

Friederike Oertelt

Befreiung der Seele – Zur Deutung des Exodus bei Philo von Alexandria

1 Einleitung

Auf den ersten Blick scheint die Erzählung und Auslegung des Auszugs aus Ägypten bei dem jüdischen Philosophen und Theologen Philo von Alexandria nur einen verhältnismäßig geringen Raum einzunehmen: Die Zeit in Ägypten, den Auszug und die Wüstenzeit behandeln die beiden Schriften *De Vita Mosis* I–II, in denen Philo eine interpretierende Nacherzählung aus Teilen der Bücher Exodus bis Numeri vornimmt. Wird der Blick jedoch von der Erzählung des Auszugs hin zu einzelnen Motiven geweitet, die sich mit dem Exodusgeschehen verbinden, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, einem – wenn nicht sogar dem – zentralen theologischen Gedanken Philos läge das Exodusgeschehen zugrunde: Zum einen ist Mose als Gesetzgeber, Prophet und Priester in allen Schriften präsent. Zum anderen durchzieht die übertragene Deutung des Landes Ägypten als Symbol der versklavten Seele die allegorischen Auslegungen.¹ Dadurch bestimmt das Thema des Auszugs nicht nur die Geschichte des Volkes Israel, sondern wird in der Seelenallegorie Philos zum Modell der Migration der Seele aus dem von Affekten versklavten Körper.

Sowohl die narrative Bearbeitung als auch die allegorische Deutung des Auszugs sollen im Folgenden betrachtet werden: Hierbei wird der erste Teil des Aufsatzes den Blick auf die Nacherzählung des Exodus bei Philo in der Schrift *De Vita Mosis* I lenken und anhand ausgewählter Textabschnitte die narrative Bearbeitung von Ex 1–12 vorstellen. Der zweite Teil des Aufsatzes widmet sich der Rezeption des Exodus im Allegorischen Kommentar und zeigt die Integration einzelner Exodusmotive in Philos Seelenallegorie. Da sich Philo in seinen Primärauslegungen ausschließlich auf Texte aus dem Buch Genesis bezieht, finden sich Bezüge zum Exodus nur als Sekundärauslegungen. Diese zeigen insbesondere die Verknüpfung des Exodusmotivs mit dem Erzvater Abraham. Vor der Beschäftigung mit einzelnen Texten soll eine kurze terminologische Erläuterung der bei Philo für das Exodusgeschehen und das Exodusbuch verwendeten Begriffe stehen.

1 Vgl. hierzu die umfangreiche Untersuchung von Pearce, Land.

2 Zur Terminologie des „Exodus“ in den philonischen Schriften

Das Substantiv ἐξόδος wird von Philo nur in Mos. I,105.122, migr. 15.151 und her. 273 mit ausdrücklichem Bezug zum Auszug Israels aus Ägypten verwendet. Dabei liegt in den allegorischen Kommentaren (migr. 15.151 und her. 273) eine Übertragung des Begriffs vor.² Der Exodus bezeichnet hier, wie später ausgeführt werden wird, den Auszug der Seele aus der von der äußeren Wahrnehmung und körperlichen Begierden bestimmten Welt. In dieser Bedeutung verwendet Philo das Wort ἐξόδος auch dann, wenn er keinen expliziten Bezug zum Auszug Israels aus Ägypten vornimmt.³

Im Unterschied zur LXX und der lateinischen Tradition⁴ trägt das Buch Exodus bei Philo den Titel Ἐξαγωγή. Diese Bezeichnung findet sich außerdem nur noch bei dem Tragiker Ezechiel als Titel seines Dramas, dessen Inhalt das Exodusgeschehen ist,⁵ und bei Aristobul.⁶ Pearce hält die Bezeichnung daher für eine gängige Bezeichnung in dieser Zeit, die dem Leitwort ἐξάγω der griechischen Exoduserzählung Rechnung trägt.⁷ Die Bezeichnung Ἐξαγωγή könnte für Philo aber auch als treffender empfunden worden sein, da das Verlassen eines Landes in der griechischen Literatur mit jenem Wort beschrieben wird⁸, während der Begriff ἐξόδος in der griechischsprachigen Literatur als Terminus Technicus des letzten Chorliedes in einer Tragödie verwendet wird.⁹

Ähnlich verhält es sich mit dem Wort ἐξαπρέω, das in der LXX das Exodusgeschehen als Rettungshandeln Gottes kennzeichnet.¹⁰ Bei Philo kommt es mit Bezug auf das Exodusgeschehen nur in den Allegorischen Auslegungen vor.¹¹ In

2 S.u. 4. Die Deutung des Exodus im Allegorischen Kommentar.

3 Vgl. beispielsweise sacr. 135; her. 97; somn. I,235.

4 Der Titel Ἐξόδος/Exodus in der griechischen und lateinischen Tradition könnte sich von Ex 19,1 herleiten und findet sich innerhalb der neutestamentlichen Schriften zwar nicht als Buchtitel, aber als Beschreibung in Hebr 11,22.

5 Vgl. Vogt, Tragiker, 115 – 133.

6 Eus. P.E. XIII,12.1.

7 Pearce, Land, 120 f.

8 Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon, 580.

9 Vgl. hierzu Cohen, Names, 54 – 78.

10 Vgl. Ex^{LXX} 3,8; 18,4.9.10, aber auch 1 Sam 10,18^{LXX}. Im Neuen Testament wird es in der Stephanusrede der Apg zur Beschreibung des Exodusgeschehens verwendet (Apg 7,34).

11 Her. 59.271; migr. 14.25; spec. II,218.

den übrigen Schriften kann es aber auch symbolisch als Beschreibung für die Befreiung aus der Knechtschaft der Leidenschaften Verwendung findet.¹²

3 Ein Bildungsweg: Die Exoduserzählung in *De Vita Mosis*

3.1 Die Traktate *De Vita Mosis* I–II

Innerhalb des Corpus Philonem nehmen die beiden Bücher über Mose eine Sonderstellung ein. Ihre Zugehörigkeit zu der *Expositio Legis*¹³ ist immer wieder diskutiert worden.¹⁴ Für eine Zuordnung zu den Schriften der *Expositio Legis* spricht zum einen, dass es sich im ersten Buch um eine freie Nacherzählung von Ereignissen aus den Büchern Exodus bis Numeri handelt, und zum anderen, dass die beiden Bücher genau die Lücke des biblischen Erzähltextes füllen, die zwischen *De Josepho* und *De Decalogo* in der Schriftenreihe klafft. Gegen eine Zuordnung zu der *Expositio Legis* spricht jedoch, dass im Unterschied zu den Erzählungen der Erzeltern und Josephs die beiden Bücher über Mose kaum allegorische Auslegungen enthalten.¹⁵ Cohn/Heinemann argumentieren zudem, dass eine explizite Einordnung in das „Programm“ der *Expositio Legis*¹⁶ durch

¹² Vgl. beispielsweise *praem.* 124; *sacr.* 117.

¹³ Das Werk Philos umfasst Schriftkommentare, historische Schriften, verschiedene philosophische Schriften und Fragmente einer Apologie für die Juden. Insgesamt wissen wir von mehr als fünfzig Schriften Philos, von denen etwa 40 Kommentare zu der griechischen Übersetzung des Pentateuch, überwiegend Genesis und Exodus, sind. Diese werden noch einmal in drei Gruppen unterteilt. In der *Expositio Legis* paraphrasiert Philo den biblischen Text im Wesentlichen. Unterbrochen werden diese Erzählungen jedoch immer wieder von allegorischen Auslegungen, die Einzelheiten der biblischen Erzählung deuten. Im Allegorischen Kommentar hingegen widmet sich Philo allein der allegorischen Deutung einzelner Passagen der Genesis. Die *Quaestiones et Solutiones* sind ein nur noch unvollständig erhaltener Kommentar im Frage-Antwort-Stil zu den Büchern Genesis und Exodus. Von Philos nicht-exegetischen Werken sind die historischen Schriften *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* sowie die Schrift über die Lebensgemeinschaft der Therapeutinnen und Therapeuten überliefert.

¹⁴ Vgl. Morris, Philo, 847.

