedeutung „Erdloch“ (s. etwa Jes. 11.8, der Höhle der Natter) in der LXX vorkommt.

sinnlich wahrnehmbare Welt begeben. Hier vermeidet Philon jetzt den naheliegenden Schritt, daß Abraham nur auf seine Sinne sich verlassen hat, sondern er fügt eine kurze Abhandlung über das Verhältnis von Sinnen und Geist ein. Abraham erkennt also, daß es eine Analogie von Geist und Gott gibt. Der Geist, der das sinnlich wahrnehmbare ordnet und zu einem Gesamtbild formt, muß erkennen, daß der Mikrokosmos des eigenen Geistes dem Makrokosmos der Welt entspricht. Das heißt für ihn, daß es Gott ist, der die äußere Welt ordnet und erhält.

Philon drückt diesen Weg der Erkenntnis in der Form des Selbstgesprächs aus (Kap. 73-76). So beginnt das Erkennen Gottes mit dem Wissen um die Ordnung bei den Sinnen. Hier erscheint der Begriff  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  ἀόρατος, unsichtbarer Geist. Gerade der Begriff Geist ist hier von Bedeutung. Philon erwähnt nicht die Seele, sondern den Geist. Dieser ist im platonischen Timaios der zentrale Punkt des Erkennens. In diesem kommen alle Repräsentationen der Sinneswahrnehmungen zusammen.

Der nächste Schritt ist der Schluß vom inneren Zustand des Menschen auf den äußeren Zustand der Welt. Diese ist notwendigerweise auch wohlgeordnet. Das Innere des Menschen wird durch den  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  zusammengehalten, es ist ein aktives Tun des Geistes. Philon faßt den Leib und die Sinne zu einem Ganzen zusammen. Dieses Verhältnis ist das Verhältnis von einem Führenden und den Untergebenen. Der  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  ist der Bestimmende, der sogar die Führung über den Leib hat und dem die Sinne folgen. Dann richtet Philon den Blick auf das Weltall, das „schönste, größte und vollendetste Werk“ (74). Wenn das Innere des Menschen schon durch den Geist geordnet ist, so muß es die Welt, in der der Mensch in der Abraham lebt, auch gestaltete Welt sein. Philon drückt dieses in einer summarischen Negativaussage aus: „οὐ γάρ...“. Er verneint die Möglichkeit, daß diese Analogie (analogia entis) zwischen dem inneren dem Menschen und dem Weltall nicht bestünde. Diese Beweisführung ist notwendigerweise *ex negativo* gestaltet, da man den Gestalter des Kosmos mit den Sinnen aus eigenem Antrieb nicht sehen kann, zumal der eigene Geist für den Menschen schon unsichtbar ist.

Die nächste Stufe der Erkenntnis ist das Wissen um die Unsichtbarkeit des Weltenlenkers. Der Prozeß fängt nicht mit dem Schweifen in die Ferne (...οὐ πόρρωθεν... 75) an sondern beim Menschen selbst an. Das läßt die Erkenntnis reifen, daß nicht der Kosmos selbst eine Gottheit ist, sondern nur das Werk einer ersten Gottheit (... ὅτι ὁ κόσμος οὐκ ἔστιν ὁ πρῶτος θεός, ἀλλ' ἔργον τοῦ πρῶτου θεοῦ καὶ συμπάντων πατρός...). Philo läßt Abraham (Abram) die Schöpferfähigkeit Gottes erkennen (ἔργον). Dieser Gott ist zwar unsichtbar, aber er offenbart alles (πάντα φαίνει). So fügt Philon der Erkenntnis die Offenbarung hinzu. Diese Offenbarung aber ist dem Licht an sich gleich.

Kapitel 76 zeigt dann den Abschluß des Prozeßes. Abraham wird wieder zum handelnden Subjekt und schließt den Weg der Erkenntnis ab. Die sinnliche Erkenntnis Gottes ist für Sterbliche nicht möglich, da die Menschen nicht heilig sind<sup>27</sup>. Somit leitet Philon aus dem philosophischen Bereich über zum religiösen Bereich. Dazu fügt er dann die einfache Erklärung der Schwäche der Sinnesorgane an<sup>28</sup>. Der Mensch kann unmöglich das Licht an sich schauen<sup>29</sup>. Hier sind die platonischen Einflüsse wieder unübersehbar. So steht diese Eigenschaft des Sehannes in Platons Staat (514e1 f) im Höhlengleichnis wie auch im Sonnengleichnis. Die Sonne ist die Idee des Guten, die man mit dem Sehsinn nicht erreichen kann, wohl aber mit der Erkenntnis der Abbildhaftigkeit des Spiegels. Philo geht den Weg konsequent zu Ende. Gott, so erkennt Abraham, ist mit der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu erfassen. Die Lehrmeinungen der Chaldäer sind irrig, die dadurch entstandene Religion falsch. So endet die Wanderung Abrahams nach Kanaan schließlich bei der sicheren Erkenntnis der Einzigartigkeit Gottes und der alleinigen Erfassung mit dem Glauben.

