RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Elsas, Christoph

Title: “Das Judentum als philosophische Religion bei Philo von Alexandrien“

Published in: Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis: neue Studien zu „Gnosis und Bibel“.
Berlin: Ev. Verlagsanstalt

Year: 1980

Pages: 195 – 220

ISBN: 3-579-00090-X

The article is used with permission of *Ev. Verlagsanstalt*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Das Judentum als philosophische Religion bei Philo von Alexandrien

Christoph Elsas

Es soll hier der Versuch gemacht werden, ausgehend von einer einschlägigen Schrift Philos, die Stellung seines Verständnisses vom Judentum in der Geschichte von Gnosis und spätantikem Geist zu bestimmen.

Es darf wohl als bezeichnend für Philo gelten, daß er den einen Vers Gen 9,21: „Da Noah von dem Wein trank, ward er berauscht und lag entblößt im Innern seines Zeltes" zum Anlaß einer immerhin rund 70 Seiten starken Schrift machte. Diese scheint für eine Untersuchung im Kontext Judentum und Gnosis auch von daher besonders geeignet, daß sie das für den Gnostizismus wichtige Motiv der Trunkenheit[1] thematisiert, gerade auch wie dort im übertragenen Sinne.

So setzt die Schrift De ebrietate nach kurzen Vorbemerkungen, daß nach den Ansichten der anderen Philosophen nun die Meinungen des „allergrößten und allerweisesten Gesetzgebers" zu erörtern seien, gleich im § 4 ein: „Für ein Sinnbild nicht eines Dinges, sondern mehrerer hält Moses den Wein", um mit § 5 zu präzisieren: „Tausende aber rühren keinen Wein an, glauben, sie seien nüchtern, und machen sich doch der gleichen Verfehlungen schuldig." Ebenso kennt Philo Trunkenheit und Entblößung ohne Wein und ohne Verfehlung im übertragenen Sinne als Gottesbegeisterung und Wahrheit (§ 6 und 145–148).

F. C. Baur hat die Allegorie als „die Seele der alexandrinischen Religionsphilosophie" bezeichnet und ausgeführt: „Die Allegorie ist überhaupt die Vermittlerin zwischen der Philosophie und der traditionellen, auf positiver Überlieferung beruhenden Religion, überall, wo ... das Bedürfnis vorhanden ist, die Ideen und Lehren der Philosophie mit dem Inhalt des religiösen Glaubens in Übereinstimmung zu bringen."[2]

Ich will hierzu nur eine Stelle aus Philo De ebr § 65f über die Priester als die

[1] Vgl. nur *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die mythologische Gnosis, Göttingen [3]1964, § 1,12; zu „Entblößung" auch *J. Heldermann*, Anachorese zum Heil. Das Bedeutungsfeld der Anachorese bei Philo und in einigen gnostischen Traktaten von Nag Hammadi. In: *M. Krause* (Hrsg.), Essays on the Nag Hammadi-Texts. Leiden 1975, 46.

[2] *F. C. Baur*, Die Gnosis. In: *K. Rudolph* (Hrsg.), Gnosis und Gnostizismus. Darmstadt 1975 (WdF CCLXII), 5.

von Gott erwählten Menschen, die während ihrer gottesdienstlichen Tätigkeit keinen Wein trinken sollen, ausführen: „Gehen wir aber ihre Taten durch, aufgrund deren sie dieses Ehrenamt erlangt haben, dann werden wir uns vielleicht von vielen Spott zuziehen, die sich durch die nächstliegenden Vorstellungen täuschen lassen, die unsichtbaren und verschleierten Bedeutungen nicht verstehen. Denn äußerst sonderbarerweise sind diejenigen, denen die Gebete, die Opfer und jede heilige Handlung im Tempel anvertraut sind, Menschenmörder, Brüdertöter" (nach Exod 32,27–29). „Wie wäre das anders zu erklären als ... sie bauen aus ihrer Seele alles ab, was dem Fleische verwandt und befreundet ist?"

Das oben mit Sinnbild übersetzte Wort *σύμβολον* (De ebr § 4) begegnet charakteristisch in § 85–87 wieder: „Darum wird auch der Prophet Moses durch die Verfertigung der heiligen Gegenstände im Tempel die beiderseitige Vollkommenheit zeigen; denn es muß uns zu denken geben, daß er die Lade innen und außen mit Gold umkleidet ... Sicherlich will er doch durch diese Symbole uns die Tugenden beiderlei Art vor Augen führen."

Beide Symbolkomplexe werden in § 133f und 137f verbunden, in denen auch die Terminologie der Vergleichung und ihres Grundes besonders konzentriert begegnet: „Da nämlich der Schöpfer von allem ein Vorbild und ein Abbild geschaffen hat, so hat er auch von der Tugend ein Urbildsiegel gemacht und dann von diesem eine sehr ähnliche Prägung (im Abbild) eingedrückt. Das Urbildsiegel nun ist eine unkörperliche Idee, das nachgeprägte Abbild ist bereits ein Körper ... demgemäß wollen wir uns Zelt und Altar als Symbole denken, jenes (als Symbol) der unkörperlichen Idee der Tugend, diesen (als Symbol) ihres sinnlich wahrnehmbaren Abbildes ... (Nur dem Vollkommenen) ist es nämlich erlaubt, einmal des Jahres (das Zelt) zu betreten und anzuschauen, was den Blicken der anderen entzogen ist, weil in ihm allein von allen die beflügelte und himmlische Sehnsucht nach den unkörperlichen und unvergänglichen Gütern lebt. Wenn er nun, von der Idee erschüttert, dem Urbildsiegel, das die Einzeltugenden prägt, folgt und dabei seine gottähnliche Schönheit denkend erfaßt und ergriffen bewundert, oder wenn er einer (Einzeltugend) sich nähert, die das Gepräge von jenem empfangen hat, dann stellt sich Vergessen der Unwissenheit und der Zuchtlosigkeit, dafür aber Erinnerung an die Zucht und das Wissen sofort bei ihm ein. Darum heißt es ‚Wein und berauschendes Getränk werdet ihr nicht trinken, du und deine Söhne nach dir, wenn ihr hineingehet in das Stiftszelt oder wenn ihr zum Altare hintretet' (Lev 10,8–10)."

Im wesentlichen stehen sich damit in dieser Schrift eine Allegorie des Weines auf Unwissenheit und Zuchtlosigkeit – neben einer auf Tugenden, die sich alle auch ohne Weingenuß bei Menschen finden – und die Allegorie von Stiftszelt und Altar auf theoretische und praktische Tugend gegenüber. M. Adler[3] nennt

---

[3] *M. Adler*, Über die Trunkenheit. In: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. v. *L. Cohn*, *I. Heinemann*, *M. Adler* und *W. Theiler*, Bd. V. Berlin ²1962, 1–76.

in seiner Kommentierung der Schrift entsprechend als große Themenblöcke: Zuchtlosigkeit und Unbildung als Quelle von Fehlern und Sünden; Trunkenheit verursacht Nichtwissen des Wissenswerten; die dritte Folge der Trunkenheit ist die Unersättlichkeit der Begierde.

Baur[4] hatte weiter angemerkt, daß der Begriff Gnosis bei Paulus in 1.Kor 12,8 speziell „von einem solchen religiösen Wissen gebraucht wird, das auf allegorischer Schrifterklärung beruht", und gefolgert: „Die Gnosis im christlichen Sinn ist nach Form und Inhalt die Erweiterung und Fortbildung der aus der griechischen Philosophie hervorgegangenen alexandrinischen Religionsphilosophie".

Ich möchte deshalb zum Vergleich einige Grundsätze der Allegorie von Versen des Johannes-Evangeliums bei dem valentinianischen Gnostiker Herakleon[5] anführen: Er spricht in Fragment 8 vom Demiurgen, der „durch Johannes den Täufer angedeutet" werde, in Fragment 35 von den „durch die Jünger angedeuteten Engeln". Das hier Angedeutete sind die spezifischen Inhalte des uns ja auch gesondert überlieferten valentinianischen Mythos. Auf diesen wird auch Bezug genommen, wenn nach „geistigem Sinn" die Samaritanerin deshalb ihren Mann nicht kannte, weil er im Äon war (Fragm. 18), oder wenn nach geistigem Sinn das Heil von den Juden kommt als den Bildern für diejenigen, die in der Vollkommenheit (des himmlischen Jerusalem als Urbild des irdischen) sind (Fragm. 22). Dazu gehört dann auch, daß Herakleon „den Aufstieg nach Jerusalem bedeuten läßt den Aufstieg des Herrn von dem materiellen an den seelischen Ort, der Bild von Jerusalem ist" (Fragm. 13), und daß er meint, „der Vorhof, wo auch die Leviten sind, sei Symbol der Seelischen, die außerhalb der Vollkommenheit eine Rettung erlangen" (Fragm. 13).

Unmittelbar mit Philos Weinallegorese zu vergleichen ist aber auch die nichtgnostische, wenn auch orientalisierende Philosophie des Numenius von Apamea.[6] Hier kann es heißen: „Hinweis auf dieses (von Plato im Phaedo gemeinte) Geheimnis (von der zur Körperlichkeit herabziehenden Beschwerung der Seele) ist jener Gestirns-Mischbecher des Liber pater in dem Bezirk, der zwischen (den Tierkreiszeichen) Krebs und Löwe gelegen ist. Dieser zeigt, daß dort zuerst die zum Abstieg bestimmten Seelen durch das Einströmen der Materie berauscht werden, weshalb auch als Begleiter des Rausches das Vergessen dort sich den Seelen schon heimlich einschleicht."[7]

---

[4] *Baur*, a. a. O., 9.

[5] *W. Völker* (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen 1932 (Samml. ausgew. kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, NF 5) 63–86: Die Fragmente Herakleons.

[6] Dazu *Ch. Elsas*, Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. Berlin 1975 (RGVV XXXIV). Zu den Gemeinsamkeiten mit Philo bes. 54, 91f, 250.

[7] *E. A. Leemans*, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten, in: MAB, 2. ser. 37,2. Brüssel 1937, 107, 19ff.

In der Welt auffindbare Symbole sind sonst wichtig besonders auch in den Mysterien und Mysteriosophien.[8] Bei Numenius, der außer den philosophischen Überlieferungen auch die Mysterienlehren der Völker hochschätzt, hören wir in Fragm. 60 von den Symbolen der Weltelemente und Weltzonen in der Mithrashöhle.[9] In der ihm nahestehenden griechisch-iranischen Mysteriosophie der Chaldäischen Orakel geht es darum, daß die Seele aus dem Vergessen „zur Wiedererinnerung dessen kommt, was sie vom Vater an heiligen Zeichen erhielt, und einen wohlbedachten Ruf aussendet, indem sie sich die Symbole des Vaters ins Gedächtnis ruft."[10]

Auf welche Wege zu einer Einordnung der Position Philos führt dieser Vergleich der Grundfrage nach der geistigen Bedeutung, die ihm mit dem christlichen Gnostiker, dem Religionsphilosophen und der Mysteriosophie gemein sind?