¹⁵ Vgl. Mos. I,67–70; Mos. II,81f.96.98f.120f. u.ö. Folker Siegert erklärt dies damit, dass *De Vita Mosis* vor den Schriften der *Expositio* entstand und Philo die Traktate später einfügte, ohne größere Veränderungen vorzunehmen (Siegert, Interpretation, 180).

¹⁶ In der *Expositio Legis* (Auslegung der Gesetze) bietet Philo eine systematische Darstellung des Pentateuchinhalts, deren Aufbau er in *praem.* 1 wie folgt zusammenfasst: „Es findet sich also, dass drei Ideen durch den Propheten Mose überliefert sind: die erste über die Wertschöpfung, die zweite über die Geschichte und die dritte über die Gesetzgebung“ (übers. durch die Verf.in). Danach

Selbstreferenzen, wie sie sich in den anderen Schriften der Reihe finden,¹⁷ von Philo nicht vorgenommen wird.¹⁸ Goodenough konnte jedoch zeigen, dass es in der Expositio durchaus Textverweise auf *De Vita Mosis* gibt¹⁹ und umgekehrt in Mos. II, 45–47 das Konzept der Expositio angedeutet wird.²⁰ Er schlägt daher vor, das Verhältnis zwischen *De Vita Mosis* und der Expositio mit dem des Lukas-evangeliums zur Apostelgeschichte zu vergleichen, und bezeichnet sie als „companion pieces“²¹, die zusammengehören, aber auch unabhängig voneinander verständlich sind.

Doch diese intertextuellen Bezüge dürfen nicht darüber hinwegsehen lassen, dass die von Philo offengelegte Intention zu Beginn der Schrift *De Vita Mosis* sich von den Traktaten der Expositio markant unterscheidet: Es geht nicht um eine Auslegung des Gesetzes, sondern die Persönlichkeit des Mose soll einem breiten Publikum bekannt gemacht werden:

Das Leben des Mose [...] beabsichtige ich aufzuschreiben [...] und denen bekannt zu machen, die würdig sind, von ihm Kenntnis zu haben. (Μωυσέως [...] τὸν βίον ἀναγράψαι διανοήτην, [...] καὶ γνῶριμον τοῖς ἀξίοις μὴ ἄγνοεῖν αὐτὸν ἀποφῆναι).²²

Der Fokus der Erzählung liegt somit auf der Illustration der Qualitäten des Mose, die durch ausführliche Exkurse über seine außergewöhnlichen Fähigkeiten und durch das Einfügen kunstvoller Reden der Hauptfigur veranschaulicht werden. In *De Vita Mosis* I werden Passagen aus Ex.^{LXX} 1–17; Num.^{LXX} 13 f.; 20,14 ff.; 21–25; 31 f. behandelt, anhand derer Philo die Rolle des Mose als idealem Herrscher beschreibt.²³ Im zweiten Buch werden dann einzelne Vorschriften und Gesetze so angeordnet, dass sie Mose als Gesetzgeber (Mos. II,8–65), als Priester (Mos. II,66–186) und als Prophet (Mos. II, 187–287) darstellen. Mit dem Tod des Mose endet die

würde die Schrift *De opificio mundi* die Weltschöpfung als kosmologische Begründung des Gesetzes auslegen, es folgen die Traktate über das Leben der Erzväter als Verkörperungen des ungeschriebenen Gesetzes. Im Anschluss wird dann das geschriebene Gesetz allgemein (*De Decalogo*) und im Speziellen (*De specialibus legibus* I–IV) besprochen. Den Schluss bilden zwei Traktate über die Tugenden und Strafen und Belohnungen. Zur detaillierten Aufteilung der Gruppe vgl. Borgen, Philo, 65 f.

¹⁷ Vgl. Abr. 2; Jos. 1; decal. 1; spec. I,1; virt. 1; praem. 1.

¹⁸ Vgl. Cohn/Heinemann, Werke, Bd. 1, 217.

¹⁹ Virt. 52; praem. 53 ff.

²⁰ Goodenough, Exposition, 110 f.

²¹ Goodenough, Exposition, 113.

²² Mos. I,1 (die Übersetzungen stammen, soweit nicht anders vermerkt, von der Verfasserin). Vgl. auch Mos. I,3, wo Philo erklärt, warum griechische Schriftsteller bisher von Mose keine Notiz genommen haben.

²³ Vgl. Mos. I,334.

Schrift. Schon dieser knappe Überblick zeigt, dass der Stoff der Bücher Exodus bis Deuteronomium thematisch neu geordnet wird und auch nur eine Auswahl des biblischen Textes geboten wird. Diesen reichert Philo jedoch durch eigenes Material an.²⁴ Mit diesen beiden Techniken nimmt er eine Neuinterpretation des Exodus vor, in der zum einen das Land Ägypten als Teil der unzivilisierten Welt bewertet wird, welches die elementaren Regeln der Gastfreundschaft verletzt, zum anderen Mose nicht nur die Rolle des Herrschers bekommt, sondern auch die des Lehrers, der sein Volk über die *Eusebeia*, das richtige Verhalten gegenüber Gott, belehrt.

3.2 Versklavt von „Barbaren“ (Mos. I,35 – 39)

Der Beginn der Schrift *De Vita Mosis* I schildert die Herkunft des Mose, seine Geburt und Rettung sowie seine Ausbildung einschließlich seiner außergewöhnlichen Begabungen als Kind und Jugendlicher.²⁵ Ab § 33 lenkt Philo den Blick der Lesenden dann auf die Situation des Volkes. Der als hochbegabter junger Mann vorgestellte Mose nimmt – nun erwachsen – den Frevel (ἁσέβημα) wahr, der durch den ägyptischen König im Land geschieht. Inhaltlich nimmt die Passage die in Ex 1,11 – 14 beschriebene Versklavung des jüdischen Volkes auf und baut diese Verse erheblich aus:²⁶ Philo verurteilt das Verhalten der Ägypter als Verletzung der Gastfreundschaft, zu der sie ihnen gegenüber verpflichtet wären.

Fremde (ξένοι) waren nämlich, wie an früherer Stelle gesagt, die Juden²⁷, deren Vorfahren des Volkes wegen Hunger durch Mangel an Nahrung aus Babylon und den Provinzen im Inland auswanderten, und die als eine Art Schutzflehende (ικέται) wie unter heiliges Asyl Zuflucht in der Treue des Königs und dem Erbarmen der Bewohner nahmen. Die Fremden nämlich sollten, nach meinem Urteil, als Schutzflehende von denen, die sie schützend empfangen

²⁴ Vgl. Mos. I,4. Philo gibt hier an, seine Informationen nicht nur aus den heiligen Büchern, sondern auch von „einigen Ältesten des Volkes“ zu beziehen.

²⁵ Mos. I,4 – 33.

²⁶ Wörtliche Übereinstimmungen gibt es jedoch mit Ausnahme des Wortes πληνός (Ton) in Mos. I,38 aus Ex 1,14 nicht.

²⁷ Die Verwendung der Bezeichnung Juden mag auf den ersten Blick verwundern. Philo benennt das Volk Israel in *De Vita Mosis* I immer nur mit Juden, Hebräer oder mit das Volk (ἔθνος, λαός), selbst an den Stellen, an denen er den Text aus Exodus zitiert, ersetzt er Israel durch Hebräer (Mos. I,278. 284. 289). Birnbaum, Place, 57 – 59, vermutet, dass Philo mit dem Namen Israel immer die allegorische Deutung („die, die Gott sehen“) voraussetzt und daher nur gegenüber den bereits darin Verständigen im Allegorischen Kommentar darüber spricht. Um solche handelt es sich zu Beginn der Exoduserzählung bei den Unterdrückten gerade noch nicht. Vielmehr werden sie durch Mose und Gottes Handeln ihren Gott erst kennenlernen.

haben, bezeichnet werden, als dauerhafte Bewohner (μέτοικοι), aber auch als Freunde (φίλοι), sofern sie sich um Gleichheit mit den Bürgern bemühen und als Nachbarn mit den Bürgern leben, wobei sie sich nur wenig von den Einwohnern unterscheiden.²⁸