So schaut Abraham Gott. Dieses ist aber kein aktiver Vorgang, den Abraham selbst ausführt. Hier kommt schließlich die Offenbarung Gottes in das Geschehen hinein. Gott tritt selbst als Handelnder vor Abraham auf. Er wird erkennbar, er offenbart sich: „Der Herr erschien Abram“<sup>30</sup> (Gen. 12,7). Der Weg der Gottessuche hat ein Ende, Gott, der den Anfang der Suche markiert setzt selbst das Ende der Suche. So ist es die allgemeine Auffassung der Exegese. Philo übernimmt hier die LXX-Schreibweise und deutet den griechischen Text aus. Gott ist zwar das Subjekt des Satzes, das Verb des Satzes aber ist Aorist Passiv. Das Handeln ist ein zulassendes Handeln. Im Sinne Philons kann man diese Passage übersetzen „Gott ließ sich durch Abram schauen.“. Damit verbunden ist aber eine Rede Gottes. Den Inhalt dieser Rede, die erneute Landverheißung macht Philon nicht zu einem Gegenstand seiner Ausführungen.

Bei Philo ist hier erst die erste Etappe des Weges Abrahams vor Gott erreicht. Nun beginnt die Ausdeutung des Lebens in Kanaan, also des Genesisabschnittes 12, 7-9. Diese Passage aus der Genesis wird nur in diesem Abschnitt aus *de Abrahamo* interpretiert. In *de migratione Abrahae* wird dieser Abschnitt nicht gedeutet. Bei Philon geschieht die Offenbarung Gottes an Abraham gleich nach dem Erreichen des Zieles: „... es heißt nämlich sofort nach der Auswanderung des Weisen...“<sup>31</sup>. So kommt Gott in das Leben Abrahams und die erste Lektion Abrahams ist beendet. Abraham wird hier so zum Musterschüler in der Philosophie Gottes, er wird vom Chaldäer zum Weisen. Das wiederum verweist auf den Anfang der Schilderung Abrahams. Dort sagt Philo: „Der

<sup>27</sup> **Abr. 1:76** τάχα μὲν ἐπειδὴ θνητὸν αἰδίου ψαύειν οὐχ ὄσιον ἦν

<sup>28</sup> **Abr. 1:76** τάχα δὲ καὶ δι' ἀσθένειαν τῆς ἡμετέρας ὄψεως·

<sup>29</sup> **Abr. 1:76** ὁπότε οὐδὲ ταῖς ἀφ' ἡλίου προσβλέπειν ἀκτίσιν οἷα τέ ἐστι.

<sup>30</sup> **Abr. 1:77** ὤφθη δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ (Gen 12,7).

<sup>31</sup> **Abr. 1:77** λέγεται γὰρ εὐθὺς ἅμα τῇ μεταναστάσει τοῦ σοφοῦ·

erste (der drei Männer *Anm.*), mit Namen Abraham, ist das Symbol der Tugend der Belehrsamkeit.<sup>32</sup> Diese Belehrsamkeit ist aber sowohl philosophisch zu deuten als auch in der göttlichen Weisheit, so wie Gott Hiob belehrt.

### b) Das Bild Abrahams in *de migratione Abrahami* (Kap. 118-126)

In *de migratione Abrahami* wird dieser Weg ausführlich dargestellt. Hier bekommt die Wanderung ein eigenes Werk zugeordnet. Philon rückt in diesem Werk konsequent das Handeln Gottes in den Mittelpunkt.

Die Passage, die hier untersucht wird, ist die allegorische Deutung der letzten Verheißung an Abraham: „Durch Dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“<sup>33</sup>. An diesen Halbvers knüpft Philo die Tugend der Gerechtigkeit. Der Weise ist bei Philo der Gerechte. Der νοῦς, das ist der belehrte Geist ist, solange er gesund ist, für die Seele hilfreich und segensreich<sup>34</sup>. Die Seele aber ist der Sitz der Tugenden. Unter ihnen ist nach der nachexilischen Weisheitslehre die Gerechtigkeit von größter Bedeutung. Belege dafür sind entsprechende Passagen aus den Sprichwörtern und der Weisheit Salomons. So wird Abraham zum Symbol des gerechten Weisen. Auch hier verfährt Philon nach dem Prinzip der stoischen Argumentation von Mikrokosmos – Makrokosmos.