Philo wählt wie der Gnostiker den heiligen Text seiner Religion zum Ausgangspunkt – aber der Inhalt der Allegorese „Unwissenheit und Zuchtlosigkeit als Gegenüber zu theoretischer und praktischer Tugend" ist wohl der philosophischen Position näher als der gnostischen und auch als der mysteriosophischen. Ich möchte dies an Einzeldurchgängen für die hier angeschnittenen Themen

I. Trunkenheit/Geistigkeit

II. Unwissenheit/Wissen

III. Zuchtlosigkeit/praktische Tugend

abhandeln. Es sind dies zugleich die für Jonas' Zuordnung von Philo zur Gnosis entscheidenden Fragen 1. nach dem Logos der Gnosis (Bd. I, Kap. I,1) bzw. dem Problem der Objektivation und ihres Formwandels (Bd. II, Einleitung), 2. nach Gotteserkenntnis, Schau und Vollendung (Bd. II, Kap. III) und 3. nach der Auflösung des antiken und Ausbildung eines gnostischen Arete-Begriffes (Bd. II, Kap I–II). Immer werden wir dabei auch die Frage nach Synkretismus/Rezeption bei dem hier überall mitschwingenden Grundthema „Weisheit" mitzubedenken haben, das B. L. Mack[11] in der Dreierbeziehung von jüdischer Offenbarungsreligion, ägyptischer Isismythologie und griechischer Philosophie behandelt hat.

---

[8] Zu letzterem Begriff vgl. *E. v. Ivánka*, Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike. In: *U. Bianchi* (Hrsg.), Le origini dello gnosticismo. Leiden 1967 (Suppl Numen 12, 320; *U. Bianchi*, Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte. In: *K. Rudolph*, a. a. O., 613.

[9] *E. Des Places* (Hrsg.), Numenius. Fragments, Paris 1973.

[10] *E. Des Places* (Hrsg.), Oracles Chaldaiques. Avec une choix de commentaires anciens. Paris 1971, Psellus, Ex 1148, 12ff zu Fragm. 109; vgl. 108.

[11] *B. L. Mack*, Logos und Sophia. Göttingen 1973 (StUNT 10).

I. Trunkenheit/Geistigkeit

Die – nur teilweise mit dem Wein in Verbindung zu bringende – Trunkenheit wird in De ebr § 4f maßgeblich gekennzeichnet durch, negativ ausgedrückt, Wissensmangel und Entblößung, positiv ausgedrückt durch Torheit und Stumpfsinn. In § 95 heißt es dann explizit, die Heilige Schrift verurteile denjenigen zum Tode, der „in einem unaufhörlichen und unaufhaltsamen Rausche sein ganzes Leben versäuft und in der Trunkenheit deshalb Fehler begeht, weil er den starken und reichen Trank der Unvernunft in langen Zügen geschlürft" und „aus seinem Leib einen Gott" gemacht hat.

Dazu führen die §§ 98f weiter aus, der von Gott ergriffene Geist verlasse den in der Seele tobenden Bürgerkrieg, nachdem seine Ruhe durch die Erregung der unvernünftigen Triebe gestört ist. Denn der Mensch ist – wie § 101 ausführt – Gewebe, Flechtwerk, Mischung aus Leib und Seele, zusammengesetztes Lebewesen gegenüber dem reinsten Geist. Allegorisch zeigt der „weise Abraham" die Kraft des Geistes in „der Niederwerfung der neun Könige: der vier Leidenschaften und der fünf Sinnesfunktionen, die der Natur zuwider erregt wurden" (§ 105).

Von diesen Ausführungen her erkennt man das Thema rückblickend auch schon in der negativen Qualifizierung durcheinandergemischter Menschenmassen des politischen Treibens (§ 36) und dem Gegenüber in den „unvermischten, reinen ... geistigen Strahlen des lichtbringenden Gottes" (§ 43), in der Verführung der Sinne zur Bewunderung körperlicher statt seelischer Güter (§ 46), im Gegenüber von schwächerer Seele und erstarktem Verstand (§ 54) bzw. darin, daß die tugendliebende Seele sich reinigt (§ 59), da sie auch nicht von der wahrnehmbaren Materie abstammt (§ 61).

Entsprechend allegorisiert Philo Exod 32,27ff in §§ 69f (vgl. auch § 71 und 86): Die allein der göttlichen Vernunft verpflichteten Priester hauen aus ihrer Seele alles ab, was dem Fleische verwandt und befreundet ist, um sich von allem Gewordenen abzukehren. So werden sie „den mit der Seele verbrüderten Leib abtöten ... d. h. das Leidenschaftsliebende und Sterbliche von dem Tugendliebenden und Göttlichen trennen". Töten werden sie auch den „Schwarm der Sinnlichkeit; dieser ist nämlich zugleich zugehörig zur Seele und ihr feind, da er ihr Köder und Fangnetze legt, damit sie, von dem Zuflusse der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände überflutet, niemals mehr zum Himmel emportauche und die geistigen gotthaften Wesen liebevoll begrüße".[12] Andererseits gibt es den von Pharao als König des Körpers symbolisierten „überstolzen Geist" mit den ihm verbundenen „sechs Bewegungsarten des organischen Körpers". Nach Verzürnung mit dem Diener der Trunkenheit, dem Mundschenk, erinnert er

[12] So eine Variante des Themas Trunkenheit. Vgl. Det pot ins 100f und zur rechten Benutzung der Sinne Cher 59ff.

sich doch „am Tage der vergänglichen Schöpfung" dieser „Anführerin der Lust", „der Leidenschaft, welche die Begierden zum Ausbruch bringt" (§ 208f), und ihres Dieners – der als „Schöpfer der Lust ... unfruchtbar an Weisheit" ist (§ 212, vgl. 220). In § 165–167 exemplifiziert Philo an der Geschichte von Lot und seinen Töchtern aus Gen 19,32f: „Das Feindliche wie Befreundetes zu begrüßen, wenn es ihm auch nur einen winzigen Anreiz zur Lust darbietet", „leidet der Verstand nüchtern nicht, nur wenn er im Banne der Trunkenheit und gleichsam sinnlos durch Weingenuß ist ... Völliger Stumpfsinn (ist es), daß der Geist glaubt, er sei aus sich selbst imstande, das Zuträgliche zu beschließen" – überheblicherweise. In § 203 heißt es weiter: „Wird also der Geist (Lot), wenn sich seine beiden Töchter, Ratschluß und Zustimmung, mit ihm im Beischlaf paaren, nicht mit vollem Recht eingeführt als bar des Wissens infolge des Nichterkennens?" Philo präzisiert abschließend in § 223f noch einmal die Weinallegorie von der in Deut 32,32f vorgenommenen Bezugnahme auf Sodom und Gomorrha her: In der Seele des Schlechten wächst nur das Gewächs „der unbeherrschbaren Begierde, welche, bar aller Frucht des Edlen und blind für alles Schauenswerte, mit dem Weinstocke verglichen wird, aber nicht etwa mit der Mutter edler Früchte", sondern einem wilden Weinstock: „Er verwundet die Seele nach Art von giftigen Vipern und Nattern durch seinen Biß völlig unheilbar."

Um diesen von Philo ausgebildeten Vorstellungskomplex weiter abzurunden, vergleiche man auch die Deutung der gleichen Geschichte von Lot und seinen Töchtern in Post Cain § 175f: Seine Töchter tragen mit der eigenmächtigen Absicht, aus dem Geist ihres Vaters Kinder zu gebären, die „Meinung einer Seele" vor, „die trunken und nicht bei Sinnen ist; denn die Art eines nüchternen und besonnenen Verstandes ist die Anerkennung Gottes als des Schöpfers und des Vaters des Alls, die eines durch Rausch und Trunkenheit gefallenen aber die seiner selbst als des Urhebers einer jeden menschlichen Tat. Daher kommen die schlechten Meinungen nicht eher zu einem Verkehr mit dem Vater, bevor sie den starken Wein herbeigebracht und in ihm, was irgend verständig war, ertränkt haben". Aber auch Sacr Abel et Cain § 55 wäre heranzuziehen: „Wann nun wirst du Gott nicht vergessen? Wenn du deiner nicht vergißt", wenn man sich die Motivverbindung Vergessen/Rausch gegenwärtig hält und dann auch die weitere mit dem Motiv Mischung, zu der es schon von der Erschaffung des Menschen in Fug et invent 68ff heißt: „‚Gott schuf den Menschen', das heißt eben jenen gestaltlosen, unvermischten Geist ... Die Worte ‚wir wollen einen Menschen machen' bezeichnen den aus unvernünftiger und vernünftiger Natur zusammengewebten." Entsprechend fordert Migr Abrah § 9 auf: „Verlasse also, mein Freund, das Irdische, das dich umgibt, entfliehe dem ganz befleckten Kerker", dem Körper; „(reiße dich los) ... von seinen Gelüsten und Begierden, die gleichsam die Wärter dieses Gefängnisses sind". Auch die verschiedenen Arten von Rausch und Nacktheit werden in anderen Schriften charakterisiert:

Trunken kann eben auch – wie schon in der Allegorie von Samuels Mutter Hanna in De ebr § 144f – heißen, daß die den reinen Geist hervorbringende Seele von Gott berauscht ist. Das ist die berühmte, von H. Lewy thematisierte „Sobria ebrietas"[13], die „mit rechter Vernunft gepaarte nüchterne Trunkenheit" (Fug et invent § 166; vgl. auch Opif mund § 71). Nackt kann so heißen, daß die Seele frei von allen Lastern bleibt oder daß sie die Tugend verliert, indem sie in Torheit verfällt, oder daß sie von allem entblößt weder an der Tugend noch am Laster Anteil hat (Leg alleg II, 54).

Diese ambivalente Bedeutung von Rausch und Nacktheit ist auch sonst in der synkretismusnahen Literatur verbreitet. Ich führe für die uns hier weniger beschäftigenden Teilaspekte nur die Chaldäischen Orakel an, deren Fragment 97 vom Gottesrausch und Fragment 1 und 116 von Entleerung und Nacktheit im Sinne der Freiheit von allem Ungeistigen handeln. Unser Hauptthema wird in einer Philo nahestehenden Form zugleich in Fragment 15 angeschlagen in der Aufforderung an die unwissende Mehrheit der Menschen: „O ihr Unglückseligen, werdet nüchtern!" Das heißt auch hier, herauszutreten aus dem Vergessen. Die spezifische mysteriosophische Fassung erhält diese gemeinsame Vorstellung in den Chaldäischen Orakeln dann allerdings darin, daß es zugleich heißt, das Mysterienweisheits-Losungswort zu sprechen, „indem sie sich das väterliche Kennwort ins Gedächtnis bringt, das reine" (Fragm. 109). Damit klingt auch hier die Philo entsprechende Verknüpfung mit einem Thema an, das Ausdruck findet in der Rede von der Verunreinigung durch die Leidenschaften und von gewissen materiellen Zusätzen (Psellus Ex. 1137 zu Fragm. 104). Dazu gehört das Thema der Reinigung durch die Tugend (Psellus Ex. 1124 zu Fragm. 158b) und spezifisch für die Mysteriosophie durch die Weihemittel: „Der Chaldäer aber behauptet, wir könnten nicht anders aufsteigen zu Gott, als daß wir die Trägermaterie der Seele durch die materiellen Weihen stärken. Denn er glaubt, daß die Seele durch Steine, Kräuter und Beschwörungsgesänge gereinigt wurde" (Psellus Ex. 1132 zu Fragment 110). Dem Neuplatoniker Porphyrius wirft Augustin ein halbherziges Vertreten beider Reinigungswege vor: „Da du als Philosoph die Reinigungen der theurgischen Kunst durchaus nicht nötig zu haben glaubst – aber anderen bürdest du sie auf" (Civ Dei X 27). Wir werden im weiteren Vergleich darauf zu achten haben, wie die Position Philos in diesem Punkt zu bestimmen ist.