Philo bezeichnet die Juden als Schutzfliehende (ἰκέτης), die Anspruch auf eine Schutzstätte haben und auf das Erbarmen (ἔλεος) der Ägypter nicht nur angewiesen gewesen seien, sondern denen auch das Recht zugestanden hätte, von den Bewohnern gastfreundlich aufgenommen zu werden. Sie müssten eigentlich als Freunde (φίλοι) und Bürger (πολίται) behandelt werden. Mit dem Thema der Gastfreundschaft greift Philo einen in der griechischen und römischen Welt verbreiteten Topos auf,²⁹ der mit hoher Wahrscheinlichkeit auch dem Lesepublikum bekannt gewesen sein dürfte.³⁰ Die Gastfreundschaft gegenüber Fremden (φιλοξενία) und Schutzfliehenden galt in der griechischen und römischen Kultur als Kennzeichen der Zivilisiertheit eines Volkes.³¹ Als Begründung werden vor allem die homerischen Schriften herangezogen. Dass Philo diese von der homerischen Tradition ausgehende Begründung und Hochschätzung der Gastfreundschaft kannte, belegt ein Zitat aus der Odyssee³² in seiner Auslegung von Gen 18,16 in QG IV,20. So beschreibt schon die Ilias Folgen der Missachtung der Rechte des Schutzfliehenden und die darauf folgenden Strafen der Götter. Die Missachtung der Gastfreundschaft geht daher mit der Verletzung religiöser Normen einher. Der Frevel, den Mose in Mos. I,33 wahrnimmt, ist nicht nur der Bruch mit gesellschaftlichen Konventionen, sondern eine religiöse Verletzung. Umgekehrt galten diejenigen, die Gastfreundschaft gewährten, als gottesfürchtig und gerecht.³³ Philos Intention, das Unrecht, das die Ägypter gegen das jüdische Volk verüben, als einen Bruch mit der zivilisierten Welt darzustellen, wird auch in der weiteren Beschreibung offensichtlich. Als Beschützer der jüdischen Bevölkerung steht Gott auf der Seite der Schutzfliehenden und ist deren Hüter:

Diese [die Schutzfliehenden, A.d.V.] aber [...] versklavte der Herrscher des Landes³⁴ und als ob er sie nach dem Kriegerrecht als Gefangene (αἰχμαλώτους) übernommen hätte oder von

²⁸ Mos. I,34 f.

²⁹ Siehe hierzu auch Bertholet, Stereotypes.

³⁰ Vgl. zum Folgenden Wagner-Hasel, Gastfreundschaft; eine knappe Zusammenfassung des Themas Gastfreundschaft in der Antike bietet auch Pearce, Land, 180–186.

³¹ Vgl. u. a. die Bemerkung Strabos, dass Fremdenfeindlichkeit (ξενηλασία) den Barbaren gemein sei (Strabo, Geographica XVII 1,19).

³² Hom. Od. XV,74.

³³ Hom. Od. VI,207; IX,270; Plat. leg. 730a; Verg. Aen. I,731. Vgl. hierzu Pearce, Land, 180.

³⁴ Den Titel Pharao verwendet Philo nur im Allegorischen Kommentar, während er in der Expositio Legis und *De Vita Mosis* immer vom „König von Ägypten“ oder nur dem „König“ spricht. Vgl. zur Darstellung des Pharao in Philos Schriften im Detail Pearce, Land, 141–159.

Despoten gekauft hätte, bei denen sie im Haus aufgezogene Sklaven gewesen sind, unterwarf er sie und machte diejenigen zu Sklaven, die nicht nur Freie (ἐλευθέρους), sondern auch Fremde (ξένους) und Schutzflehende (ἰκέτας) und dauerhafte Bewohner (μετοίκους) waren, und hatte weder Scham noch Furcht vor dem Gott, der auf der Seite der Freien und Fremden und Schutzflehenden steht und ein Gott der Gastfreundlichkeit ist (θεὸς ἐφ' ἑστίος), deren Hüter er ist.³⁵

Auffällig ist in diesem Abschnitt die Bezeichnung Gottes als ἐφ' ἑστίος, die an letzter Stelle nach den Gottesprädikaten, die sich aus dem bisherigen Text ableiten, angeführt wird. Als Gottesbezeichnung findet es sich nur an dieser Stelle bei Philo. Als Epitheton wird es sonst für Zeus verwendet.³⁶ Philo könnte es mit der Absicht benutzt haben, die Lesenden davon zu überzeugen, dass die Eigenschaft eines griechischen Gottes nur von dem Gott der Juden und Jüdinnen, dem diese Eigenschaft schon immer zukommt, auf Zeus übertragen wurde. Denn auch ohne diese besondere Gottesprädikation betont Philo an anderen Stellen in seinen Auslegungen, dass Gott sich besonders für Schutzflehende und Fremde einsetzt, die in eine bedrohliche Lage gekommen sind. Als Beispiel können hier seine Auslegung der Preisgabeerzählung aus Gen 12³⁷ oder auch die Josephserzählung in *De Josepho* genannt werden.

In dem Text aus Mos. I,33 ff. geht es meines Erachtens jedoch in erster Linie darum, die Ägypter als ein gottloses und barbarisches Volk im Gegenüber zu zivilisierten Kulturen zu zeichnen. Auch in diesem Punkt kann Philo auf ein in der griechischen und römischen Literatur verbreitetes Motiv bauen, da die Fremdenfeindlichkeit der Ägypter von den griechischen Tragikern über die Redner und Platon bis zu den römischen Schriftstellern verbreitet war.³⁸ Während Philo mit seiner Darstellung der Ägypter eine in der antiken Literatur verbreitete Meinung aufzunehmen scheint, so entspricht seine Darstellung der Juden und Jüdinnen als gut integriertes Volk nicht dem von den griechischen und römischen Autoren gezeichneten Bild der Juden. Diese waren in der Literatur dieser Epoche nicht selten dem Vorwurf der Menschenfeindlichkeit ausgesetzt. Schäfer zeigt anhand paganer Schriftsteller wie Manetho, Hekataios und Lysimachos, dass der Vorwurf des Menschenhasses der Juden gegenüber anderen Völkern in deren Exodusrezeption seinen Ursprung hat.³⁹ Philo könnte in seinen Auslegungen daher darum

³⁵ Mos. I,36.

³⁶ Vgl. Hdt. I,44.

³⁷ Vgl. Abr. 95, wo Philo betont, dass Gott Mitleid mit Sarah und Abraham hat, die Fremde in Ägypten sind. Abraham wird als Kontrast zur Ungastlichkeit des Pharaos anhand des Besuchs der drei Männer (Gen 18) als Vorbild der Gastfreundlichkeit geschildert (Abr. 107 – 114).

³⁸ Vgl. Pearce, Land, 183 f.

³⁹ Vgl. zur Rezeption des Exodus bei paganen Schriftstellern Schäfer, Judenhass, 31 – 56.

bemüht sein, diesen Vorwurf zu widerlegen.⁴⁰ Indem er die Misshandlung der Fremden und Schutzbedürftigen durch die Ägypter im Vergleich zum biblischen Text ausbaut, macht er deutlich, dass das jüdische Volk Opfer eines unzivilisierten Volkes wurde. Die Ägypter behandeln die jüdischen Menschen wie Sklaven (δοῦλοι) oder Kriegsgefangene (αἰχμάλοτοι) und zwingen sie zu unmenschlicher Arbeit. In ihrer Mitleidlosigkeit (ἀνηλεεστάτος) und Brutalität (ὠμοθύμος) offenbart sich ihr barbarischer Charakter. Beide Eigenschaften werden von Philo auch an anderer Stelle verwendet, um Menschen und Gruppen zu beschreiben, die unzivilisiertes Verhalten zeigen. So wird z.B. in der bereits oben erwähnten Bearbeitung der Preisgabeerzählung in Abr. 95 der ägyptische König als brutal bezeichnet, da er keine Scham hatte, Sara vergewaltigen wollte und die Gesetze gegenüber Fremden nicht achtete.⁴¹ Besonders brutales und gewalttätiges Verhalten ist für Philo auch an anderer Stelle Ausdruck des fehlenden Mitleids. So verurteilen sich die Brüder Josephs selbst als mitleidlose Menschen, da sie den unschuldigen jüngeren Bruder verkauft haben;⁴² dem Tyrannen Caligula wirft Philo Mitleidlosigkeit vor, da er den noch jugendlichen Thronerben umgebracht hat;⁴³ und nicht zuletzt werden diejenigen, die während des Pogroms in Alexandria unschuldige Menschen umbringen, als mitleidlos bezeichnet.⁴⁴ Das fehlende Mitleid der Ägypter⁴⁵ steht im Gegensatz zu Gott, dessen Handeln durch das Mitleid für sein Volk oder einzelne Menschen, die unschuldig leiden, motiviert ist.⁴⁶ Die unter zivilisierten Völkern zu verurteilende Versklavung der jüdischen Flüchtlinge wird durch einen weiteren Tabubruch gesteigert, da die Ägypter auch die Bestattung der Toten verbieten.⁴⁷ So lässt schon diese erste ausführlichere Schilderung der Ägypter in *De Vita Mosis* I erkennen, dass Philo sie als unzivilisierte „Barbaren“ darstellen möchte.