Bei Philon entspricht die innere Ordnung der äußeren Ordnung. So verfährt er in Kapitel 120. Der Segen wird durch den καλοκάγαθος an seine Umgebung weitergegeben. Philo setzt hier den Dreischritt aus der Eröffnungspassage (Gen. 12,1) fort. Dort sind die drei Elemente Haus, Sippe und Land Gegenstand des göttlichen Auftrages. Hier ist der Dreischritt der hellenistischen Umgebung angepaßt, also auf Haus, Polis und Land transformiert<sup>35</sup>. Dazu erweitert nun im Hinblick auf die Worte „Geschlechter“ (φυλαί) und „Erde“ (τῆς γῆς) (Gen. 12,3c) Philo den Dreischritt im universalistischen Denken auf die Geschlechter – hier ἔθνη - und die Landstriche – hier κλίματα. So kann Philo den Segen des Abrahams als Gerechtigkeit für die Völker auslegen: „Gewiß haben auch schon Haus, Stadt, Land Völker und Landstriche durch einen Mann der vollendet war, großes Glück<sup>36</sup> erfahren und dies besonders dann, wenn diesem Mann Gott unwiderstehliche Macht gibt...“ (*de migr. Abr.* 120).

So gelangt Philo zum Schluß, daß der Gerechte tatsächlich für die Menschen von positiver Wirkung ist. Philo erweitert die Gerechtigkeit zu der Tugend, die für das Zusammenleben der Menschen von höchster Bedeutung ist. Philo sagt: „Der Gerechte ist in der Tat der Stützpfeiler des Menschengeschlechtes.“ (*de migr. Abr.* 121). Hier spielt Philo auf die Spruchsammlung Salomons an. Dort

<sup>32</sup> **Abr. 1:52** ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπικλήσιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστίν.

<sup>33</sup> **Genesis 12:3** καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

<sup>34</sup> **Mig. 1:119** ἐὰν γὰρ ὁ νοῦς ἄνοσος καὶ ἀπήμων διατελῆ, ταῖς περὶ αὐτὸν ἀπάσαις φυλαῖς τε καὶ δυνάμεσιν ὑγιαίνουσαις χρῆται.

<sup>35</sup> **Mig. 1:120** ἤδη μέντοι καὶ οἶκος καὶ πόλις καὶ χώρα...

<sup>36</sup> **Mig. 1:120** μεγάλης ... εὐδαιμονίας. Hier ist also wahres Glück gemeint und nicht zufälliges Glück.

heißt es: „Der Gerechte ist fest gegründet für immer“<sup>37</sup> So wird dem Gerechten eine Sicherheit zugeschrieben, die in doppelter Weise vorhanden ist, zum einen im Bestehen, in der Existenz – hier ist der alte Tun-Ergehen-Zusammenhang aus der vorexilischen Zeit wirksam, zum anderen denkt Philon an den Gerechten, der aufgrund seiner Tugendhaftigkeit nicht vom Weg abkommt. Diese Alternative ergibt sich aus dem griechischen Text des obengenannten Halbverses aus der Spruchsammlung.

Im unmittelbar anschließenden Text nimmt Philon den Gedanken an die Gerechtigkeit auf. Diese Gerechtigkeit äußert sich bei Philon in der Weitergabe der Güter, die man besitzt: „... und was der Gerechte besitzt, gibt er ohne Neid in die Mitte (der Gemeinschaft *Anm. des Übersetzers*) zum guten Nutzen derjenigen, die es gebrauchen...“ ( *de migr. Abr.* 121). Hier ist besonders an das Verhalten Abrahams gegenüber Lot zu denken, das Philo in *de Abrahamo* 208ff ausfaltet. In dieser Textpassage entwickelt Philo die Weisheit Abrahams in Bezug auf die irdischen, die „paganen“ Tugenden. Philo beschreibt hier Philo als den Mann, der die antiken Tugenden Einsicht, Maßhaltung, Gerechtigkeit und Tapferkeit besitzt<sup>38</sup>. So schreibt Philon: „Älter und führender sind nun die Einsicht, das Maßhalten, die Gerechtigkeit und die Tapferkeit und was in Bezug auf die Tugend ist und die Handlungen, die sich auf die Tugenden beziehen.“<sup>39</sup> So baut Philon die Brücken im menschlichen Bereich auf, in diesem Fall auf die Trennung von Abraham und Lot<sup>40</sup>.

Philo kann diese Tugend nicht ohne eine Beziehung zu Gott sehen. Der Gerechte muß Gott um das bitten, was er nicht von sich aus, mit dem eigenen Verstand geben kann. Philo schreibt: „...was er aber nicht bei sich selbst findet, erbittet er von dem einzigen, überreichen Gott.“ In treffender Weise hat dieses Martina Böhm beschrieben: „Der Weise hat positive Wirkungen auf seine Umgebung und ist durch sein Bitten Mittlerinstanz zwischen Gott und dem Menschen“<sup>41</sup>. Abraham wird so zum Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Philo erweitert diese Mittlertätigkeit auf die gesamte Menschheit. Hier kommt wieder der universalistische Gedanke Philons zum Tragen.

Daraus folgt bei Philo die Antwort Gottes, der das Bitten, des Weisen – hier Abrahams – erhört.

