

Beatrice Wyss

Philon aus Alexandreia: Himmlische Liebe, Gottes Pneuma und Ekstasis

Abstract: In the work of Philo of Alexandria, heavenly love (ἔρως οὐράνιος) plays a crucial role in the encounter of the human soul with the divine during ecstasy. A closer look at the wording shows that Philo conceives heavenly love as a manifestation of God's *pneuma*. It bridges the epistemic and ontologic gap between the unknown God and the human being yearning and longing for God.

Keywords: love, desire, God's spirit, epistemology, ecstasy

Φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη καὶ ποδηγετούμενον ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου

„Mit dem geistigen Auge schauen sie die Schönheiten des Äthers und folgen
der Spur der himmlischen Liebe“ (Philon, *Praem.* 84)¹

In hymnischem Ton schildert Philon das Gott sehende Volk Israel, das in Schönheit und himmlischer Liebe schwelgt. Um Philons Auffassung von himmlischer Liebe geht es im Folgenden. Οὐράνιος ἔρως wirkt in einer ganz bestimmten Situation auf die Seele des Menschen, nämlich während einer Ekstasis. Philons Auffassung von himmlischer Liebe spielt in der Sekundärliteratur kaum eine Rolle. David Winston kommt einmal kurz darauf zu sprechen, Liebe als Movens ist in der Literatur von Mystikern und Mystikerinnen verbreitet.² Auf die irritierende und zugleich faszi-

1 Die Übersetzungen der griechisch überlieferten Werke stammen, wo nicht anders vermerkt, von der Autorin. Die Übersetzungen der armenisch überlieferten *QG* und *QE* sind von Ralph Marcus, *Philo: Questions and Answers on Genesis, Questions and Answers on Exodus, Supplements I and II*. LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1953).

Dank geht an die Teammitglieder des Projektes „Image of God and Abyss of Desires. From Theology to Anthropology and Back“ für klärende Diskussionen und weiterführende Hinweise. Besonders danke ich Georgiana Huian. Ohne Ihre Frage nach dem „abyss of desires“ im Verhältnis Gott-Mensch hätte ich Philons Konzept der himmlischen Liebe nicht beachtet.

2 David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985), 54 (im Zusammenhang mit Somn. 2,232); 46–47 Liebe als Movens bei Mystikern. Winstons Beispiele sind spät und aus dem islamischen iranisch-indischen Kulturraum. Dieter Zeller, *Charis bei Philon und Paulus* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990), 75–79. Christian Noack, *Gottesbewusstsein: Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 60 (zu Contempl. 11–12); 180–181 (zu Her. 70, kritische Diskussion unten).

Beatrice Wyss, Bern

nierende gemeinsame Grundlage von Mystik und Erotik kann ich nicht eingehen,³ denn Philon selber unternimmt grossen interpretatorischen Aufwand, himmlische Liebe von irdischem Begehr zu lösen.

Es war Platon, der von himmlischer Liebe oder οὐπάνιος ἔρως sprach (*Symp.* 180e.187e). Philon aus Alexandria übernimmt die poetische Wendung, versteht sie aber anders. Philons Verständnis ist aufschlussreich im Hinblick auf 1 Joh 4,7–10.⁴ Während Platon im *Symposion* das Wesen des Eros zu ergründen sucht, ob er ein Gott oder ein Daimon sei, kennt Philon eine glaubenspraktische, soteriologische und erkenntnistheoretische Dimension der himmlischen Liebe.