40 Schäfer, *Judenhass*, 242 – 245.

41 Vgl. Abr. 94. Im Unterschied zur Darstellung des Exodus kommt an dieser Stelle jedoch auch noch das ungezügelte sexuelle Verlangen (ἀκρασία) des Königs hinzu, der Sara vergewaltigen wollte (αἰσχύνην).

42 Jos. 171.

43 Legat. 29.87.

44 Flacc. 68. Vgl. auch Flacc. 180, wo die Mitleidlosigkeit Caligulas gegenüber Flaccus beschrieben wird.

45 Vgl. auch Mos. I,95.

46 Mos. I,72.86.198. Mitleid (οἶκτος / ἔλεος) gehört bei Philo zu den wichtigsten Eigenschaften Gottes (vgl. u. a. opif. 169; spec. I,308; II,138; Abr. 137; Flacc. 102.121; immut. 74 f.). Menschen sollen diese Tugend ebenfalls übernehmen (spec. III,116). Gleichzeitig kann von Menschen empfundenes Mitleid wie in der stoischen Philosophie auch als irrational bezeichnet werden (spec. III,156). Tyrannen wie Caligula empfinden kein Mitleid (legat. 29).

47 Mos. I,39.

Mit seiner im Vergleich zur biblischen Fassung gesteigerten Darstellung der Unterdrückung des jüdischen Volkes rechtfertigt Philo meines Erachtens nicht nur den im Folgenden geschilderten Mord des Mose an einem der Aufseher,⁴⁸ sondern die Passage trägt auch apologetischen Charakter für alles spätere Vorgehen Gottes gegen Ägypten. So wie Philo hier zu Beginn die Ägypter beschreibt, wird im weiteren Verlauf jedes Gespräch mit ihnen von vorneherein ohne Erfolg sein.⁴⁹ Für die nun folgenden Strafen in Form der Plagen und dem Untergang im Schilfmeer tragen die Ägypter selbst die Verantwortung.

3.3 Mos I,96 – 146: Vergebliche Zeichen und Wunder für die einen ...

Nachdem die beiden Bitten Moses, das Volk ziehen zu lassen, vom ägyptischen König abgewiesen werden, bedarf es deutlicherer Zeichen und Wunder, um den göttlichen Willen offen zu legen und mit Plagen „die Unvernünftigen zur Vernunft zu bringen, die ein Wort nicht erzieht“.⁵⁰ Philo nimmt dabei in seiner Darstellung eine Neuordnung der zehn Plagen vor. Er verknüpft die Plagen mit dem Schöpfungshandeln Gottes, indem er sie den vier Elementen des Kosmos (Erde, Wasser, Luft und Feuer) zuordnet.⁵¹ Diese zum Heil der Schöpfung geschaffenen Elemente verwandeln sich während der Plagen zum Verderben der Frevler (ἁσεβής). In ihrer Bedeutung aufsteigend werden die vier Elemente Aaron, Mose und Gott zugeordnet: Aaron vollzieht die auf Erde und Wasser bezogenen Plagen (Wasser zu Blut, Frösche, Mücken), Mose die auf Luft und Feuer zurückzuführenden (Hagel und Blitzschlag, Heuschrecken und Finsternis) und gemeinsam setzen Aaron und Mose die Warnung durch Geschwüre ein. Die drei letzten Plagen (Hundsflye [κυνομυία], Sterben des Viehs und Tötung der Erstgeburt) werden nicht durch menschliche Hand verübt.

Philo bemüht sich in diesem Abschnitt besonders, die Plagen als gerechte und angemessene Strafen Gottes gegenüber den Ägyptern zu begründen, um zu vermeiden, dass sie als von den Rachegefühlen eines Gottes hervorgerufene Bestrafungen beurteilt werden könnten. Um dies zu erreichen, bezeichnet er die

⁴⁸ Vgl. hierzu ausführlich Pearce, Land, 159–162.

⁴⁹ Diese Einstellung wird auch dadurch unterstrichen, dass Philo die Dialoge des Septuagintatextes auf ein Minimum reduziert.

⁵⁰ Mos. I,95. Es ist eine der wenigen Stellen, an denen Philo eine Formulierung (σήμεα καὶ τέρατα) aus der LXX nahezu wörtlich übernimmt.

⁵¹ Vgl. u. a. opif. 52, wo die vier Elemente beschrieben werden, aus denen das All gebildet ist.

Plagen als Ermahnungen (νουθεσία⁵²), bei denen es nicht um eine Vernichtung der Ägypter geht, sondern um eine Belehrung darüber, dass Gott Macht über die Schöpfung hat.⁵³ Dafür findet er dann zum Teil auch etwas abenteuerliche Erklärungen. So zeige beispielsweise die Mückenplage lediglich Gottes ermahnen-des Handeln, da Mücken für Menschen nicht tödlich seien.⁵⁴ Sogar die Tötung der Erstgeburt sei keine Vernichtung, sondern als eine Warnung (νουθετέω) zu verstehen, da der Großteil der Bevölkerung am Leben bliebe.

3.3 ... und Belehrung über Gott für die anderen

Während die Plagen gegenüber den Ägyptern der Warnung und Züchtigung dienen, sollen sie das jüdische Volk über die Frömmigkeit belehren, wie Philo in der abschließenden Reflexion über die Plagen erklärt:

Es scheint mir, dass jemand, der zufällig zu jener Zeit bei den Ereignissen dabei gewesen wäre, nichts anderes glauben dürfte als dass, während die Hebräer wie Zuschauer waren, die anderen Unheil erlitten und sie nicht nur [...], sondern auch über den besten und nützlichsten der Wissensgegenstände belehrt wurden, die Frömmigkeit (εὐσέβεια).⁵⁵

Für Philo beabsichtigt die Plagenerzählung, die Tugend der *Eusebeia* zu vermitteln. Sie ist für ihn die Anführerin unter den Tugenden⁵⁶ und bezeichnet in erster Linie das angemessene Verhalten Gott gegenüber und damit unauflösbar verbunden auch das angemessene Verhalten gegenüber anderen Menschen. Sie beinhaltet die Erfüllung der göttlichen Ordnung, die in der Durchsetzung der Gerechtigkeit und der Wiederherstellung der Ordnung besteht. Die Belehrung über die *Eusebeia* im Kontext der zehn Zeichen und Wunder ist somit das Offenbarwerden der göttlichen Ordnung. Der an dieser Stelle explizit formulierte Lern-

52 Mos. I,96.113.119.129.143.

53 Mos. I,110.113.134.

54 Die Mücken als Helfer Gottes sind eigentlich nicht nötig. Dass Gott sich ihrer bedient, zeige, dass Gott mit den unbedeutendsten Waffen gegen die stärkste Macht kämpft (Mos. I,111).