Bei Numenius heißt es im Kontext der anfangs zitierten Äußerung über den Gestirnsmischbecher des Liber pater als Symbol der Vergessen wirkenden Berauschung der Seelen in den Sphären durch das Einströmen der Materie, das sei es, „was Plato im Phaedo gemeint hat: daß die Seele in den Körper gezogen werde, in neuartiger Trunkenheit schwankend, wenn sie des neuartigen Trankes materieller Anschwemmung innewerden will, durch den befeuchtet und be-

[13] *H. Lewy*, Sobria ebrietas, Gießen 1929 (BZNW 9).

schwert sie herabgezogen wird"[14]. Plato hatte gelehrt, „daß die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten ... – vermittels eines Sinnes – ..., dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja ebensolches berührt" (Phaedo 79 c).

Plotin[15] nennt auch einige Gemeinsamkeiten zwischen Plato und den Gnostikern: „Unsterblichkeit der Seele, die geistige Welt, den ersten Gott, daß die Seele den Verkehr mit dem Leibe meiden soll, die Abtrennung vom Leibe, daß man aus dem Reich des Werdens ins Sein fliehen soll". Entscheidend aber ist, daß die in der Gnosis mögliche Devise (II, 9, 15, Z 135): „Auf Gott blicken, ohne sich irgendeine Lust zu versagen", so weder in den Chaldäischen Orakeln noch in der platonisch-numenianischen Philosophie noch bei Philo möglich wäre. Hier überall gibt es nie Gleichzeitigkeit, nur ein Entweder-Oder von den Gegebenheiten, die nach Ansicht der Mehrheit der Menschen körperliche Lust und höchste Geistigkeit darstellen. Dann aber erscheint ein spezifischer gnostischer Logos[16] doch bei Philo fragwürdig zu sein.

II. Unwissenheit/Wissen

Wir können diese Feststellungen schon gleich mit dem Übergang zum zweiten Thema belegen, das wir als Gegenüber „Unwissen/Wissen" in Philos „De ebrietate" verfolgen wollen: Hat man in Trunkenheit das Wissen verloren, so dürstet man fortan nach dem Unerreichbaren (§ 5), und umgekehrt: „solange in der Seele die Einsicht verweilt und umgeht, ist jeder Gefährte der Unvernunft über die Grenze verjagt". Die Ungleichzeitigkeit allegorisiert Philo in diesem Zusammenhang aus Gen 27,30: „Und es geschah, kaum daß Jakob hinausgegangen war, war auch schon sein Bruder Esau da" auf den Sinn: Wenn sich die Einsicht entfernt hat, kehrt die Unvernunft zurück an den damit frei gewordenen Platz (§ 10). Allerdings werden Wissen und Weisheit auch im kosmologischen Sinne als die „Älteste" und als „die Mutter und Amme des Alls" verstanden (§ 30f mit Sprüche 8,22 bzw. Plato, Tim 49A. 52D. 50D. 51A). Gott und der Weisheit als höchstem Elternpaar, das aus frommer Scheu von der Erörterung ausgeschlossen wird, werden die mit der Fürsorge für die bildungsfähigen Seelen betrauten Eltern *ὀρθὸς λόγος* und *παιδεία* untergeordnet, deren Verhältnis zueinander als Vollkommenheit und Hilfsfunktion dargestellt wird: „Der Vater ist also nach unserer Meinung die männliche, vollkommene und rechte Vernunft, die Mutter aber der ganze Reigen der Gegenstände der mittle-

---

[14] *Leemans*, a. a. O., 107, 13ff; vgl. 108,10ff.

[15] Enneade II 9,5, Zeugnis 99 nach *Elsas* a. a. O.

[16] *H. Jonas* charakterisiert ihn zusammenfassend etwa in Gnosis und spätantiker Geist, Teil II/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen ²1966, 10.

ren und allgemeinen Bildung" (§ 33). Ihr Nebeneinander wird auch als das von nackter Wahrheit und ihrem von den Alten geehrten Schein bestimmt (§ 34). Es heißt dann in § 36: „Das am klarsten ausgeprägte Vorbild der mutterliebenden Schar, die den Meinungen der Menge nachgibt und in den vielgestaltigen Bestrebungen des Lebens sich in mannigfache Formen wandelt nach Art des ägyptischen Proteus ... ist Jithro; er, ein Gebilde hochmütigen Dünkels, paßt zu einem Staate und zum politischen Treiben zusammengelaufener und durcheinandergemischter Menschen, die infolge ihrer hohlen Wahnideen haltlos hin und herschwanken." Es sei noch einmal auf die Verschränkung mit dem Thema „Mischung" aufmerksam gemacht, unter dem uns die Stelle innerhalb des Vorstellungskomplexes „Trunkenheit" beschäftigte. Wenn es dann in § 37 heißt, Jithro berücksichtige mit seinen Gesetzen nur den Schein, die Naturgesetze aber bezögen sich auf das Sein, ist damit auch der dritte von uns zu untersuchende Vorstellungskomplex mit einbezogen und damit das Entweder-Oder, von dem wir ausgingen, als eine durchgehende Basis erwiesen. Dieses Gegenüber verbindet sich zudem mit dem jüdischen Monotheismus, wenn es heißt, das Unwissen Jithros zeige sich eben auch darin, daß er Unvergleichbares miteinander vergleiche, indem er sage, „neben allen Göttern groß sei die Majestät des Seienden" (§ 43).

Verallgemeinert werden dann die seelischen Güter als wahr den körperlich-äußerlichen Gütern als Täuschung gegenübergestellt (§ 46f). Andererseits geht es nicht um ein verbindungsloses Nebeneinander, sondern um einen Prozeß, um einen Weg vom Unwissen zur Bildung und von dort zur Philosophie (§ 50f). Wenn die tugendliebende Seele sich reinigt und zur Vollkommenheit fortschreitet – das soll es bedeuten, daß Sarah alles Weibliche verlassen hat –, dann bringt sie den selbstlernenden Isaak hervor (§ 60) gemäß ihrem aus Gen 20,12 herausgedeuteten Ursprung vom Vater des Alls, Gott, und nicht von dem Prinzip des Wahrnehmbaren, der Materie, die Philo mit der unbestimmt als alte Weisheit angesprochenen Plato-Tradition als Mutter, Nährerin und Amme des Erschaffenen versteht (§ 61). Dem Menschen gegenüber ist die Weisheit in ihrer allein entscheidenden himmlischen Form – „sie dringt mit ihrem Blick über die ganze körperhafte Welt hinüber und wird von der Freude in Gott erheitert" (§ 62) – allein Gottes Eigentum. Das bezeichnet eine strikte Trennung von Schöpfer und Geschöpf, wie sie etwa von A. Wlosok[17] mit dem angenommenen Allgemeinzustand der Unwissenheit auf Erden als gnostischer Einfluß auf Philo interpretiert wird. So heißt in § 69f Gott der allein Weise, dessen künftige Diener sich von allem Gewordenen abkehren sollen bis hin zu der „in der Sprache sich äußernden Vernunft, die mit wahrscheinlichen Bildern und Scheingründen" ihnen „falsche Meinungen beibringt, um ihren wertvollsten Besitz, die Wahr-

[17] *A. Wlosok*, Laktanz und die philosophische Gnosis, AHAW Heidelberg 1960, 67f und 77ff.

heit, zu vernichten" (§ 70, vgl. 71–74). Das Gemeinte wird in § 82f anhand der Allegorese der Umbenennung von Jakob zu Israel (Gen 32,28) verdeutlicht: Sie beinhalte, daß „ihm der gebefreudige Gott ein Auge in seiner Seele einsetzen wollte, damit er das klar erschaue, was er vorher bloß mit dem Gehör aufgenommen hatte ... Jakob ist also die Bezeichnung für das Lernen und den strebenden Fortschritt, Fähigkeiten, die vom Gehör abhängen, Israel aber für die Vollkommenheit; denn ‚Schau Gottes' bedeutet dieser Name". Das beinhaltet eben eine im Vergleich mit dem Gnostizismus doch sehr zu beachtende hohe Meinung vom menschlichen Streben, das dann durch die göttliche Gnade der Schau belohnt wird. Das wird in § 86 in einer schon den nächsten Themenkreis mit ansprechenden Form ausgeführt: „Denn der Weise muß sowohl unter den in der Seele innen bleibenden, unsichtbaren (Tugenden), als auch unter den außen sichtbar werdenden die Zier der Einsicht besitzen." Entsprechend breit ist die Skala der Menschentypen, denen gehorsame Kindschaft zuerkannt wird: Ruben für wohlgeratene Gedanken; Simeon für hör- und lernfreudige; Levi für die zu Gott um Hilfe Geflüchteten; Juda für die in Gedanken ein Danklied Singenden; Issachar für die in der Aneignung der Tugend freiwillig sich Mühenden; Abraham für solche, die sich von chaldäischer Spekulation – hier steht wohl aus der Quelle der vorphilonischen Schultradition der Begriff ‚theoria'[18] – über Himmelserscheinungen zur Betrachtung des Ungewordenen bekehrt haben; Isaak für solche, die aufgrund eigenen Hörens und Lernens die Tugend erwarben; Moses für solche, die von Entschlossenheit und Willenskraft erfüllt und Gott lieb sind (§ 94).

Auf der Gegenseite steht derjenige, der eben nach „Trunk der Unvernunft" „einen Gott aus dem hauptsächlich bei den Ägyptern verehrten Dünkel" machte, zu dessen Sinnbild bei Philo statt des Goldenen Kalbes aktualisierend der zur Zeit Philos mit Osiris zu Serapis zusammengezogene Apis-Stier wird (§ 95). Hierin erhält die Auseinandersetzung mit dem ägyptischen Mythenkreis um Isis-Osiris-Horus, die von Mack als Hintergrund der philonischen Sophia- und Logoslehre herausgestellt wird, eine polemische Zuspitzung. Der wahre Gott ist eben der nur in Ekstase des Geistes zu schauende Jahwe, aus seinem Namen verstanden als „der Seiende" (§ 99), dem die wahre, nicht oberflächliche und nur über volle Verfügungsgewalt in der Bildung zu erreichende Weisheit zugehört (§ 112f). Das denkende Erfassen führt dann zu Vergessen der Unwissenheit und zu Erinnerung an das Wissen (§ 137). Samuel als Sohn der gottberauschten Hanna steht für solchen allein Gott statt „eitlem Wahne" zugeordneten Geist (§ 144). Uneingeweihte und Unverständige mißdeuten allerdings den Freudenrausch der von Hanna repräsentierten einsichtsvollen Seele (§ 146ff).