<sup>37</sup> **Spr. 10:25** δίκαιος δὲ ἐκκλίνας σῶζεται εἰς τὸν αἰῶνα. BHS 4. Aufl. יְצַדִּיק יְסֹד עוֹלָם

<sup>38</sup> Wenngleich Philo hier zunächst auf das unterschiedliche Alter der beteiligten Menschen eingeht und damit den Anspruch Abrahams auf die Herrschaft verdeutlichen will, so ist die Aussageform, die allegorische Aussage. Es geht um die Charakterisierungen Lots und Abrahams, die hier in einen Gegensatz gestellt werden, der allerdings nur schwer in der Bibel zu begründen ist, wenn man rein nach historisch-kritischer Methode verfährt.

Philo erwähnt in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen irdisch-materiellem Reichtum und dem eigentlich zum Herrschen berechtigenden Reichtum an Tugenden. Dazu gehören zuallererst die Kardinaltugenden, die in der hellenistischen Umgebung aber auch schon bei Platon von hervorragender Bedeutung sind. Diese Tugenden sind essentiell für die Bildung von Staaten und Gemeinschaften. Sie sind aber auch für das Leben der Juden in der Diaspora von außerordentlicher Bedeutung.

<sup>39</sup> **Abr. 1:219** πρεσβύτερα μὲν οὖν καὶ ἡγεμονικὰ φρόνησις καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ πᾶν ὃ τι περὶ ἀρετῆν καὶ αἰ κατ' ἀρετῆν πράξεις

<sup>40</sup> In dieser Perikope hätte eigentlich Abraham als der älteste auf das Recht auf das Eigentum pochen können.

<sup>41</sup> Böhm, Martina: Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, Berlin, in Dunn, Holladay et al. : Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 128, Berlin, New York 200f, S. 274.

Philo drückt dies in poetischer Sprache aus: „Er, aber (Gott, *Anm.*) öffnet den himmlischen Schatz und läßt regnen und schneien das vorbereitete Gut, so daß überfließen die irdischen Ströme, die es empfangen.“ (*de migr. Abr.* 121). So wird schließlich der Weise zum Segen für die Geschlechter der Menschen. Philo beschreibt das Gute als spärlich und wenig, so wie es die Weisheit an sich ist: „So wird das spärliche Gut durch die zureichende Güte Gottes viel und breitet sich aus, indem es das andere ihm selbst gleichmacht.“ ( *de migr. Abr.* 123). Damit meint aber Philo die Weisheit und so die Tugend der Belehrsamkeit, die Abraham verkörpert. Aber aufgrund der oben geführten Argumentation ist auch die Frömmigkeit gemeint. Dies leitet zum letzten Punkt des Abrahambildes über, dem Glauben.

### c) **Abrahams Glaube und Vertrauen *de Abrahamo* 262 - 269 und *de migratione Abrahami* 43 – 48.**

Philo faltet das Bild von Abrahams Glauben und Vertrauen in zwei Passagen auf. zum einen am Beginn der Exegese der Wanderung Abrahams, zum anderen als Abschluß des Bildes Abrahams in der Gesamtdarstellung Abrahams. Hier bezieht er sich auf dieselbe Bibelstelle, auf den ersten Halbvers, Gen. 15,6a. Wenn hier das deutsche auf zweifache Weise übersetzt, so ist das keine Willkür der deutschen Sprache, sondern das Ergebnis der doppelten Bedeutung des griechischen Wortes πιστεύειν, das zum einen „glauben, an etwas Glauben“, zum anderen „jemanden vertrauen“ heißen kann. Mit dieser Doppelbedeutung arbeitet Philo und es ist Aufgabe der deutschen Übersetzung, diesen Unterschied herauszuarbeiten. Da ist kontextuelles Arbeiten nötig.

Cohn als Übersetzer dieser Passage hat diesen Unterschied für die Texte Philons richtig erkannt. So muß man die beiden Übersetzungsmöglichkeiten für den Bibelhalbvers berücksichtigen. Hier verdeutlicht Philo dem Leser der heutigen Zeit die Tiefe der Bedeutungsebenen. Wenn, wie zu zeigen ist, das Ergebnis weitgehend ähnlich ist, so zeigt Philo zwei unterschiedliche Haltungenweisen in der Beziehung zu Gott.

#### α) **Die Interpretation von Gen 15,6a in *de migratione Abrahami* 43-48.**

In *de migratione Abrahami* wird der Halbvers aus der Genesis mit dem Aufbruchsbefehl an Abraham verbunden, konkret mit der letzten syntaktischen Einheit: „... das ich Dir zeigen werde“ (Gen. 12,1 ult.)<sup>42</sup>. So wird die Landverheißung mit dem Glauben an Gott verbunden. Philo nimmt die Übersetzung aus den LXX mit dem *eventualis* zum Anknüpfungspunkt für seine Argumentation.