55 Mos. I,146.

56 Spec. IV,135.147, decal. 119, virt. 95. Während die εὐσέβεια in der LXX fast nur in den hellenistisch beeinflussten Schriften vorkommt und hiervon sechzig Prozent der Belege aus dem 2. und 4. Makkabäerbuch stammen (vgl. Standhartinger, *Eusebeia*, 70), gewinnt das Wort in den Schriften aus der beginnenden Kaiserzeit immer größere Bedeutung (bei Flav. Jos. 148 Belege für εὐσεβής κτλ. und 84 Belege für ἀσεβής). Die Hochschätzung dieser Tugend bei Philo weist auch eine Parallele zur Entwicklung des römischen Begriffs der *pietas* in der Zeit des augusteischen Prinzipats auf (vgl. Standhartinger, 61; Zanker, Augustus, 108–110).

prozess des jüdischen Volkes über seinen Gott lässt sich als ein Leitmotiv der philonischen Exoduserzählung in *De Vita Mosis* I ausmachen. Die Figur des Mose tritt dabei nicht nur als Herrscher auf, sondern Mose übernimmt die Aufgabe des Lehrers auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes.

Die Begründung dafür, dass das jüdische Volk über seinen Gott belehrt werden muss, liegt nicht in einem Fehlverhalten begründet, sondern in der schlechten seelischen Verfassung der Unterdrückten sieht Philo die schlimmste Folge der Versklavung. So schreibt er, dass nicht nur die Körper so lange gequält werden, bis sie aufgeben, sondern zuvor schon die Seelen der Geknechteten fallen (προαναπίπτω).⁵⁷ Es scheint mir kein Zufall, dass Philo eben dieses Wort am Wendepunkt des Geschicks des Volkes – der Episode des brennenden Dornbuschs – wieder aufgreift.⁵⁸ Innerhalb des ersten Buches ist es die einzige ausführlichere symbolische Deutung einer Bibelstelle:⁵⁹ Der Dornbusch steht für die Unrechtleidenden und das Feuer für diejenigen, die Unrecht tun. Dass der Dornbusch vom Feuer nicht verbrannt wird, ist für Philo eine Bestätigung, dass das Unrecht die Gerechten nicht zerstören kann. Philo legt dem Dornbusch zudem eine Rede an das versklavte Volk in den Mund, in der er dieses ermutigt. In diesem Zusammenhang greift er die Wortwahl aus § 39 (ἀναπίπτω) wieder auf:

Fallt nicht (μὴ ἀναπίπτετε)! Eure Schwäche ist Kraft, die Zehntausende quälen und verwunden kann. [...] Durch das Leiden werdet ihr nicht in Bedrängnis geraten, sondern gerade wenn jemand glauben wird, euch gänzlich zugrunde zu richten, werdet ihr aufleuchten zum Ruhm.⁶⁰

Dieses erste Wunder des Dornbuschs bildet den Auftakt aller weiteren Zeichen und Wunder. Indem Philo vor die persönliche Zusage Gottes an Mose die symbolische Deutung des brennenden Dornbuschs stellt, wird der Dornbusch zum Symbol dafür, dass Gewalt und Unrecht nicht siegen werden. In seiner Rede sendet er die Botschaft an die Unterdrückten, die Hoffnung nicht aufzugeben, und ist zugleich eine deutliche Mahnung (§ 71) an diejenigen, die Unrecht tun. Als übertragene Deutung fällt die Episode aus der übrigen Erzählung heraus. Durch die Symbolisierung des Dornbuschs sind die Ausführungen nicht mehr auf die Situation des Exodus begrenzt, sondern als zeitlose Wahrheiten zu lesen, hinter denen, wie auch

⁵⁷ Mos. I,38.

⁵⁸ Mos. I,67 – 70.

⁵⁹ Kürzere eingeschobene Deutungen finden sich auch an anderer Stelle, wie z.B. bei der Einteilung der Plagen nach den Elementen. Im Unterschied zur Dornbuscherzählung, die mit den Worten σύμβολον γάρ (§ 67) und εἰκασία (§ 68) eingeleitet wird, werden diese jedoch nicht explizit als übertragene Bedeutungen hervorgehoben.

⁶⁰ Mos. I,69.

an anderen Stellen in Philos Werk, die Überzeugung steht, dass eine ungerechte Herrschaft keine dauerhafte sein wird. So stellt sich der Gott, der sich Mose im brennenden Dornbusch offenbart, als Gegenbild der Ägypter dar. Während den Ägyptern jedes Mitleid fehlt, erbarmt sich Gott des Volkes (οἶκτος §§ 72.86) und ist gütig (ἰλεως §§ 72.185).

Doch hierin erschöpft sich die Selbstvorstellung Gottes nicht, sondern mit seinem Namen verbindet sich auch die Tugendhaftigkeit, die Weisheit und der Wille zu Lernen. Dies erläutert Philo im Zuge der Deutung des Gottesnamens. Gott antwortet auf Moses Frage, was dieser sagen soll, wenn er nach dem Namen gefragt wird:

Als erstes sage ihnen [dem Volk, F.O.], dass ich der Seiende bin, damit sie den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden lernen (μανθάνω) und zudem belehrt werden (προσαναδιδάσκω), dass kein Name für mich, dem allein das Sein zukommt, eine gänzlich richtige Bezeichnung ist. Wenn sie aber, da sie von Natur aus schwächer sind, einen Namen verlangen, offenbare ihnen nicht allein dies, dass ich Gott bin, sondern, dass ich auch [der Gott] der drei Männer, die den Beinamen Tugend (ἀρετή) tragen, bin, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, von denen der erste das Vorbild für Belehrung (διδάκτορ), der zweite für natürliche Begabung, der dritte für die Weisheit durch Übung (ἀσκητικὴ σοφία) ist. Wenn sie aber nicht glauben, sollen sie ihre Meinung ändern, wenn sie durch drei Zeichen belehrt werden (ἀναδιδάσκω), die vorher ein Mensch weder gesehen noch gehört hat.⁶¹

Im Unterschied zur biblischen Fassung liegt der Fokus der Selbstvorstellung Gottes weniger auf der Aufgabe Moses, das Volk aus Ägypten zu führen, sondern auf der Belehrung über Gott. Damit verbindet sich die Aufgabe Moses als Herrscher mit der Aufgabe eines Lehrers. Und so wird er im Verlauf des Auszugs und der Wanderung immer wieder als Lehrer beschrieben: Das Murren und Aufbegehren gegen Mose in den gefährlichen Situationen, auf die das Volk mit Furcht, Wut oder Trauer reagiert, werden als verständliche Reaktionen der noch nicht gefestigten Seelen ausgelegt.⁶² Sich diesen Affekten nicht mehr hinzugeben, ist das Ziel der Wanderung durch die Wüste und begründet auch den langen Weg als Lernprozess auf dem Weg zur Tugend.⁶³ Beispielhaft kann hier die Auslegung von Ex 15,22ff. in Mos. I,183 ff. genannt werden: Diejenigen, die in der *Eusebeia* nicht gefestigt sind, fangen aufgrund der Wasserknappheit an zu jammern. Gott erbarmt sich auf Moses Bitten hin, der das mangelnde Vertrauen des Volkes verteidigt. Das

⁶¹ Mos. I,75 f.

⁶² Vgl. z. B. Mos. I,196.

⁶³ Vgl. Mos. I,164.

Wunder dient nun dazu, die in der *Eusebeia* noch nicht Gefestigten über diese zu belehren, indem Mose selbst als ihr Vorbild gezeichnet wird.⁶⁴

Die Exoduserzählung Philos stellt somit nicht nur eine Darstellung der Tugenden des idealen Herrschers Mose vor, sondern betont seine Funktion als Vorbild und Erzieher der ihm Anvertrauten.⁶⁵ Die durch die unzivilisierten und gottlosen Ägypter gefallen Seelen werden in der narrativen Fassung des Exodus in *De Vita Mosis* I über Gott belehrt.

2.4 Der Auszug aus Ägypten

In der Darstellung des Auszugs kürzt Philo die biblische Vorlage erheblich. So lässt er Ex 11 mit der Ankündigung der zehnten Plage und dem Auftrag an Mose und das Volk, sich kostbare Gegenstände von den Ägyptern geben zu lassen, aus. Gleiches gilt für die Anweisungen zum Pessach in Ex 12,1–28. Die Kürzung könnte in der Intention der Schrift begründet sein, die Figur des Moses einem breiten Kreis als „universalen“ Herrscher vorzustellen. Die Einsetzung des Pessach als Fest, das nach dem biblischen Zeugnis die Besonderheit des jüdischen Volkes hervorhebt, wäre für die hier von Philo angestrebte universalisierende Darstellung kontraproduktiv.⁶⁶ Auch das Weglassen des Bestreichens des Türbalkens, um die Häuser

⁶⁴ Vgl. ähnlich auch Mos. I, 191 ff.