Vom Irdischen statt von Gott trunken ist dagegen der Geist, wie ihn Lot re-

[18] Vgl. *Mack*, a. a. O., 122.

präsentiert, der von den für „Ratschluß" und „Zustimmung" stehenden Töchtern trunken gemacht wird und „glaubt, er sei aus sich selbst imstande, das Zuträgliche zu beschließen", während die menschliche Natur doch in der irdischen Finsternis nicht fähig ist, „das Wesen jedes einzelnen Dinges zu erblikken". Denn auch die Erleuchtung des Weges mit Hilfe der Bildung hält nicht lange an – Philo führt dazu die Gründe des Skeptikers Aenesidem für die ἐποχή angesichts der Instabilität der Vorstellung als Beweis an (§ 166ff) –, so daß ein solcher Geist „bar des Wissens infolge des Nichterkennens" ist (§ 203). Und der Geist, der weiter wie Pharao sein Land, den Körper, liebt, hält das Irdische deshalb für glänzend, „weil er in Nacht und tiefer Finsternis gegenüber dem Wissen um die unvergänglichen Dinge befangen ist" (§ 209) und den doch an Weisheit unfruchtbaren Schöpfer der Lust, den Trunkenheit fördernden Mundschenk, willkommen heißt (§ 211f). Ihn und alle seinesgleichen, so schließt Philos Schrift, möge Gott von uns verbannen und dafür „in unsere Seelen die edlen Bäume der richtigen Bildung" pflanzen (§ 224).

Zur Abrundung sei noch einiges aus anderen Philoschriften hinzugefügt: Die Frau Kains steht ihm, weil in der Bibel nichts von ihrer Schöpfung berichtet wird, für die Ansicht des gottlosen Verstandes, der menschliche Geist sei das Maß aller Dinge (Post Cain § 34), und da andererseits von Kain kein Tod berichtet wird, gilt ihm die Unvernunft als ein unsterbliches Übel (Det pot ins § 168). Schon die von Eva repräsentierte Sinnlichkeit „wähnt, daß alles ihr Besitz sei, ... und bildet sich ein, alles selbst erfunden und gestaltet zu haben" (Cher § 57). Aber es gilt eben „zu begreifen, daß Gott dem Wesen nach für jeden unbegreifbar ist, und eben das zu sehen, daß er unsichtbar ist" (Post Cain § 15). Denn „jenes Wesen, das besser ist als das Gute, ehrwürdiger als die Einheit und reiner als die Eins, kann unmöglich von einem anderen geschaut werden, weil es nur von sich allein (vollkommen) begriffen werden darf" (Praem et poen § 40). Andererseits verhilft genaue Betrachtung der irdischen Verhältnisse zu Erkenntnis von Gott und seinen Werken durch die Einsicht, „daß wie in euch, so im All ein Nus sein muß" (Migr Abrah § 185f; vgl. den Aufruf zur Selbsterkenntnis in Spec leg I 44). Beides verbindet sich für Philo in dem Gotteswort an Mose von Exod 33,23: „Du wirst sehen, was hinter mir ist, mein Antlitz aber sollst du nicht schauen", dem er entnimmt: „Der Weise begnügt sich damit, zu erkennen, was mit Gott zusammenhängt, ihm nachfolgt und nächst ihm ist; wer aber das herrschende Wesen schauen will, wird von dem Glanz der Strahlen, bevor er es erblickt hat, erblinden" (Fug et invent § 165). Philo geht sogar bis zu der Äußerung, der Geist in einem jeden von uns könnte „alles andere erfassen, ist aber nicht imstande, sich selbst zu erkennen" (Leg alleg I, 91). Es geht darum, von der chaldäischen Gestirnskunde herabzusteigen zur Erforschung seiner selbst. Dort wird man Erkenntnis von Gott und seinen Werken erhalten (Migr Abrah § 184).

In Mysterienterminologie ist die Rede von geheimer Verkündigung nur für

die Älteren (Sacr Abel et Cain § 131) und von „Mysten der vollkommenen Weihen", von denen „die heilige Mysterienlehre über den Ewigen und seine Kräfte verborgen gehalten werden muß, da es nicht jedermanns Sache ist, das anvertraute Gut göttlicher Geheimdienste zu hüten" – so Philo in Allegorie von Sarah als Tugend (Sacr Abel et Cain § 60). Diese „Mysten und Hierophanten göttlicher Weihen" sollen sogar die „vermischten und vermengten und zusammengewürfelten Seelen" – von denen unser erster Abschnitt handelte – vertreiben, weil sie alles ausschwatzen (Fug et invent 85). Denn „in göttlichen Geheimlehren unterrichten wir nur die der hochheiligen Weihen würdigen Eingeweihten, d. h. solche, die die Wahrheit und wirklich ungeschmückte Frömmigkeit in Demut ausüben" (Cher 42). In dieser Definition klingt schon an, was in Spec leg I § 319 ganz klar ausgesprochen wird, daß es nämlich nicht um die im einfachen Wortsinn so genannten üblichen Mysterien geht: Moses hat derartigen „wahnwitzigen Schwindel" vielmehr aus der heiligen Gesetzgebung ausgeschlossen als „Schwärmereien", „Fabeln", die „sich über das hinwegsetzen, was des Tageslichtes würdig ist. Keiner von den Jüngern und Anhängern Mosis soll also in Mysterien einführen oder eingeführt werden." Entsprechendes gilt auch für „alle von den Mythendichtern erfundenen Fabeln" (Spec leg I § 28). Diese strikte Abweisung der Mysterien und Mythen der Umwelt bei umwertender Rezeption ihrer Terminologie dürfte für den Vergleich mit dem Gnostizismus zu beachten sein, der synkretistisch aus allem Früheren, das auf grundsätzlich gleicher Ebene gesehen wird, seine neuen höheren Einsichten begründet.

Auch der Begriff „Philosophie" wird umgewertet wie etwa in der Aussage über Moses, „der bis zum höchsten Gipfelpunkt der Philosophie vorgedrungen und durch göttliche Offenbarungen über die meisten und wichtigsten Dinge der Natur belehrt worden ist" (Opif mundi § 8). Auf der gleichen Linie liegt schließlich auch die Bestimmung des Logos als „Schauender", hebräisch „Israel" (Conf ling § 146), an dem man Anteil erhalte über das Hören des Mose-Wortes (Conf ling § 148).[19]

Das Schauen, so heißt es in Gig § 52, „allein durch die Seele, ist durchaus fest gegründet, weil es nach der unzerreißbaren Einheit geschieht". Israel, der Gott Schauende hat das Schauen, daß Gott ist, „nicht von einem anderen gelernt, auch nicht von den Erscheinungen auf der Erde und am Himmel ..., sondern von Gott allein ward er umbenannt, der ihm auf sein Flehen seine Existenz kundtun wollte". Denn wie wir „die sichtbare Sonne ... durch nichts anderes als die Sonne" schauen, so ist auch „Gott sein eigenes Licht und wird durch sich allein gesehen, ohne daß ein anderer hilft oder helfen kann zur reineren Erkenntnis seines Daseins" (Praem et poen § 44). Als „das sonnenähnlichste Licht der Seele" gilt Philo dann die Wissenschaft (Congr erud grat § 47). Über Numeri 21,8 wird die Erlösung damit verbunden: „Wenn nämlich der Geist,

[19] Dazu *Mack*, a. a. O., 191.

gebissen von der Wollust der Schlange der Eva, stark genug ist, um mit dem Auge der Seele die Schönheit der Besonnenheit, die Schlange des Mose, und durch sie Gott selbst zu sehen, so wird er leben; nur soll er sehen und im Geiste erfassen" (Leg alleg II § 81).[20]

Präzise heißt es in Det pot ins § 86f: „Der Schöpfer schuf dem Körper keine Seele, die aus sich selbst imstande wäre, den Schöpfer zu schauen; da er aber erwog, das Geschöpf werde großen Nutzen davon haben, wenn es eine Vorstellung von dem, der es geschaffen, erhielte ..., hauchte er ihm von oben von seiner eigenen Göttlichkeit ein. Diese aber prägte unsichtbar der unsichtbaren Seele die Züge ihres eigenen Wesens auf, damit auch die irdische Stätte des Bildes Gottes nicht entbehre" und sie „keine sterblichen Vorstellungen mehr, sondern unsterbliche aufnahm".

Mose und Isaak sind darin, wie sie ihre Frauen erhielten, statt sich wie etwa Lamech selbst die Hochzeit zu bereiten, Beispiel für die, „die der selbst gelehrten und selbst gelernten Weisheit wert erachtet wurden": darin, „daß ihnen die Vernunft nicht durch sie selbst, sondern von seiten Gottes angetraut wird" (Post Cain § 78f). Wer wie sie Schüler Gottes wird – Philo nennt ihn auch hier wie schon Plato (Phaedrus 278 D) in Sacr Abel et Cain § 64 den allein Weisen –, erhält damit die sofortige Erkenntnis. Die so gewährte Weisheit ermöglicht auch gewissermaßen als Zelt des Weisen ein Wohnen außerhalb des Körpers (Leg alleg III § 46). Oder die Weisheit heißt auch der durch Fleischeslust zerstörte „vollkommene Weg" – „denn auf ihr, die breit und gangbar ist, dahinwandelnd, gelangt der Geist bis zum Ziele; das Ziel des Weges aber ist das Erkennen und die Kenntnis Gottes" (Imm § 142f).

Die sinnliche Wahrnehmung „führt die Erscheinungen dem Geiste zu" (Imm § 42). Es wird im Vergleich zu dem Gnostizismus zu beachten sein, daß das Verhältnis von Wahrnehmung und Geist nicht nur als Gegeneinander, sondern auch als eine innerhalb der irdischen Bedrängnis bedeutsame Stufenfolge gekennzeichnet wird. So deutet Philo Noahs Archenbau: „Darum wird auch der Gerechte, da er im großen, gewaltigen Untergang der Lebewesen es noch nicht vermag, mit der bloßen Seele ohne Hilfe der Wahrnehmung das wahrhafte Sein zu schauen, ‚die Arche', ich meine den Körper, ‚inwendig und auswendig mit Erdharz' streichen (Gen 6,14), indem er den durch ihn (zustande kommenden) Vorstellungen einen Halt verleiht. Als aber die Schlechtigkeit nachläßt und der Sturm sich legt, geht er hinaus, um mit Hilfe der körperlosen Vernunft die Wahrheit zu erfassen" (Conf ling § 105).

Gewiß heißt hier sogar, wie Jonas[21] betont, Selbsterkenntnis, „die Nichtigkeit des sterblichen Geschlechts zu erkennen" (Mut nom § 54), und gelangt man

---

[20] Siehe auch oben den Vergleich der Weintrunkenheit mit einem Schlangenbiß am Schluß von De ebrietate.