In *de migr. Abr.* 43 heißt es: „Weil er (Gott, *Anm.*) nicht das Vorhandene genau beobachtete sondern die zukünftige Zeit in seinem Versprechen zum Gegenstand seiner Betrachtung machte, in dem er nicht sagte: „was ich (dir, *Anm.*) zeige“, sondern „was ich dir zeigen werde“, zum Zeugnis des

<sup>42</sup> **Genesis 12:1** ἦν ἄν σοι δέλω

Glaubens, welchen die Seele glaubend entgegenbringt, nicht für vollendete Tatsachen dankend, sondern aus der Erwartung des Zukünftigen.“. Hieraus leitet Cohn die Übersetzung „Und Abraham glaubte Gott...“ ab.

Die Beweisführung, die zu dieser Übersetzung führt, geht über die Unterschiede der Personen Mose und Abraham. Moses wird das Land gezeigt, er schaut, während Abraham nicht schaut und nur auf Gottes Stimme hörend, sich Gott öffnet. Daraus wird der Glaube an Gott. Der Glaube führt zum Land. Der Glaube ist das Mittel im „Kampf“ um das Land. Nur, der an Gott glaubt, bekommt die Verheißung erfüllt. Moses dagegen schaut Gott, aber die Schau, der sinnliche Beweis für die Existenz Gottes führt nicht in das Land.

Diesen Gegensatz spitzt Philo in *de migr. Abr.* 44 zu: „Und sogleich wird gesagt: ‚Abraham glaubte an Gott‘ ; und nachdem er Mose in gleicher Weise das Land gezeigt hatte, sagte er: ‚ich habe es Dir für die Augen gezeigt, aber Du wirst nicht hineingehen“ Das ist die Zentralpassage, auf die man eigentlich die ganze Wanderung Abrahams deuten könnte. Daß Philo dieses so sieht, zeigt sich darin, daß er die Exegese des Genesistextes vor der Erscheinung Gottes an Abraham abbricht. Diese Exegese ist nur möglich, wenn man die Abrahamswanderung von Haran nach Kanaan als Glaubensakt ansieht.

Die vollständige Aufgabe der vorherigen Existenz und das Ausrichten des ganzen Lebens auf das eine Ziel hin, ist ein existenzieller Akt. Sich hierbei auf das bloße Wort zu verlassen, ist nicht nur ein Akt des Vertrauens, sondern einer vollständigen Hinwendung an Gott, das Hören als Zeichen des unbewiesenen, so wie in der Antike der Sehnsinn bevorzugt wurde.

Hier wird das Unterscheiden zwischen Hören und Sehen im Zusammenhang des Exodusgeschehens gedeutet. Das Volk kann Gott nicht sehen, es ist nicht heilig genug. Der wichtigste Punkt aber, um den es geht, ist die vollständige Umstellung des Weltbildes. Abraham ändert sein Weltbild und bekennt sich zu dem einen Gott. Er braucht das Schauen nicht, ihm reicht das Hören und er glaubt.

#### **β) Die Auslegung von Gen 15, 6a in *de Abrahamo* 262-269.**

Gegen Ende seines Werkes „Über Abraham“ rundet Philo sein Bild über Abraham mit der Aussage ab: „Es existiert auch ein aufgeschriebener Lobspruch über ihn, der durch Prophezeihungen bezeugt ist, die Moses weissagte, durch welchen er sagte (hier raunte, *Anm.*): „Er vertraute Gott.“ Damit faßt Philo das Verhältnis von Abraham zu Gott zusammen. In der weiteren Argumentation geht zwar Philo den selben Weg, indem er Abraham als den Glaubenden ohne Beweis zeichnet. Tatsächlich trifft Philo hier eine Aussage über Gott. Gott ist für ihn jemand, dem man vertrauen kann. Das Vertrauen auf Gott ist ein Gut, das über alles erhaben ist. Hier berührt Philo ein zentralen Punkt der Philosophie und der Theologie. Das Vertrauen auf Gott setzt einen gutwilligen Gott voraus.

Die zentrale Aussage über den Glauben und das Vertrauen trifft Philo in *de Abr* 268. Dort wird

gleichsam ein Hohelied auf den Glauben gesungen: „Das einzige untrügliche und sichere Gut ist das Vertrauen auf Gott, der Zuspruch im Leben, die Erfüllung aller gebräuchlicher Hoffnungen, das Fehlen alles Bösen, die Fülle des Guten, die Absage an die bösen Geister, die Erkenntnis der Gottesverehrung, das Los der Glückseligkeit, die Erhebung der Seele in allem, die sich stützt und gegründet auf den Grund aller Dinge, den, der alle Dinge vermag und, der das beste will.“<sup>43</sup>

Zugleich rührt Philo hier an den tiefsten Punkt des Verhältnisses zu Gott. Da hat Gott keine Negativseite und keinen dunklen Punkt. Und deshalb vertraut Abraham Gott. Diese Aussage ist auch als Summe für die Handlungen Abrahams zu sehen. Alles, was Abraham ausmacht, kommt in diesem Punkt wie in einem Brennpunkt zusammen. Nur damit kann Abraham so handeln, wie er nach der Auswahl Philons gehandelt hat. Den tiefsten Moment der Geschichte Abrahams, die Opferung Isaaks, die er in Kapitel 167 -207 ausführlich deutet<sup>44</sup>, ist nur in diesem Vertrauen zu erklären. Hierbei erscheint das Problem der Theodizee. Wie ist Gott beschaffen, daß ihm Abraham so bedingungslos vertraut. Er muß die universale Ursache sein, die Verkörperung der Idee des Guten, der Vollbringer des Guten.