⁶⁵ Vgl. zur Funktion des Staatsmannes als Lehrer Oertelt, *Herrscherideal*, 243–258.

⁶⁶ Auch im zweiten Buch erwähnt Philo das Pessach nur in Bezug auf einen Sonderfall, bei dem Verwandte aufgrund eines Trauerfalls das Pessach-Opfer nicht vollziehen dürfen. Nur für kundige Lesende erschließt sich hier der Bezug zum Exodus. Indem Philo πάσχα mit διαβατήρια, also einem Opfer, das vor einer Grenzüberquerung dargebracht wurde (vgl. Thuk. V, 54 f.; Xen. Hell. IV, 7), übersetzt, deutet er das Fest als „Fest auf der Grenze“. Diese Deutung könnte durch den Text der LXX motiviert sein, die das Vorübergehen Gottes an den Türen der Hebräer mit παρέρχομαι (Ex 12, 23^{LXX}) übersetzt. Die Besonderheit des Festes besteht darin, dass an diesem Tag das ganze Volk Priesterdienst tut (Mos. II, 224). Im Allegorischen Kommentar findet sich hingegen die Deutung des Pessach in direkter Verbindung mit dem Auszug. Verknüpft wird es von Philo jedoch nicht mit der zehnten Plage, sondern als „Übergang“ (διάβασις) der Seele von der Bestimmung durch die Leidenschaften zur Tugend (migr. 25; LA III, 94.154; her. 192). Wie Philos Auslegung des Pessach in spec. II, 145 ff. zeigt, kann er es auch mit dem Durchzug durch das Schilfmeer verknüpfen: „Man sagt nämlich, dass der Liebhaber der Weisheit (τὸν σοφίας ἐραστήν) nichts anderes betreibe als den Übergang (διάβασιν) vom Körper und den Leidenschaften, von denen jede [einen Menschen, F.O.] überschwemmt wie ein wilder Fluss, wenn man mit den Lehrsätzen der Tugend ihn nicht hindert und den Lauf nicht aufhält.“ Diese allegorische Auslegung deutet mit der Metapher des wilden Flusses an, dass Philo sich in seiner etymologischen Deutung nicht auf Ex 12, 23, sondern auf den Durchzug durch das Schilfmeer bezieht, was die beiden griechischen Worte διάβασις und διαβατήρια unterstützen, da sie beide sowohl im paganen griechischen Kontext als auch in der

der jüdischen Familien von denen der Ägypter zu unterscheiden, könnte den Eindruck vermitteln, dass Gott nicht ohne Hilfe zwischen beiden unterscheiden kann. Philo Darstellung betont hingegen, dass Gottes Allwissenheit, zwischen Guten und Bösen zu unterscheiden, keinerlei Hilfsmittel bedarf.⁶⁷ Vielmehr belehrt das Verschontwerden der einen ohne äußere Zeichen diejenigen, die Zeugen werden, über das Wesen Gottes als gerechter und allwissender Richter.

Erst mit der Schilderung der Tötung der Erstgeburt⁶⁸ und der darauffolgenden Flucht des Volkes aus Ägypten (Ex 12,29 ff.) orientiert sich Philo wieder an der biblischen Vorlage und baut diese im Folgenden aus: So beschreibt er zuerst das Wehklagen jeder einzelnen ägyptischen Familie, die einen Toten zu beklagen hat, lässt diese dann auf die Straße treten und realisieren, dass allen anderen Familien dasselbe widerfahren ist. Dann läuft das ägyptische Volk beim König zusammen und macht diesem Vorwürfe, dass er das jüdische Volk nicht schon früher ziehen ließ.⁶⁹ Hierauf werden die Juden und Jüdinnen aus Ägypten verjagt, wobei sie es wagen (τόλμημα τολῶσιν⁷⁰), viel Beute (λεῖλα) mit sich zu tragen. Diese Plünderung ist nach Philo durch die erfahrenen Misshandlungen gerechtfertigt:

Viel Beute nämlich trugen sie heraus, die sie zum einen auf den eigenen Schultern lastend forttrugen, zum anderen Teil auf die Lasttiere legten, nicht aus Habsucht oder, wie jemand wohl anklagend sagen dürfte, aus der Gier nach fremden Eigentum, – weshalb also? – zuerst einmal, weil sie [so] den notwendigen Lohn für die Arbeiten bekamen, die sie die gesamte Zeit über geleistet hatten, dann aber für die nicht gering einzustufende Versklavung, auch wenn sie es nicht mit gleichem vergalt. [...] Nach beiden Begründungen also handelten sie rechters.⁷¹

Mit dieser Rechtfertigung der Plünderung stellt Philo sich in eine Tradition, die sich auch im Weisheitsbuch oder bei Ezechiel dem Tragiker findet⁷² und auf eine

LXX mit Wasser assoziiert werden (Plut. Lucullus 24; Thuk. VII,74; Hdt. I,75; Gen 32,22; Dtn 3,25). Durch die Konnotation mit Wasser, das reinigt, kommt es aber auch zu der im Allegorischen Kommentar durchgehenden Deutung des Exodus als Befreiung der Seele von allen Lasten. Vgl. zu den unterschiedlichen Zusammenhängen, in denen der Durchzug durch das Schilfmeer bei Philo eine Rolle spielt, Borgen, Crossing.

⁶⁷ Mos. I,143 f.

⁶⁸ Vgl. hierzu Feldman, Plague, 208–213, der Ex 12 im Zusammenhang mit anderen Vernichtungserzählungen wie der Sintflut, der Sodomiter oder Amalektiter liest. Bei allen Erzählungen sei Philo bemüht, darzustellen, dass es sich um eine gerechte Handlung Gottes handle.

⁶⁹ Mos. I,134–139.

⁷⁰ Mos. I,140.

⁷¹ Mos. I,141 f.

⁷² TragEz 165; Weish 10,17. Der römische Schriftsteller aus augusteischer Zeit, Pompeius Trogus, erwähnt in seiner Exodusdarstellung ebenfalls, dass die Hebräer Kostbarkeiten – hier allerdings

Auslegung von Gen 15,14 stützt, die Philo in seinem Allegorischen Kommentar detaillierter ausführt.

4 Die Deutung des Exodus im Allegorischen Kommentar

Die in der Nacherzählung des Exodus in *De Vita Mosis* I schon anklingende übertragende Deutung, die den Weg in die Freiheit mit dem Weg der Erkenntnis Gottes verknüpft, wird von Philo im Allegorischen Kommentar explizit durchgeführt. Der Exodus wird jedoch, indem er an die Figur des Abraham geknüpft wird, individualisiert, wie ich anhand von zwei Ausschnitten zeigen möchte.