[21] A. a. O., 42.

nur darüber zur Gotteserkenntnis (Rer div her § 30), indem man schließlich alles verlassend aus sich heraustritt (Rer div haer § 69). Jonas folgert hieraus, „daß sich hier überall offenbar Jüdisches mit versteckt Gnostischem durchdringt" und „daß hier in den jüdischen Ehrfuchtsformeln von der Erkenntnis der natürlichen Nichtigkeit gegenüber Gott noch ein ganz anderer Sinn mit angelegt ist, durch den sie ... zum strukturellen Schema für die Ausbildung eines spezifisch gnostischen Daseinstypus ... brauchbar werden" (a. a. O.).

Jonas[22] macht auch darauf aufmerksam, daß als Kennzeichnung der absoluten Situation auch „die Reziprozitätsformel der Gnosis ‚Sehen und gesehen werden'" begegnet (Somn II § 226) und wir nach Philo trotz eines Seelenauges kein Organ in uns haben, womit wir jenes uns vorstellen könnten – für Jonas ein Widerspruch schon zwischen Mut nom § 3–6 und 7. Selbst Moses wäre einer Selbstoffenbarung Gottes nicht gewachsen (Spec leg § 43f), was an die mittelbare Erkenntnis Gottes aus seinen Werken, aus seinen Kräften „und seinem Logos" wie durch einen Spiegel (Decal § 105) verweist. Eine dem Typus Israel zugestandene unmittelbare Gotteserkenntnis macht diese zwar zu einer zweitrangigen (De Abrah § 123), offenbart dem Menschen aber gemäß seiner Fassenskraft auch nicht mehr als Gottes Dasein. Jonas sieht hierin „Widersprüche und Kompromißbildungen, die Philos geistesgeschichtliche Zwischenstellung zwischen Judentum, Griechentum und Gnostizismus" zeigen.[23] Er hält es „für einen Notbehelf im Widerstreit gleichursprünglicher, aber unvereinbarer Tendenzen", wenn es in Spec leg § 40 heißt: „Wenn wir auch einer klaren Anschauung des wahrhaft seienden Gottes nicht teilhaft werden, so dürfen wir doch nicht ablassen von der Suche nach ihm, weil das Suchen an sich, auch ohne das Finden, überaus erstrebenswert ist."

Die Darstellung in Post Cain § 18ff vom „Weg durch Wissenschaft und Weisheit", den doch das stete Ziel, „Gott, selbst stillestehend, überholt", zeige den Zugang „zur Transzendenz, der sich ihr nicht unter Überspringung, sondern unter Durchmessung des Gegebenen zu nähern sucht, der aber in dem ganzen Prozeß, dem er prinzipiell verhaftet bleibt, etwas jenseits davon Liegendes meint"[24] (S. 84). Dies sei wie dann bei Plotin „die bedeutsamste Kompromißbildung innerhalb der orientalisch-hellenistischen ‚Pseudomorphose'". Jonas meint hinsichtlich der Heraushebung der unmittelbaren Gotteserkenntnis vor der vermittelten in Leg alleg III § 97ff oder Praem et poen § 43ff sogar, es habe hier „die Transzendenz Gottes, die Gott und Natur einander fremd werden ließ, für den Frommen eigene Weisen des Übersprungs über alle Erscheinungen auszubilden begonnen und eine eigene Erfüllung zum Ziel gesetzt, die zur Weltgegebenheit grundsätzlich unbezüglich ist".[25] Zu diesem unvermittelten Erfas-

[22] A. a. O., 71.
[23] A. a. O., 74.
[24] A. a. O., 84.
[25] A. a. O., 87.

sen bedarf es, wie Philo sich ausdrückt, der Einweihung in die großen Mysterien, die das schattenhafte Erkennen des Schlußfolgerns zu etwas Zweitrangigem werden lassen (Leg alleg III § 99; De Abrah § 119ff).

Als eine dritte Form kennzeichnet Jonas die an die Schilderung des philosophischen Eros der Seele im Phaedrus angelehnte Aufstiegsvorstellung wie in Opif mundi § 69ff: Nach Durchforschung von Erde und Meer, dann Himmel, Hinausschreiten über die ganze Sinnenwelt, schließlich nüchterne Trunkenheit in der Betrachtung der rein geistigen Urbilder, wird die Seele, „erfüllt von anderer Sehnsucht, ... zum höchsten Gipfel des Geistigen emporgetragen und glaubt, bis zum ‚Großkönige' selbst vorzudringen" – doch wird, wenn sie zu schauen begehrt, das Seelenauge vom Glanz geblendet. In Praem et poen § 36ff findet der Asket Jakob, der mit der Schau Gottes als „Israel" belohnt wird, am Ende seiner Wahrheitssuche auf Erden „beim ganzen vergänglichen Geschlecht tiefes Dunkel". Als sich dann sein Seelenauge geöffnet hat und über die Sinnenwelt hinausdringt, bis es vom Gottesglanz geblendet wird, gewährt ihm Gott als das Menschenmögliche die Schau, „die nicht, was er ist, sondern daß er ist, kund tut". Obwohl hier der Begriff der unmittelbaren Gotteserkenntnis mit der auf dem Gipfel der Ideenschau identisch zu sein scheint, stellt er nach Jonas doch sachlich einen eigenen Typus dar und tritt gewöhnlich außer dieser platonisierenden Verbindung auf.[26]

Jonas hebt nicht zuletzt hervor: „Philos Einbeziehung der gesamten (profanen) *ἐγκύκλιος παιδεία* – die eben den Charakter eines in sich geschlossenen Kreises verliert und in einer wesentlichen Weise nach einer Seite hin offen wird – in den Weg mystischer Vollendung, die letztlich Entweltlichung ist, modifiziert sowohl jene Wissenschaft wie dieses Gipfelerlebnis" in einer erstmaligen folgenschweren Verbindung.[27] Obwohl die Wissenschaft als Vorstufe erforderlich sein soll, werden nach Umformung der Seele Abrahams „vertrieben die mit dem Namen Hagar" bezeichneten Vorkenntnisse, wobei „Gott ihre Vertreibung bestätigt" als den „vollkommensten Naturen" gemäß.[28] Damit hängt die in Gig § 60f ausgeführte Unterscheidung von drei Menschenstufen zusammen: die nur Körperlichem nachjagenden Erdenmenschen, die Himmelsmenschen als diejenigen, die „den Nus, das Himmlische in uns", durch Wissenschaft und Künste zur höchsten Ausbildung bringen, und die Gottesmenschen als die Priester und Propheten, die nicht Bürger dieser Welt sein wollen und, alles Wahrnehmbare überspringend, in die intelligible Welt versetzt werden.[29] Für Jonas verrät sich in diesen Versuchen, die zweite Stufe noch zu transzendieren, „die Situation dessen, der diesem Kreise angehört, ohne sein gesamtes (und eigentlichstes) Wollen damit in Deckung zu wissen", indem er „hellenische

[26] A. a. O., 94.
[27] A. a. O., 111.
[28] Cher § 7ff bei *Jonas*, a. a. O., 112f.
[29] So nach *Jonas*, a. a. O., 113f in ungeeigneter platonisierender Sprache.

Rationalität ... und gnostische Mystik gleichzeitig vertreten und in einem praktischen Daseinsentwurf zusammenbringen will".[30] Daß „bei Philo die Verbindung von Vernunftdenken zum Höheren durch eine scharfe Peripetie" geht, „die seine nachträgliche Verwerfung enthält", meint Jonas, „diese Krisengestalt unterscheidet den philonischen Stufenprozeß von seinen neuplatonischen Nachfolgern".[31]

Doch fehlt, wenn wir zu unserer Parallelisierung mit durchgängigen Beispielen von Schriften des Gnostizismus, der Mysteriosophie und der Philosophie zurücklenken, im Vergleich mit dem Gnostizismus vor allem ganz die Entgegensetzung von Menschen zu allem in der Welt in der Behauptung, „sie allein seien zur Schau imstande", wie sie etwa Plotin bei den Gnostikern bekämpft (Enn II 9,18 Zeugnis 141). Auf Gott zu blicken und des Namens Gottes zu gedenken (15, Zeugnis 135) im „Wissen" (8, Zeugnis 107 b) der Lehre (10, Zeugnis 114), nachdem man durch Vermittlung einer hypostasierten Vernunft (1, Zeugnis 68) gehört (Enn V 5,1, Zeugnis 38.48.53 b) und erkannt hat (Enn II 9,6, Zeugnis 95), ist das Entscheidende. Man kann dann auch etwa den platonischen Timaeus mit heranziehen (6, Zeugnis 94), doch von einer Warte aus, die alles bisher Gültige „kritisiert", „beleidigt", „verunglimpft" (6, Zeugnis 98). Das für die Rettung grundlegende Hören ist von Natur aus sogar nur einem begrenzten Menschenkreis möglich, wie es Herakleon ausführt: „‚Warum könnt ihr mein (Christi) Wort nicht hören? Weil ihr aus dem Vater, dem Teufel, seid' ist gesagt statt ‚aus der Wesensart des Teufels'", d. h. von einem weder pneumatischen noch psychischen Wesen (Fragm. 44 zu Joh 8,43) – während die geistige Gemeinde Träger des Wortes ist (Fragm. 37 zu Joh 4,39).

In den Chaldäischen Orakeln wird wie bei Philo unter den Wissenschaften und Halbwissenschaften die Astronomie besonders thematisiert. Allerdings wird sie anders als bei diesem als Anmaßung angesichts der ganz gegen die Gnosis und vielmehr iranisch-griechisch weltfromm als höherstehend empfundenen, unabhängig vom Menschen nach Gottes Willen umlaufenden Gestirne gewertet – und nicht als Durchmessen des Geschöpflichen auf den Spuren des einen Gottes. Auf Erden aber gibt es „kein Samenkorn Wahrheit", weshalb alle griechische Wissenschaft keinen Platz erhält (Psellus, Ex 1 128 und 1 136 zu Fragm. 106). Entscheidend ist das Geheimwissen (Psellus, Erot 221 zu Fragm. 158 b), das im übrigen nicht nur der Geistseele, sondern bis hin zum Körper gilt (Psellus, Ex 1 125 zu Fragm. 158 a). Auch hier ist das Seelenauge und ein „entleerter Nus" der einzige Weg, das außerhalb des Nus liegende Höchste in Erfahrung zu bringen (Fragm. 1), allerdings erst in Vereinung mit dem „Werk" der Mysterien „durch die Kraft der hiesigen Materien" (Psellus, Ex 1 129 zu Fragm. 110), und auch nicht notwendig durch Studium, sondern auch im Schlaf

[30] A. a. O., 114.
[31] A. a. O., 146.

(Fragm. 118). Alles Suchen soll ansonsten dem Ursprung der Seele gelten, „von wo sie hervorgebracht wurde und (dann) dem Körper diente, und wie man diese ohne Verurteilung, nachdem man sie durch die Akte der Weihen geweckt hat, wieder dorthin zurückführt" (Psellus, Ex 1129 zu Fragm. 110). Die Menschheit außerhalb zeigt ihr Unwissen, indem sie die zweite Stufe des Göttlichen als höchste verehrt (Psellus, Ex 1 140 zu Fragm. 7) – bei Philo ist dies der Logos, im Gnostizismus der minderwertige Weltschöpfergott.