Damit greift Philo in die Philosophie Platons zurück. Die Idee des Guten, die Allursache und der Vollbringer alles Guten, das ist die Vorstellung des Einen (τὸ ἓν). Die philosophische Lehre des Platon, die Ungeschriebene Lehre ist problemlos integrierbar in die Theologie des Alten Testaments. Sowohl die Idee des Guten in de re publica als auch die Gottesvorstellung im Timaios stehen hier auch im Raum. David. T. Runia schreibt folgerichtig: „At Tim. 29e-30a Plato certainly expects his reader to recall Rep. 379b-c, where he had proven to his own satisfaction that the good (and thus also ὁ θεός) was οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἔχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον (b15-16). For Philo too it is an axiomatic principle that God is the source of good things only, and the cause of evil will have to be sought elsewhere.“<sup>45</sup> Gott ist der Schöpfer aller Dinge, das ist nachexilische Gotteslehre, er ist der Allmächtige und er ist der Vollbringer alles Guten. Von Gott ist nichts Böses zu erwarten. Daher vertraut Abraham Gott.

---

<sup>43</sup> **Abr. 1:268** μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἢ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορὰ, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, γνῶσις εὐσεβείας, κλῆρος εὐδαιμονίας, ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις ἐπερηρισμένης καὶ ἐφιδρυμένης τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα.

<sup>44</sup> Daß mit der Opferung Isaaks Abraham das Lachen, das nach manchen jüdischen Lehren Gott alleine zukommt – Isaak heißt Lachen -, opfert, lasse ich hier beiseite, wichtiger ist die *tranquillitas animi*, in der Abraham Gott seinen Sohn darbringt.

<sup>45</sup> David T. Runia: Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato, in *Philosophia Antiqua* ed. W. J. Verdenius and J. C. M. van Winden, Vol. 44, Leiden 1986, S. 139

## ***II C. Begründung der Auswahl und Vergleich.***

Die Auswahl der Passagen ist deshalb geschehen, um ein einigermaßen vollständiges Bild von Abraham zu erhalten. Darüber hinaus sind diese Textpassagen ausgewählt worden, weil diese vier Punkte im Raum bilden. Philo streut sein Abrahambild über fast sein ganzes Werk, in jedem bildet er einen kleinen Aspekt von Abraham ab. Die beiden ausgewählten Werke sind aber die Schriften, in denen Philo sein Abrahambild auch in den Titel zur Disposition stellt. Der Leser erwartet genauere Exegesen über das Leben Abrahams. Philo weckt so eine Erwartungshaltung an sein Werk. Dies macht die Werke so interessant. Wichtig ist aber, daß Philo immer ein statisches Abrahambild zeichnet. Dieses ist in den beiden ausgewählten Werken verdichtet und so insgesamt abgerundet. Philo will nicht eine „Rewritten Bible“ ausgestalten, sondern eher apologetisch die Schrift verteidigen. Hierzu muß man aber mehrere Passagen auswählen, mindestens vier. Mit Textausschnitten gelingt es wenigstens vier Punkte in einem Raum festzumachen, also ein dreidimensionales Bild zu zeigen.

Ich habe diese Kapitel aus den Werken Philos ausgewählt, weil in der ersten Passage Abrahams Übergang vom Astrologieglauben zum Monotheismus dargestellt wird; im zweiten sehe ich die Bedeutung, die Philo der Person Abrahams für die Menschen und für die Menschheit an sich hat, daß hier der jüdische Glaube die griechische Tugendlehren umfaßt; in dem dritten Ausschnitt erkenne ich den Übergang zum Glauben, den unbeweisbaren Glauben an sich (an sich im Sinne des Dings an sich); im vierten schließlich den vertrauten Umgang Abrahams mit Gott (und vice versa), der als der universelle Gott dem Abraham erscheint, daß er (Abraham) sogar bereit ist, Ihm seinen einzigen Sohn zu opfern.

Auf diese vier Passagen muß man sich im Rahmen einer Seminararbeit beschränken, obgleich es noch andere Passagen gibt, die ein genaueres Bild von Abraham zeichnen.