4.1 Die Prophezeiung des Exodus aus Gen 15,14 in her. 271f.

In dem Traktat *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* nimmt Philo eine allegorische Auslegung von Gen 15,2–18^{LXX} vor.⁷³ Wie bereits erwähnt, verknüpft Philo in seiner Auslegung die Weissagung an Abraham aus Gen 15,14^{LXX} mit Ex 12,35 f.:

Die Herrschaft der genannten Affekte [Lust, Begierde, Schmerz, Furcht, a.d.V.] führt bei den Beherrschten eine schwere Versklavung (δουλεία) herbei, bis Gott als oberster Richter denjenigen, der Übel erleidet, von dem Übeltäter unterscheidet (διακρίνη τὸ κακούμενον ἀπὸ τοῦ κακοῦντος) und erstgenanntem zur vollkommenen Freiheit verhalf (εἰς ἐλευθερίαν ἐξέλται παντελῇ), letzterem aber den Lohn nach den Fehltritten vergilt. Es heißt nämlich: „Aber ich will das Volk richten, dem sie dienen; danach werde ich sie hierher mit viel Gerät hinausgehen lassen.“ Es ist aber notwendig, dass ein Sterblicher von den Gewohnheiten der Affekte bedrängt wird und die dem Geschaffenen eigenen Verderben erträgt, dass aber der Wille Gottes das angeborene Übel unseres Geschlechts leichter macht. Daher werden wir anfangs dem uns Zukommenden Folge leisten, indem wir Sklaven roher Herrscher sein werden, aber Gott wird das ihm Zukommende tun, da er vorher die Entlassung und Befreiung für die ihn anflehenden Seelen verkündet hat (ἄφεσιν καὶ ἐλευθερίαν ταῖς ἰκέτισιν αὐτοῦ ψυχαῖς προκηρύξας). Nicht nur das Lösen der Fesseln und das Herausführen aus dem von allen Seiten bewachten Gefängnis (ἐξοδὸν ἐκ τῆς περιπεφρουρημένης εἰρκτῆς) gewährte er, sondern er gab auch Reiseproviant, den er Gepäck (ἀποσκευὴ) nannte. Worin aber besteht dieser? Wenn der von oben herabgestiegene Verstand (νοῦς) an die Zwänge des Körpers

heilige Gegenstände – auf der Flucht mitnahmen. Siehe hierzu ausführlich Schäfer, Judenhass, 46 f.; Gruen, *Heritage*, 47–49.

⁷³ Das Gespräch zwischen Abraham und Gott über den ausbleibenden Erben Abrahams wird von Philo symbolisch als Bitte Abrahams um unvergängliche Tugend gedeutet. Zur Deutung des Traktats s. Böhm, *Rezeption*, 279–285.

gefesselt wurde [...], dann aber in seiner Natur mannhaft mehr widerstehen kann, als überwältigt zu werden, da er in allen Bereichen der musischen Bildung erzogen wurde, durch die er das Verlangen zur Anschauung nahm und die starken Tugenden, Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) und Standhaftigkeit (καρτερία), in Besitz genommen hatte, so wandert er aus, findet den Rückweg in die Heimat und bringt die Bildung (παιδεία) mit, die Gerät genannt wird.⁷⁴

Durch die Aufnahme von Leitworten der Exoduserzählung, wie δουλεία (Ex^{LXX} 6,6; 13,3.14; 20,2), ἐξαίρεομαι (Ex^{LXX} 3,8; 18,4.8–10) und ἐξόδος (Ex^{LXX} 19,1) und der impliziten Anspielung auf die Plagen, bei denen Gott zwischen ägyptischem Volk und Israel unterscheidet⁷⁵, gibt Philo den Lesenden zu verstehen, auf welche Erzählung er sich im Folgenden bezieht. Während am Beginn des Abschnitts durch die Formulierung im Plural das Exodusgeschehen als Erzählung über eine Gruppe noch anklingt, wechselt Philo im zweiten Satz in den Singular, sodass im Folgenden nicht mehr ein Volk die Freiheit erlangt und ein anderes Gottes Strafe erfährt, sondern die richtende Funktion Gottes jeden einzelnen trifft. Unterdrückung und Freiheit sind nun keine politischen Begriffe mehr, sondern beziehen sich auf die Verfassung eines einzelnen Menschen. Aus der kollektiven Erfahrung der Befreiung aus Ägypten wird so ein zeitloses und nicht mehr auf politische Konflikte bezogenes Geschehen. Auch nach dem Zitat aus Gen^{LXX} 15,14 fährt Philo im Singular fort und wechselt dann in die erste Person Plural, wodurch die nun von ihm erneut geschilderte „Exoduserfahrung“ des Leidens unter und der Befreiung von den Affekten mit göttlicher Hilfe in eine jedem Menschen zugängliche Erfahrung transformiert wird. Der Auslegung liegt Philos Identifizierung Ägyptens mit dem Körper zugrunde.⁷⁶ Der Körper, der der Welt verhaftet und vergänglich ist, wird platonisch als gegenüber der Seele minderwertig beurteilt. Mit ihm verbinden sich die Affekte (πάθος) und die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις), die den Verstand (νοῦς) von der Erkenntnis Gottes trennen. Ägypten ist daher nicht nur Symbol für den defizitären Körper, sondern steht auch für das Verhaftetsein in der Sinnlichkeit und dem Gefangensein in den Affekten, die keine vernünftige Handlung zulassen.⁷⁷ Diese Vorstellung begründet die Beschreibung Philos, dass der Verstand gefesselt ist und allein durch die Tugenden der Selbstbeherrschung und Standhaftigkeit aus dem Gefängnis befreit werden kann.⁷⁸ Die Befreiung

⁷⁴ Her. 271–274.

⁷⁵ Vgl. Ex 12,27 und auch Philos Interpretation in Mos. I,145 f., die belegt, wie wichtig ihm dieser Gedanke ist.

⁷⁶ Migr. 14; QG IV,177.

⁷⁷ Vgl. migr. 77.

⁷⁸ Während Philo für das Bild der Migration der Seele aus dem körperlich verhafteten Sein den Exodus wählt, findet sich in der platonischen Tradition die allegorische Auslegung der Odyssee.

verstehen Philo jedoch – ganz von der Exoduserzählung her – erst als den Anfang eines Weges, wie die allegorische Deutung des Begriffs ἀποσκευή aus Gen 15,14^{LXX} als Reiseproviand (ἐφόδια) zeigt. Im Zuge seiner Interpretation des Auszugs als Befreiung von den Affekten wird dann dieses Gepäck allegorisch als Bildung (παιδεία) gedeutet. Das befreiende Handeln besteht damit – im wahrsten Sinne des Wortes – in der Ausrüstung mit den wichtigen Tugenden und der Ermöglichung von Bildung.

4.2 Der Exodus und der Exodus Abrahams in *De migratione Abrahami*

Eine noch stärkere Parallelisierung schafft Philo in seinem Allegorischen Kommentar *De migratione Abrahami* zwischen dem Exodusgeschehen und dem Erzvater Abraham, der bei Philo sowohl in der Expositio als auch im Allegorischen Kommentar für die Abwendung von fremden Göttern und den Weg zu Gott steht.⁷⁹ Abrahams Weg zur Weisheit bearbeitet Philo in *De Migratione Abrahami*, indem er die Verse Gen^{LXX} 12,1–4.6 symbolisch deutet. Die Entwicklung Abrahams zum Weisen wird, wie der Titel des Traktats bereits aussagt, als Migration der Seele aus dem körperlichen Verhaftetsein verstanden.⁸⁰

Für die Auslegung der Aufforderung, das Land zu verlassen und sich von seiner Verwandtschaft zu trennen, aus Gen 12,1 (Ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου), wählt Philo in einer Sekundärauslegung⁸¹ das Exodusgeschehen, welches ebenfalls die Migration der nach Gott strebenden Seele aus dem von körperlichen Verlangen bestimmten Leben beschreibt:

Sehr passend betitelte also der Hohepriester ein ganzes heiliges Buch der Gesetzgebung als „Hinausführung“ (Ἐξαγωγή), indem er einen passenden Namen fand für die enthaltenden Gottessprüche. Weil er ein Erzieher ist und entschlossen ist zur Ermahnung und zur Bildung derer (παιδευτικός ὢν καὶ πρὸς νοθεσίαν καὶ σωφρονισμόν ἐτοιμώτατος), bei denen es möglich ist zu ermahnen und verständig zu machen, beabsichtigt er, das ganze Volk der Seele aus dem Land Ägypten, dem Körper, und von seinen Bewohnern zu befreien (πάντα τῆς ψυχῆς τὸν λεῶν ἀπὸ τῆς Αἰγυπτίας χώρας, τοῦ σώματος, καὶ τῶν οἰκητόρων αὐτῆς ἐξελεῖν

Pearce vermutet, dass diese allegorische Exegese der Ilias und Odyssee Autoren wie Philo beeinflusst haben könnte. Vgl. ausführlich Pearce, Land, 98f.

⁷⁹ Vgl. ausführlich Böhm, Rezeption, 123–164; 268–305.

⁸⁰ Vgl. Pearce, Land, 99–101.