Numenius teilt diese letzte Vorstellung der Chaldäischen Orakel unter Verweis schon auf Plato (Fragm. 17). Obwohl es keinerlei Technik gibt, das Höchste aus irgendetwas Vorfindlichem zu erfassen, meint Numenius, ist es am besten, wenn man „die Sinnendinge mißachtet, sich den (astrologischen) Wissenschaften zuwendet, die Zahlen betrachtet und so die Kenntnis dessen erlangt, was das Seiende ist" (Fragm. 2). Es ist der Weg des Philosophen, der alles nach „guter Ordnung unterscheidet" (Fragm. 11) und sogar die Mysteriengeheimnisse durch Interpretation offenlegend einbezieht (Fragm. 55, vgl. 1 a und 35), wobei die nichtsdestoweniger mystische Spitze seines Systems (Fragm. 2) bis dahin einwirkt, daß Gott als Geber des Wissens gilt (Fragm. 14).

III. Zuchtlosigkeit/praktische Tugend

Zuchtlosigkeit definiert Philo in De ebr § 6 als „nicht die Unkenntnis der Bildung, sondern die Abneigung gegen sie". Damit ist sie „die unheilvolle Ursache der Verfehlungen der Seele" (§ 12), wobei Philo charakteristischerweise Exod 23,2 mit heranzieht: „nicht mit der Menge im Bunde zu sein zum Bösen", um biblisch fundiert aufzurufen zum Verkehr „mit den wenigen, mit denen die gerechten Taten sind" (25f). Nur sie gefallen Gott und seiner Weisheit als den Eltern des Alls bzw. dem vermittelnden Elternpaar „rechte Vernunft" und „allgemeine Bildung" (§ 30ff), wobei es heißt: „Der Vater nun, die rechte Vernunft, gebietet, der Natur zu folgen und sich nach ihr zu richten und der nackten unverhüllten Wahrheit nachzugehen, die Mutter dagegen, die Erziehung, sich an das positive, konventionelle Recht zu halten, das in den einzelnen Staaten, Völkern und Ländern von den Altvorderen festgesetzt wurde, die zwar noch nicht der Wahrheit, aber ihrem Scheine zugetan waren" (§ 34). Es wird dann als erste unterschieden die „mutterliebende Schar, die den Meinungen der Menge nachgibt", mit dem Vorbild in Jithro (Exod 18): „Er, ein Gebilde hochmütigen Dünkels, paßt zu einem Staate und zum politischen Treiben ..." (s. o. I und II), indem er „das Volk führen und Gesetze vorschreiben" will „im Widerspruch zu denen der Natur – denn er berücksichtigt nur den Schein, diese aber beziehen sich auf das Sein" (§ 36f). Auch Laban gilt in seiner Beachtung der rein zeitlichen Reihenfolge bei der Verheiratung seiner Töchter (Gen 29,26) als solch ein Mensch, „der die wahren Gesetze der Natur nicht sieht, die falschen aber, die bei den Menschen im Brauche stehen, verzeichnet" (§ 47).

Im übrigen wird Rahels Bezugnahme auf „der Weiber Gewohnheit" (Gen 31,35) zur Begründung der niederen Rangordnung der Frauen angeführt, denen es eben eigentümlich sei, „den Gewohnheiten zu folgen –, und tatsächlich ist ja die Gewohnheit das Zeichen einer schwächeren und weibischeren Seele; denn das Merkmal der Männer ist doch die schaffende Naturkraft, und der Natur zu folgen ist das Merkmal des erstarkten und wahrhaft männlichen Verstandes" (§ 54f). Allerdings bleibt das Äußerlich-Geschlechtliche nicht unveränderliches Kriterium, wie die Ausführungen zu Sarah angesichts ihrer Charakterisierung in Gen 18,11 „als hätte sie alles Weibliche verlassen" zeigt: „Noch haben in uns die weibischen Gewohnheiten die Oberhand, und wir konnten uns noch nicht von ihnen reinigen und in den männlichen Wohnsitz hinüberlaufen, wie es von der tugendliebenden Seele namens Sarah erzählt wird" (§ 59f). Diese soll nach Exegese von Gen 20,12 allerdings „auch mutterlos gewesen sein ... – denn nicht (stammt sie) von der wahrnehmbaren Materie, die immer wieder entsteht und sich auflöst", „sondern von dem Urheber und Vater des Alls" (§ 61). So tendiert sie zur zweiten Gruppe derer, „welche über die Befehle der Mutter hinwegsehen und sich mit aller Kraft an die des Vaters halten: diese hat denn auch die rechte Vernunft der höchsten Ehre, des Priesteramtes, für würdig erachtet" (§ 65). Das ist angesichts ihres in Exod 32,27–29 berichteten Tötens von Brüdern und Nächsten nur möglich, wenn sie „bloß nach dem allgemeinen Gewohnheitsrechte der Menschen schuldig sind und bloß die Gewohnheit, die Mutter, die im Staatsleben herrscht und das Volk führt, zur Anklägerin haben, dagegen nach dem Rechte der Natur freigesprochen werden, weil sie den Vater, die [illegible]hte Vernunft, zum Verbündeten haben" und als dessen Diener sich zeigen [illegible]58f, vgl. 73f). Das sind für einen Vergleich mit dem gnostischen Anomismus [illegible]chtenswerte Äußerungen, die allerdings zugleich ins Jüdische zurückgenom[illegible]n scheinen, wenn es dazu heißt, daß im Augenblick des Göttlichen die [illegible]nschlichen Ordnungen bis zu denen der Familie nichtig sind (§ 72).

Es gibt dann als dritte und vierte Gruppe neben den Verächtern auch die Anhänger dieser beiden Elternteile: „Sie nun sind vortreffliche Hüter der Gesetze, die der Vater, die rechte Vernunft, gegeben, und verläßliche Bewahrer der Sitten, die ihre Mutter, die Zucht, eingeführt hat. Vom Vater, der rechten Vernunft, empfingen sie die Lehre, den Vater des Alls zu ehren, von der Mutter, der Zucht, das positive und bei allen konventionell geltende Recht nicht gering zu achten" (§ 80f). Eine solche Vollkommenheit versinnbildlicht Jakob in der Umbenennung in Israel nach Gen 32,28, als er, „der Strebende und Kämpfer in den Kämpfen um die Tugend, seine Ohren gegen Augen, Reden gegen Taten, den Fortschritt gegen die Vollkommenheit eintauschen sollte" (§ 82). Für die beiderseitige Vollkommenheit werden auch die Anweisungen des Mose für die innere und äußere Gestaltung der Tempelgegenstände angeführt: „Sicherlich will er doch durch diese Symbole uns die Tugenden beiderlei Art vor Augen führen. Denn der Weise muß sowohl unter den in der Seele innen bleibenden

unsichtbaren (Tugenden) als unter den außen sichtbar werdenden die Zier der Einsicht besitzen" (§ 85f). Der Weise zieht nur gleichsam verschiedene Gewänder an für die Verehrung des Seienden und für die Steuermannstätigkeit im öffentlichen Leben, auf das er Sorgfalt verwenden wird, „um sich nicht mit den vielen Tausenden zu verfeinden", welche die körperlichen Vorzüge doch als Güter zweiten Ranges beurteilen (§ 86f). Daß eben dieser Rücksichten übende, allen Tugend- und Güterstufen gerecht werdende Weise immerhin die Allegorie des Hohenpriesters ist, d. h. den Gipfelpunkt menschlichen Daseins markiert, wird für die Verhältnisbestimmung zum Gnostizismus entscheidend zu veranschlagen sein. Unter den in der Väterzeit aufgesuchten Typen gehorsamen Menschentums sind ja auch, wie wir sahen, sowohl Issachar für die, „die wegen der freiwilligen mühevollen Aneignung der Tugend mancher Belohnungen und Geschenke gewürdigt werden", als auch Isaak für die, „die aufgrund eigenen Hörens und Lernens die Tugend erwarben" (§ 94).

Der Unfolgsame dagegen begeht, wie es in einem Passus wieder voller Querverbindungen zu den Themenkreisen I und II heißt, in der Trunkenheit Fehler – „denn er hat die Gebote der rechten Vernunft, des Vaters, und die herkömmlichen Anweisungen der Zucht, der Mutter, aufgehoben und, obwohl er an seinen (eben genannten) von den Eltern gelobten Geschwistern ein Vorbild edler und guter Gesinnung hatte, nahm er sich deren Tugend nicht zum Muster, nein, im Gegenteil" verehrte den Leib und den Dünkel als Gott (§ 95). Abraham als Weiser hat statt dessen die Leidenschaften und Sinnesfunktionen, „die der Natur zuwider erregt wurden", niedergekämpft (§ 105) – hier wird gleichzeitig, wie schon in ihrer Zuordnung zur rechten Vernunft, deutlich, daß die Natur als solche im Gegensatz zum Gnostizismus als gut angesehen wird. Und Aaron wird aus seiner Namensetymologie zum Repräsentanten des Verstandes, der „hohe Gedanken hegt" nicht aus „Überhebung der Hoffart, sondern wegen der Größe der Tugend, die sein Denken jenseits des Himmels emporhebt und ihn keinen niedrigen Gedanken fassen läßt" (§ 128).

Indem Philo auch bei der Tugend Idee und Abbild unterscheidet, versteht er das Stiftszelt als Symbol der unkörperlichen Idee der Tugend, den äußeren Altar als das Symbol ihres sinnlich wahrnehmbaren Abbildes (§ 133f). Gleich ob der Hohepriester – Weise der Tugendidee oder der Einzeltugend folgt, tritt „Erinnerung an die Zucht und das Wissen sofort bei ihm ein" (§ 137). Philo findet in der heiligen Schrift hierzu die aus der Stoa bekannte Annahme, „in der Natur des Alls sei ein unsterbliches Gesetz veröffentlicht, das die Bestimmung enthalte, eine gesunde und erhaltende Sache sei die Zucht" (§ 141), wobei die ihr zugeschriebene Eigentümlichkeit, Unreines von Reinem zu unterscheiden (§ 143), wiederum jüdisches Grundaxiom ist.

Daneben steht die Frau Lots als abschreckendes Sinnbild der Gewohnheit: „Diese ist ein wahrheitsfeindliches Wesen, und wenn man sie weiterzuführen sucht, bleibt sie zurück, sieht sich nach dem Altväterischen und Vertrauten um

und bleibt wie eine leblose Säule mitten darunter stehen" – und Lot hatte auch nur zwei Töchter von ihr und nicht die Kraft, in seiner Seele einen männlichen Sproß großzuziehen (§ 164).

Ganz ausgeschlossen von jeder Teilhabe an Tugend – hier gleichgesetzt mit Weisheit – sind die Menschen vom Typ des Eunuchen, dem die Kraft fehlt, „die wahrhaft männlichen Samen der Tugend auszusäen oder die gesäten zu empfangen und zu ernähren" (§ 211f). Denn in der Seele des Schlechten wächst nur die mit dem wilden Weinstock verglichene „unbeherrschbare Begierde", Gott möge sie vernichten bzw. solche an Tugend unfruchtbaren Eunuchen verbannen, während er uns, so Philos abschließender Wunsch, mit „wahrhaft männlichen Früchten und Vernunftkräften begnade, kräftig genug, um edle Taten zu säen, kräftig genug, um die Tugenden zu mehren, und hinreichend genug, um ihre enge Verwandtschaft mit der Glückseligkeit zu erhalten" (§ 224).