## ***II. Relecture im Hinblick auf die allegorische Methode***

Nach der Analyse ist noch eine kurze relecture notwendig. Philo, der im alexandrinischen Umfeld sein Schrifttum begründet hat, findet sich in vielen Bereichen gleichsam zwischen den Stühlen. Philo konnte von jüdischer Seite vorgeworfen werden, sich mit der Beschäftigung mit der Philosophie der Griechen vom israelitischen Glauben zu entfernen. Auf der anderen Seite konnte die griechische Umwelt in Alexandria<sup>46</sup> nur sehr schwer die jüdische Religion verstehen. So existierten abenteuerliche Gerüchte über das Judentum. Diese sind aber hier nicht darzustellen.

---

<sup>46</sup> Wenngleich Philo von einer großen Gemeinde in Alexandria gleichsam geschützt worden ist – es lebten etwa 40.000 Juden in Alexandria – so mußte er doch in der hellenistischen Umgebung darauf achten, daß er nicht religiöse Unruhen in einer multireligiösen Welt auslöste. Alexandria hatte damals die meisten religiösen Gemeinschaften in seinen Mauern.

Philo hat sicher versucht apologetisch tätig zu sein. Daß es Pogrome gab, zeigt er selbst in seinem Brief *Ad Flaccum*. So muß er sich vorsichtig in beide Richtungen ausdrücken.

Zugleich war es aber auch in der hellenistischen Welt, ja sogar in der klassischen Welt, in der Kunstgang und gäbe den Bildern einen kräftigen Anstrich zu geben. Archäologische Untersuchungen an den Friesen des Parthenon im Athen und nach den Bränden bei Olympia haben in jüngster Zeit gezeigt, daß die griechischen Statuen mitnichten einfarbig und monoton waren, sondern oft mit kräftigen Farben dargestellt wurden. So müssen wir einige Vorstellungen über die Antike revidieren, insbesondere über unser Ideal des strengen Rationalismus der Griechen.

Philo selbst hat versucht, ein buntes Bild der Person Abrahams zu malen, der einfarbigen Statue Abrahams aus dem Alten Testament Farbe und Ton zu verleihen. Dafür bedient sich Philo der poetischen Sprache der Griechen. Zugleich aber ist diese poetische Sprache eine Reverenz an die Sprache des Alten Testaments, die von der Septuaginta, seiner Textgrundlage, eingeführt worden ist. Es ist sprachlich eine doppelte Leistung. Die Methode, beide Teile zu verbinden und zu einem Monolithen zusammenbringen, kann nur die Allegorese sein. Die beiden Sprachsysteme müssen verbunden werden, da muß das eine durch andere Worte, andere syntaktische Strukturen ausgedrückt werden. Darüber hinaus müssen beide Denkschemata zusammengeführt werden, der Sinn der einen Schrift erschlossen werden und der tiefere Sinn, die Idee, die hinter der Heiligen Schrift verborgen ist, für die Griechen plausibel dargestellt werden. Hier ist die doppelte Kenntnis der beiden Methoden – hier Ungeschriebene Lehre des Plato für die Griechen, dort die Ungeschriebene Tora der frühjüdischen Schultheologie und Weisheitslehre – für Philo besonders wichtig. Philo betreibt doppelte Allegorese: Er erschließt die griechische Philosophie für die Gläubigen des Alten Bundes in der Sprache der hellenistischen Juden und zugleich erschließt er den tieferen Sinn der Heiligen Schrift für die griechische Umgebung.

Abraham bildet hierfür einen philologische Aufhängungspunkt: Abraham bedeutet bei Philo „Vater der Völker“ und für die Philosophie „Vater der höheren Stimme“.

### III. Fazit.

Philons Interpretation der Person Abrahams ist nur zu verstehen, wenn der Leser mit der Philosophie der Griechen und der Weisheit der jüdischen Tradition zugleich umgehen kann und in beiden vertraut ist. Abraham ist der Sokrates des Gottesvolkes. So wie Sokrates nichts schriftlich hinterlassen hat, so bleibt auch Abraham ohne die Schrift. Mit Abraham hat Philon den Idealtypus Mensch gefunden<sup>47</sup>. So kann Abraham als Weiser neben Solon aus „de opificio mundi“ treten, wenn er Solon auch nicht erwähnt. Welcher der Weisen zu vergleichen ist, darüber schweigt Philo. Es ist aber evident, daß nur Platon oder Sokrates hinter der Weisheit Abrahams zu finden ist. Insbesondere an Sokrates ist zu denken.

Das wichtigere, was an der Person Abrahams gleich zweifach durchexerziert worden ist, ist die Tatsache, daß die wörtliche Interpretation der Heiligen Schrift (für Philon ist und bleibt dies hauptsächlich die Tora) mit dem Wissen der Griechen keine Überzeugungskraft haben kann. Daß er selbst sein Werk *de Abrahamo* als *Panegyrikos* bezeichnet, zeugt von der eigentlichen Zielrichtung der Schrift. Es ist eine Lobrede auf den Abraham, der ohne die Schriftlichkeit sein Weg in Gerechtigkeit und Weisheit. Die These über die Ablehnung der Schriftlichkeit zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk. So bekommt auch Ägypten bei der allegorischen Ausdeutung der Schrift Philons eine negative Bewertung. Ägypten ist die Quelle der Schriftlichkeit<sup>48</sup>. Und als solche muß der Weise Ägypten meiden. So muß dann auch Abraham aus Ägypten wieder heraus, während Mose die Schriftlichkeit vom Gott „Abrahams, Isaaks und Jakobs“ aus Ägypten, besser aus dem ägyptischen Umfeld, dem Sinai, mitbringt.