⁸¹ Die folgende allegorische Auslegung findet sich als Sekundärauslegung im Anschluss an die Worte aus Gen 13,9, in denen Abraham sich von Lot trennt, der bei Philo stellvertretend für den Seelenteil, der zur Sinnlichkeit neigt, steht (vgl. Böhm, Rezeption, 77).

διανοεῖται). Er glaubt, dass es eine besonders schwierige und schwerwiegende Last ist, dass der sehende Verstand von den Lustempfindungen des Fleisches (ὁρατικὴν διάνοιαν πρὸς σαρκὸς ἡδονῶν) bedrängt wird und Anweisungen gehorcht, die die mitleidlosen Begierden befehlen. Diese, weil sie stöhnten und viel in Tränen ausbrachen wegen des körperlichen Wohlergehens und der Fülle des äußeren Überflusses – es wird nämlich gesagt: Die Kinder Israels stöhnten unter den Arbeiten (Ex 2,23) – rettete sie sein Prophet, indem der gnädige Gott den Weg zum Auszug (περὶ τὴν ἔξοδον) wies.⁸²

Expliziter als in her. 271ff. verbindet Philo in diesem Abschnitt das Exodusgeschehen mit der Seelenallegorie, indem er zu Beginn Israel als „Volk der Seele“ dem Land Ägypten als dem „Körper“ entgegenstellt. In der weiteren allegorischen Deutung wird dann „Israel“ als sehender Verstand⁸³ von den Lüsten und mitleidlosen Begierden, für die Ägypten steht, bedrängt. Aus der LXX übernimmt Philo das Wort στενάζειν (seufzen) aus Ex 2,23. Dieses wird allegorisch nicht auf die Arbeitslast hin ausgelegt, sondern bezeichnet das Seufzen der Seele, die darunter leidet, durch materiellen Reichtum beherrscht zu werden.⁸⁴ Ebenso wie in her. 271–274 wird aus der Befreiung eines Volkes aus politischer Unterdrückung eine Befreiung der Seele aus der Versklavung der körperlich und sinnlich bestimmenden Welt. Man könnte daher von einer Intellektualisierung des Exodus sprechen, die darin besteht, dass die menschliche Seele die Umgebung, in der die Leidenschaften, Begierden und Affekte über die Seele herrschen und diese unterdrücken (ὕπηρετεῖν), verlässt und dann allein von der Vernunft regiert wird.⁸⁵

Auf allegorischer Ebene lässt sich damit für Philo eine Parallele zwischen dem Weg des Proselyten Abraham zur Weisheit und dem Weg des „sehenden Volkes“ ziehen. Beide Situationen beschreiben einen Lernweg zur Gotteserkenntnis.

5 Der Exodus als „Bildungsweg“

Der Aufsatz hat anhand einiger exemplarisch ausgewählter Auslegungen des Exodus bei Philo von Alexandrien gezeigt, dass dieser sowohl in der narrativen Bearbeitung als auch in der allegorischen Deutung das Befreiungsgeschehen des

⁸² Migr. 14 f.

⁸³ Zur etymologischen Deutung Israels als „die, die sehen“ vgl. die Untersuchung von Birnbaum, Interpretation, 319.

⁸⁴ Diese allegorische Auslegung des Seufzens als Ruf nach der Befreiung aus der materiell bestimmten Welt findet sich auch an anderen Stellen, z. B. in det. 93–95, wo Philo diese allegorische Auslegung dadurch erklärt, dass das Seufzen über den Tod eines Tyrannen nicht erklärbar sei. Vgl. auch LA III, 212–214; conf. 92 f.

⁸⁵ Vgl. Pearce, Land, 122.

Exodus als Ausbildungsweg beschreibt: Es ist die Befreiung des Menschen bzw. der Menschen aus einem Leben, in welchem sie von der Unvernunft versklavt werden. In *De Vita Mosis* I sind dies die Ägypter, welche keinen Zugang zur Vernunft haben (wollen); in der allegorischen Auslegung sind es im Kontext der Seelenallegorie die Leidenschaften und Affekte, aus denen sich die Seele des einzelnen Menschen auf dem Weg zu Gott befreien muss, was zu einer Individualisierung des Exodusgeschehens führt. Mit seiner Deutung, die den Exodus als Bildungsweg zu Gott versteht, liefert Philo einen hermeneutischen Schlüssel, um die Bedeutung des Auszugs aus Ägypten nicht mehr als exklusives Geschehen zwischen Gott und seinem Volk zu lesen, sondern als universal zugänglichen Lernprozess, auf den sich jeder Mensch einlassen kann. Diese Entgrenzung kommt meines Erachtens insbesondere in der Verknüpfung des Weges des Proselyten Abraham mit dem Exodus zustande. Falls man den Exodus somit noch als identitätsstiftend bei Philo verstehen möchte, dann gründet sich im Exodusgeschehen eine Gruppe der Lernwilligen, die Gotteserkenntnis und Tugendhaftigkeit erlangen wollen.

Literatur

- Bertholet, Katell, The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' *Against Apion*, in: Jürgen U. Kalms (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium*, Münsteraner judaistische Studien 6, Münster: Lit., 2000, 185–221.
- Birnbaum, Ellen, The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes, *SBL.SP* 129 (1993) 54–69.
- Birnbaum, Ellen, Allegorical Interpretation and Jewish Identity among Alexandrian Jewish Writers, in: David E. Aune / Peder Borgen (Hg.), *Neotestamentica et Philonica*, *NT.S* 106, Leiden u. a.: Brill, 2003, 307–329.
- Böhm, Martina, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, *BZNW* 128, Berlin / New York: de Gruyter, 2005.
- Borgen, Peder, Philo of Alexandria. An Exegete for his Time, *NT.S* 86, Leiden u. a.: Brill, 1997.
- Borgen, Peder, The Crossing of the Red Sea as Interpreted by Philo, in: Graydon F. Snyder / Julian V. Hills / Richard B. Gardner (Hg.), *Common Life in the Early Church*, Harrisburg, Pa.: Trinity Press Internat., 1998, 77–90.
- Cohen, Naomi G., The Names of the Separate Books of the Pentateuch in Philo's Writings, in: David T. Runia (Hg.), *Wisdom and Logos*, *BJS* 312, Atlanta Ga.: Scholars Press, 1997, 54–78.
- Cohn, Leopold u. a. (Hg.), *Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt*. Bde. I–VIII, Berlin (Nachdruck).
- Cohn, Leopold / Heinemann, Isaak (Hg.), *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung* I–VI, Berlin 1962; VII, Berlin 1964.

- Feldman, L. H., The Plague of the First-Born Egyptians in Rabbinic Tradition, Philo, Pseudo-Philo, and Josephus, RB 109.3 (2002) 403–421.
- Goodenough, Erwin R., Philo's Exposition of the Law and his De Vita Mosis, HTR 26.2 (1933) 109–125.
- Gruen, Erich S., Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition, Berkeley, Calif. / London: University of California Press, 2002.
- Liddell, Henry G. / Scott, Robert / Jones, Henry S. / McKenzie, Roderick A., Greek-English Lexicon, Oxford / New York: Clarendon Press, 1996.
- Morris, Jenny, The Jewish Philosopher Philo, in: Emil Schürer / Géza Vermès u. a. (Hg.), The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), Edinburgh: Clark, 1987, 809–889.
- Oertelt, Friederike, Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephdarstellung in *De Josepho* und *De Somniis* II, Studies in Philo of Alexandria 8, Boston: Brill Academic Pub, 2015.
- Pearce, Sarah J., The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt, WUNT I 208, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Schäfer, Peter, Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike, Berlin: Verl. der Weltreligionen, 2010.
- Siebert, Folker, Early Jewish Interpretation in an Hellenistic Style, in: Magne Sæbo (Hg.), Hebrew Bible, Old Testament: the History of its Interpretation, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 130–198.
- Standhartinger, Angela, Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss jüdischen Denkens auf das entstehende Christentum, NT 48/1 (2006) 51–82.
- Vogt, Ernst, Tragiker Ezechiel, JSRZ 4.3, Gütersloh 1983, 113–133.
- Wagner-Hasel, Beate, Art. Gastfreundschaft, DNP 4 (1998) 793–797.
- Zanker, Paul, Augustus und die Macht der Bilder, München: Beck, 1987.