Abrundend sei wieder einiges aus anderen Philo-Schriften hinzugesetzt: Das Thema hält sich bis zu Unterscheidungen wie Landmann und Landarbeiter für den kenntnisreichen gerechten Noah bzw. den unvernünftigen Kain durch (De Agric § 22ff; Det pot ins § 104f); entsprechend Reitkünstler/Reiter (Agr § 67ff). Beide mühen sich, aber nur die Mühe des einen führt über die bloße Lebenserhaltung hinaus bis dahin, wo „Gott die Lehren der ewigen Weisheit ohne Anstrengung und Mühe verleiht" (Imm § 92f). Nachdem „es ohne Mühe und Sorgfalt nicht möglich ist", zu Fortschritt und darüber zur Vollkommenheit zu gelangen (Sacr Abel et Cain § 112), erweist sich die Ausübung erst dann, nachdem sie hinter einem liegt, als „etwas von mittlerem Wert, nicht etwas Vollkommenes, denn sie vollzieht sich in nicht vollkommenen, wohl aber nach dem Gipfel strebenden Seelen", bis dann als Vollendeten-Status an ihre Stelle tritt, „dem Gedächtnis die durch Übung erworbenen Anschauungen der heiligen Dinge zu übergeben" – so Philo in Ausdeutung der Anweisungen für die von ihm als „Gottesmenschen" verstandenen Leviten (Det pot ins § 65 zu Num 8,24ff). Ein Teil der Mühe derer, die nach Tugend verlangen, ist der Kampf mit denen, die sich selbst lieben und ihrerseits mit allen Kräften sich um Ergebung oder Vernichtung der Strebenden bemühen (Det pot ins § 32f).

Die Welt ist damit Kampfplatz und für die in der Minderheit befindlichen Weisen Fremde (De Agric § 65) – doch wohl auch ein Reflex der Zerstreuung der Juden. Sie sind in dieser fremden Welt nur Beisassen (Conf ling § 78), in der entscheidenden Verhältnisbestimmung zu Gott wie in einer fremden Stadt wohnende Fremdlinge (Cher § 119f), so daß Philo sagen kann: „Gottes (Menschen) aber (sind) die Heiligen und Propheten, die es nicht für gut hielten, an diesem weltlichen Staatswesen Anteil zu haben und Weltbürger zu werden, sondern alles Wahrnehmbare übersprangen, in die geistige Welt auswanderten und dort Wohnung nahmen, eingetragen als Bürger in dem Staate der unvergänglichen und unkörperlichen Ideen" (Gig § 61). Die Begierden gelten Philo als die Wärter über den Körper als Gefängnis (Migr Abrah § 9), und er geht so

weit, darauf zu verweisen, die heilige Schrift lasse die Männer, denen sie Tugend bezeugt, „nicht ihre Frauen erkennen ..., da ... das Weib in bildlichem Sinne die Sinnlichkeit bedeutet" und „die Liebhaber der Weisheit die Sinnlichkeit eher zurückweisen als zu sich nehmen". Die ihnen Verbundenen seien „nur dem Namen nach Weiber, in Wirklichkeit aber Tugenden: Sarah die herrschende und leitende, Rebekka die im Guten verharrende, Lea die verschmähte und bei beständiger Tugendübung sich abmühende ..., Zippora, die Frau des Mose, die von der Erde zum Himmel hinaufeilende (Tugend)" (Cher § 41). Speziell die Leviten sind sonst Vorbilder für die, „welche keines der Dinge der Schöpfung anerkennen, vielmehr alles Gewordene verachten wegen ihrer Vertrautheit mit dem Ungewordenen" (De plant § 66). Andererseits heißt die Kraft Gottes, der der Levit dient, die „gesetzgeberische" (Sacr Abel et Cain § 131) und kann Philo sagen, daß Welt und Gesetz in Einklang stehen (Opif mundi § 3).

Damit sind die Marksteine bezeichnet, zwischen denen Philos Äußerungen zu natürlichen und zu Staatsgesetzen einzuordnen sind. Es bleibt die jüdische Spannung zwischen Schöpfer und Geschöpfen mit ihrem Ungehorsam, eben dem Widerspruch, den die Zuchtlosigkeit kennzeichnet. Nur weil sie in der Selbstliebe der meisten Menschen ihren festen Platz hat, nicht weil ein Bruch im vormenschlichen Geschehensablauf – wie im Gnostizismus – alles Kosmische negativ qualifizierte, charakterisiert Zuchtlosigkeit und nicht Tugend die Welt. Die menschlichen Gesetze und Gewohnheiten, nicht die kosmischen und natürlichen Gesetze liegen im argen – diese Differenzierung in De ebrietate wird unterstrichen durch die so ganz ungnostischen Aufrufe, der natürlichen Ordnung zu folgen: „das Höchste im Leben, die Ordnung" (Fug et invent § 145), das Nützlichste (Spec leg I § 120). Denn Gott gilt als Urbild der Gesetze (Spec leg I § 279); ein Teil der Gesetze ist von ihm selbst offenbart, und aus diesem sind die durch Mose gegebenen abgeleitet (Decal § 18f). Damit wird Gottes Volk Israel die reinste Form des natürlichen Gesetzes zuerkannt und es dadurch qualifiziert, dem Logos gleichgestellt zu werden (Conf ling § 146).[32] Dieser aber leitet wie ein bevollmächtigter Unterbeamter des Großkönigs, Gott, die ganze Welt als dessen heilige Herde (De agric § 51) in Fürsorge für alle (Migr Abrah § 186) – eine wieder ganz ungnostische und bei aller Färbung durch Griechisches in dieser Gleichstellung sehr jüdische Aussage. Der Logos thront über dem Weltall nach Art eines Wagenlenkers und Steuermanns als eigentlicher Verursacher für alle Geschehnisse – vor aller Verkettung und Verflechtung der Ursachen durch „Schicksal und Notwendigkeit" (Rer div her § 300), weshalb jene eben auch nicht die Welt notwendig bestimmen. Ein guter Politiker wie Joseph kann dann auch die verschiedenen Güter miteinander verbinden – sein bunter Rock steht dafür –, wenn auch gewiß nur für diese politischen Zwecke (Det pot ins § 6f).

[32] Diese Gleichstellung ist mit *Mack*, S. 190, wohl ein entscheidender Grund zur weitgehenden Ersetzung der Sophiagestalt der Weisheitstheologie durch den Logos.

Trotzdem spricht Jonas[33] von einer inneren „Zersetzung des griechischen ἀρετή-Begriffes durch jüdische und gleichsam kryptognostische Motive" dadurch, „daß die ἀρεταί in der Seele nicht von uns her, sondern von Gott entstehen ... als jenseitige Gnade": Die Seele kann nur „Sehnsucht nach der Tugend" haben (Mut nom § 259), aber selbst die aufgewandte Mühe ist Gott zuzurechnen, der den Eros zur Tugend schenkt (Leg alleg III § 136). Spezifisch gnostisch ist nach Jonas die damit verbundene „Vorstellung von einem gleichsam geschlechtlichen Verhältnis, bei dem die Seele ganz der weibliche und empfangende Teil ist", so Cher 43: „Wenn die Tugenden nicht von einem anderen Zeugung empfangen, so werden sie aus sich allein niemals schwanger werden." Indem die „Nichtzurechnung an das Ich wesenhaft in den Besitz und Vollzug der ‚Tugenden' einbezogen" und das Nichtigkeitsbewußtsein an sich selbst die „Tugend" wird, gewinnt nach Jonas „das gnostische Element einen ausgezeichneten Einbruchspunkt in diesen Bereich von der ethischen Seite her". Denn „das ganze Unternehmen sittlicher Selbstvollendung (geradezu die griechische ἀρετή!) –: diese Gesamthaltung ist hier die κακία schlechthin", und „Königin der Tugenden" wird der Glaube (De Abrah § 270; Rer div her § 91), mit dessen Erwerb man alle anderen Tugenden miterwirbt (De virt § 216).

Wenden wir uns wieder der Parallelisierung mit den für den Gnostizismus herangezogenen Schriften zu, so bezeichnet hier doch die von Gott bestimmte Natur nur das Wesen der geistigen Gemeinde: Bei Herakleon glaubt und handelt die Samaritanerin als deren Symbol entsprechend ihrer „Natur" und sollen alle Menschen gottgleicher „Natur" auch geistig anbeten (Fragm. 19, 37, 24), während die Natur der Gottfernen aus der Wesensart des Teufels bestimmt wird (Fragm. 44), die sie durch ihre Taten dokumentieren (Fragm. 46). Gewiß ist die Vorstellung vom Männlichen als Vollkommenem (Fragm. 10) und das Bild der Stadt als des weltlichen Wandels, aus dem man hinausgehen muß durch den Glauben (Fragm. 27), Herakleon mit Philo gemeinsam – so wie allgemein viele Bilder und Begriffe Philo und gnostischen Schriften gemeinsam sind. Aber daß das Materielle der erlösenden Kraft Gottes fremd sei (Fragm. 11) und daß über es vielmehr ein unvollkommener Schöpfer als „Königlicher" herrsche, dessen Gesetz als einziges Ziel und Ende den Tod habe (Fragm. 43), sind dann doch bei Philo undenkbare Töne. „Alle Gesetzlichkeit dieser Welt", irdische Schönheit, die Gestirne und den ganzen Kosmos und seine Götter zu mißachten, wie es die Gnostiker Plotins proklamieren (Enn II 9,9.15.16.17, Zeugnis 110. 132 a. 136. 138 b), mag in Grenzsituationen, in denen es die Ehre des Schöpfers vor seiner Schöpfung zu betonen gilt, auch für die Gottesmenschen Philos gelten können. Doch der ganz andersartige Charakter zeigt sich, wenn das verbunden wird mit der Revolte gegen eine Tyrannei der Gestirne, denen alle guten Fähigkeiten abgesprochen werden (Enn. II 9,8 und 13, Zeugnis 107 und 129 c), Vor-

[33] *Jonas*, a. a. O., 38ff.

würfen über den „Aufbau des Kosmos" (Enn II 9,8, Zeugnis 103 b) und überhaupt die Beschaffenheit der Welt (Enn V 8,8, Zeugnis 32 und II 9,6, Zeugnis 101 a), „Tadel gegen den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst" und von daher Verachtung der überkommenen Tugend und menschlichen Zucht (Enn II 9,15, Zeugnis 132), Geringschätzung aller Künste (Enn V 8,1, Zeugnis 16) bis hin zu der aus allen Weltbezügen gelösten Heilsverheißung: „Du bist mehr als der Himmel, ohne daß du dich darum zu plagen brauchst" (Enn II 9,9, Zeugnis 111 b).