Die tiefste Ebene der Schrift ist aber der Bezug zur Ungeschriebenen Lehre Platons von der Eins, dem All-Einen und der unendlichen Zweiheit, von dem Einen Gott. Dieser ist für Philon kein anderer als Jahwe-Adonaj, der Herr. Abrahams Bedeutung liegt in der Erkenntnis Gottes, im Glauben und im Wissen, und darin, diese Erkenntnis Gottes zu den Menschen zu bringen.

Der letzte Bezugspunkt für Philo ist aber immer die Heilige Schrift. Diese bildet den Mittelpunkt seiner Tätigkeit. Diese setzt er ein, obwohl er sich in seiner Arbeit über Abraham die Gläubigkeit dessen, die sich ohne Schrift entwickelt, anerkennt und über die Gläubigkeit des Mose stellt. Abraham wird so zum notwendigen Vorbild.

Daneben läßt sich ein neues Exegesemodell in der Behandlung der Heiligen Schrift erkennen. Philo ist der erste, der die Heilige Schrift mit den Mitteln der damaligen Philologie und Philosophie

<sup>47</sup> **Abr. 1:219:** “πρεσβύτερα μὲν οὖν καὶ ἡγεμονικὰ φρόνησις καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ πᾶν ὅ τι περὶ ἀρετῆν καὶ αἱ κατ’ ἀρετῆν πράξεις· “ (Die ältere und führende Tugenden sind Beherrschung, Maßhalten, Gerechtigkeit und Tapferkeit und alles was um die Tugend geht und die Tätigkeiten nach der Tugend.)

<sup>48</sup> s. Plat. Phaedr. 277 a1 ff. Hier ist an den THEUTH-Mythos zu denken.

ausdeutet. Dabei richtet er seine Arbeit an den beiden Hauptpersonen der jüdischen Geschichte aus, an Abraham und Mose. Abraham nimmt dabei einen gleichwertigen Teil in der Arbeit ein. Und darüber hinaus verwandelt sich das Bild der israelitischen Religion hin zur offenen Religion, die auch die Philosophie Griechenlands umfaßt. Philo macht Abraham zum Symbol des inklusivistisch-universalistischen Modells. Abraham erfüllt Tora und die Ungeschriebene Lehre Platons. Das wichtigste aber ist, daß Abraham zum universalen Symbol des Glaubens wird, der zentralen, der göttlichen Tugend. So ist Abraham für Philo der wahrhafte Vater, durch ihn gelangen alle Völker der Erde zum Heil, zum Heil des Einen Gottes, Jahwe-Adonaj.

Vielleicht wäre das auch ein Modell, an das die heutige Exegese, sowohl der Heiligen Schrift, als auch des Koran und der philosophischen Schriften der Antike anschließen könnte, um so Glaube und Vernunft miteinander zu versöhnen und mit Abraham eine einigende Figur für die mediterran-mesopotamische Großkultur und ihre Nachkommen zu entwickeln, das heißt für Judentum, Christentum und Islam auf der einen Seite und die aufgeklärten philosophischen Systeme mit ihrer Betonung von Vernunft und Erkenntnis auf der anderen Seite. So könnte Versöhnung eintreten und Abraham tatsächlich zum Vater der Völker werden.

## **IV. Bibliographie.**

### **I. Verwendete Textgrundlage:**

- A) 1) Philonis Alexandrini Opera quae supersunt Vol. IV. ed. Leopoldus Cohn et Paul Wendland, Berlin 1902, <sup>2</sup>1962
- 2) Philonis Alexandrini Opera quae supersunt Vol. II. ed Leopoldus Cohn et Paul Wendland, Berlin 1897, <sup>2</sup>1962.
- B) 1) Biblia Hebraica Stuttgartiensis. ed. Hg. Rudolph, W. und Elliger, K. 4. Aufl. ed Rieger, H.P.. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.
- 2) Septuaginta, ed. Rahlfs, Suttgart 1935; 1979
- C) Platonis Opera IV, ed J. Burnet in OCT Oxford, 1903.

### **II. Sekundärliteratur.**

1. Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, 6. Aufl. Münster, 2006.
2. Martina Böhm, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandrien. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, in Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, ed James D. G. Dunn et al. Bd. 128. Berlin – New York 2005.
3. Runia, David. T., Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato, in *Philosophia Antiqua* ed. W. J. Verdenius and J. C. M. van Winden, Leiden 1986.

### **III. Software.**

BibleWorks© 7.0 SP 1.