Wenn wir zur Mysteriosophie übergehen, wie sie die Chaldäischen Orakel vertreten, finden wir auch dort den Gedanken, sich freudig aus dem Irdischen aufzumachen zum Oberen (Psellus, Ex 1141 zu Fragm. 159) und „nackt" dorthin zu streben (Fragm. 116), weil zur Vollkommenheit die Leere von allem Menschlichen gehört (Fragm. 166). Das geht bis zur Aussage, man dürfe „um nichts anderes besorgt sein als um die höheren Erleuchtungen", bzw. genauer: man habe „ohne sich mit Werken abzugeben und ohne diskursives Denken dem rufenden Gott zu folgen", „indem man sich den engelischen oder noch göttlicheren Kräften überläßt, die uns emporführen, und indem man die Sinne des Körpers verschließt" und auch die der Seele (Psellus, Ex 1128 zu Fragm. 166). Denn Gott in seiner Herrschaft gibt alle Gaben (Fragm. 214). So wie er alle Dinge – und hier zeigen sich größere Gemeinsamkeiten mit Philo gegenüber dem Gnostizismus – „vollkommen und selbstgenügsam gemäß ihrer Rangstufe geschaffen" hat, ruft er, wenn „die Schwäche und der niedere Stufengrad Mangel und Unvollkommenheit an sie" heranführen, „den Mangel wieder zur Vollkommenheit zurück und wendet ihn zur Selbstgenügsamkeit" (Psellus, Ex 1145 zu Fragm. 13). Wie wir im Abschnitt II bemerkten, muß das Mysterien-Werk die in der Seele liegende Vernunft ergänzen, und dann kann sogar von der vernunftlosen Seele gesagt werden, sie steige, „wenn sie durch Tugend zu Lebzeiten gereinigt wurde, nach der Auflösung der Menschen zum Ort oberhalb des Mondes" (Psellus, Ex 1124 zu Fragm. 158 b), kann selbst dem verachteten Körper Rettung zugesprochen werden (Fragm. 158 a). Die Mysterien schaffen – und hier tritt dann der Unterschied zu Philo hervor – eben einen ausgegrenzten Bereich, innerhalb dessen alles gerettet werden kann, was sonst der Herrschaft des widergöttlichen Hades als Herrn des Erdengebietes (Psellus, Ass 123 und Ekt 1152) und der ambivalenten Natur ausgeliefert ist, die über die Sphärenkreise die Zeit beherrscht (Psellus, Ex 1132 zu Fragm. 164 und Fragm. 70). Indem die Gestirne das Irdische regeln (Psellus, Ekt 1152), leitet die Natur den Menschen (Psellus, Ex 1145 zu Fragm. 162) als schicksalsbestimmte Herde (Fragm. 103–105), weshalb gewarnt wird: „Starre nicht auf die Natur – ihr Name ist schicksalsbestimmt" (Fragm. 102). So kann es heißen: „Die Vorsehung ist die unmittelbare Wohltat Gottes, das Schicksal demgegenüber diejenige, die vermittels der Verflechtung der Kette der Dinge unsere Geschicke lenkt. Und wir stehen unter der Vorsehung, wenn wir gedanklich agieren, unter

dem Schicksal, wenn wir auch körperlich agieren. So kräftige nun nicht das Schicksal für dich, sondern mach, daß du über diesem stehst" (Psellus, Ex 1145 zu Fragm. 103).

Auch dem Philosophen Numenius gilt die Welt von der Milchstraße abwärts als Reich des Pluto – als des Jupiter der Unterwelt – (Fragm. 34), jede Einkörperung als schlecht (Fragm. 48) und als Wache des körperlichen Gefängnisses die Lust (Fragm. 38). Doch wirkt für ihn Gott über das von ihm unmittelbar beauftragte Organ des göttlichen Gestalters und Gesetzgebers (Fragm. 13) auf die ganze Welt – und nicht nur auf die Gnostiker oder innerhalb der Mysterien – ein, indem er als Herrscher den Himmel ordnend durchwandert und die Seelen herabsendet (Fragm. 13) und darin trotz aller Widerstände des Materiellen (Fragm. 52) die Harmonie in der Welt leitet (Fragm. 18). Das erweist seine Position endgültig als Philo recht verwandt im Gegensatz zu der sowohl des Gnostizismus als auch der chaldäischen Mysteriosophie: Es ergibt sich damit ein dem philonischen entsprechendes Konzept eines steten Kampfes zwischen Gut und Böse in der ganzen Welt und in jedem Menschen – hier in einer Allegorie des platonischen Mythos des Kampfes zwischen Atlantiden und Athenern verankert als zwischen denen, die dem Aufseher über das Werden als Gott folgen und den Anhängern der göttlichen Weisheit (Fragm. 37).

Nach diesen Durchgängen kommen wir zu dem Schluß, daß Philo zwar Elemente in seine Schriften aufgenommen hat, die ihm mit gnostischen Schriften gemeinsam sind, daß diese ihm aber genauso, und in näherliegenden Fassungen, mit bestimmten mysteriosophischen und philosophischen Schriften der ersten Jahrhunderte gemeinsam sind. Wie bei Plotin[34] möchte ich deshalb eher, als von einem positiven Impuls im Denken Philos von seiten eines Gnostizismus oder eines Vorläufers desselben auszugehen, meinen: Es handelt sich um eine mit der umfassenden Abwehr eines solchen einhergehende, in vielfachem Sinne zu verstehende Aufhebung dessen.

Schon M. Friedländer[35] hat etwa auch nach der Meinung von K. Rudolph[36] zum Teil gezeigt, daß Philo an einzelnen Stellen seiner Bibelauslegung gegen gnostische Sekten Front macht. J. Pepin[37] hat viele Stellen zusammengetragen, in denen sich Philo auf frühere allegorisierende Exegeten bezieht: besonders in Spec leg III § 178, auch Opif mundi § 77, Rer div her § 280f; De Jos § 151; Vit Mos II (III) § 98; Spec leg II § 147. 159; Quaest in Gen I § 10; außerdem auf *φυσικοὶ ἄνδρες* (Post Cain § 7; De Abrah § 99), die wahrscheinlich eine jüdische

---

[34] *Elsas*, a. a. O., 256ff.

[35] *M. Friedländer*, Der vorchristliche Gnostizismus, Göttingen 1978, 4f, 19ff, 52ff.

[36] Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus. In: *K. Rudolph*, a. a. O., 787. Vgl. auch *M. Simon*, Éléments gnostiques chez Philon. In: *U. Bianchi* (Hrsg.), a. a. O., 360ff.

[37] Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon. In: *R. Arnaldez* u. a. (Hrsg.), Philon d'Alexandrie, Colloque national Lyon 1966, Paris 1967, 131f.

Schule stoischer Kultur darstellten; auch erhellten nach seinem eigenen Zeugnis die von ihm geschätzten Essener und Therapeuten dunkle Schriftpassagen durch altüberkommene symbolisch-allegorische Erklärungen (Prob § 82; Cont § 28f). A. D. Nock[38] bemerkte dazu, daß es für einen Juden Pflicht war, „nicht nur das Gesetz zu beachten, sondern auch seinen tieferen Sinn zu erfassen. Nicht alle waren zu solcher geistigen Leistung fähig", wodurch Elitebildung gefördert wurde und Philo „sich tatsächlich gegen die Haltung derer zu wenden hatte, die der Meinung waren, daß sie, wenn sie den tieferen Sinn des Gesetzes erkannt hätten, von der Beachtung seiner buchstäblichen Gebote dispensiert seien". Bemerkenswert ist auch die von R. Reitzenstein[39] hervorgehobene leidenschaftliche Polemik Philos gegen ältere Ausleger, die Jahwe als Chronos oder Kairos deuten, und[40] daß Philo nach eigener Angabe die Vorstellung vom ersten Menschen einer älteren Genesiserklärung entnahm. Auch P. Pokorný[41] verankert die Anthropos-Spekulation „wenn nicht unter dem Einfluß von Philo, dann unter dem Einfluß von Gruppen, die die ältere, mehr synkretistische Lehrtradition verkörpern, an welche Philo angeknüpft hat und die er gleichzeitig als Häresie bekämpft hat" (De Abrah § 213). Daß, wie wir sahen, Philo Juden verurteilt, die sich in die Mysterien einweihen ließen (Spec leg I, § 131 u. a.), führt mit Pokorný auf „jüdische und jüdisch gefärbte Gruppen, die für das Diaspora-Judentum gefährlich waren" und die mit Synkretismus und allegorischer Auslegungsmethode wohl Wurzelgrund der Gnosis gewesen sind. Ansonsten dürften mit R. Crahay[42] und P. Boyancé[43] Plato und die Orphik möglicherweise über Philo dem Gnostizismus seine philosophische Terminologie gegeben haben.

Philo hat diese Elemente aufgehoben im ersten Sinne, daß er die Gefährlichkeit der mit diesen Elementen verbundenen Denkweisen für das Judentum, die bei der am persönlichen Intellekt orientierten und darin synkretistischen Verbindung von jüdischem und außerjüdischem Kulturgut manches Explosive zusammenstellten, behoben hat: indem er durch verpflichtende Hereinnahme der vorbereitenden eigenen Aufwärtswendung und der steten Bemühungen auch des Vollkommenen[44] den Weltbezug verankerte, der den nur durch Ungehorsam gestörten positiven Bezug von Schöpfer und Schöpfung zu bewahren gestattete. Er hat sie aufgehoben im zweiten Sinne, indem er sie auf eine höhere Stufe der Allgemeingültigkeit gehoben hat: indem das, was vorher auf eine kleine abgesonderte Gruppe von „Wissenden" beschränkt war, nun als Ausgestaltung der obersten Stufe des gesamten Judentums in einem Verständnis als philosophische

[38] Gnostizismus. In: *K. Rudolph*, a. a. O., 563.
[39] Iranischer Erlösungsglaube. In: *K. Rudolph*, a. a. O., 295.
[40] A. a. O., 301.
[41] Der Ursprung der Gnosis, in: *K. Rudolph*, a. a. O., 762f.
[42] Éléments d'une mythopée gnostique. In: *U. Bianchi* (Hrsg.), a. a. O., 323–339.
[43] Dieu cosmique et dualisme. In: *U. Bianchi* (Hrsg.), a. a. O., 340–356.
[44] Vgl. auch *Elsas*, a. a. O., 114 u. 117.

Religion in Pflicht genommen wird. Und er hat sie aufgehoben im dritten Sinne darin, daß er sie durch solche Rezeption – einschließlich der Durcharbeitung ihrer philosophischen und mythologischen Hintergründe als Religionsphilosoph und Weisheits-Theologe[45] – in ihren weitertragenden Momenten aufbewahrte für die Denker der folgenden Zeiten.

Im übrigen dürfte mit C. Colpe[46] bei Philo noch nichts zu erheben sein, was über eine strenggenommen vorgnostische Selbstspekulation hinausgeht, der die Identität des menschlichen Selbst mit seinem jenseitigen Teil noch nicht zum Problem geworden ist.

[45] Vgl. *Mack*, a. a. O., 108–116.

[46] Art. Philo. In: RGG³ II, 1650. Vgl. auch *R. McL. Wilson*, Philo of Alexandria and Gnosticism. In: Kairos 14 (1972), 213–219.