Eine hermeneutische Vorbemerkung: Philon steht im Spannungsfeld dreier grosser Traditionen: 1) jüdische Traditionen und Schriften, insbesondere die Tora, aber auch Propheten, Psalmen und Weisheitsliteratur.⁵ 2) Griechische Philosophien: hier geht Philon komplementaristisch vor.⁶ Er wählt aus den philosophischen Traditionen aus, was sich in sein Weltbild einfügen lässt, übergeht, wofür er keine Verwendung hat, und kritisiert, was mit seiner Weltanschauung nicht zu vereinbaren ist.⁷ 3) Ägypten und seine Kultur: Philon wertet Ägypten stark ab, Ägypten ist das Land des Körpers, der Leidenschaften und der Laster.⁸

³ Dazu z. B. aus der Systematik: Joachim Negel, *Freundschaft: Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform* (Freiburg i. Br.: Herder, 2019), 325–353. Beispiel aus dem 1. Jh.: Plutarch aus Chaironeia (etwa 40–125), *Amatorius* Kap. 19–20, 764a–766b, bes. 765bc.

⁴ Dies kann hier aus Platzgründen nicht geleistet werden. Athanasios Despotis vergleicht über die Begriffe φιλανθρωπία und ἀγάπη die Liebesethik im Corpus Johannaeum und Philon: Athanasios Despotis, „The Relation between Anthropology and Love-Ethics in John against the Backdrop of Plutarchan and Philonic Ideas,“ in *Plutarch and the New Testament in Their Religio-Philosophical Contexts: Bridging Discourses in the World of the Early Roman Empire*, ed. Rainer Hirsch-Luipold (Leiden: Brill, 2022), 141–161.

⁵ Naomi Cohen, *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism* (Leiden: Brill, 2007).

⁶ In meinem Aufsatz „Philon aus Alexandria und der fünfte Tag der Schöpfung,“ EC 4/9 (2018): 379 nannte ich Philons Vorgehen eklektisch; von dieser Bezeichnung sehe ich inzwischen ab, weil sie impliziert, dass die Auswahl aus prinzipiell gleichwertigen Alternativen erfolgt. Das entspricht nicht Philons Ansicht. Er wählt aus und wertet. Das Konzept des Komplementarismus propagiert Gottfried Gabriel, „Hans Leisegangs ‚Denkformen‘,“ in *Philosophie eines Unangepassten: Hans Leisegang*, ed. Klaus-M. Kodalle (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003), 13.

⁷ David Runia, „Philon d'Alexandrie P 150,“ *DPA* 5a, *De Paccius à Plotin*, ed. Richard Goulet (Paris: Edition du CNRS, 2012), 362–390, Francesca Alesse, Hg., *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (Leiden: Brill, 2008). Trends in der Philosophie im 1. Jh. v. Chr., unmittelbar vor Philons Lebenszeit: Malcolm Schofield, Hg., *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); George Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁸ Sarah K. Pearce, *The Land of the Body: Studies in the Representation of Egypt*. WUNT 208 (Tübingen: Mohr Siebeck 2007).

Gestützt auf *QG* 3,3 und *Contempl.* 78 vertrete ich eine holistische Lesart von Philons Werk.⁹ Philon vergleicht die Tora mit einem Lebewesen, das aus Körper und Seele besteht; dem Körper entspricht der Wortsinn, der Seele der allegorische oder tiefere Sinn. Philon betont die Einheit und Einheitlichkeit dieses Lebewesens (*QG* 3,3). Im Wortsinn erkennt die Seele wie in einem Spiegel den tieferen Sinn (*Contempl.* 78) Zwar betont Philon die Einheitlichkeit und Einheit der Tora, und gibt keine Leseanleitung für seine eigene Exegese. Weil Philon den grundlegend einheitlichen Sinn der Tora hervorhebt, folgt m. E. daraus, dass auch seiner Exegese einheitliche Annahmen zu Grunde liegen, die über die verschiedenen Gattungen und Kommentarreihen gleichbleiben.¹⁰ Eine Grundannahme, die für das Thema der himmlischen Liebe wichtig ist, ist die Unverfügbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes und die mangelnde Zuverlässigkeit von Sinneswahrnehmung und Verstand des Menschen.¹¹

Zuerst gebe ich den jüdisch-biblischen Hintergrund an; Ansatzpunkte zu einer Liebe, die auf Göttliches oder Himmlisches zielt, finden sich in der Weisheitsliteratur und verwandten Texten (1), anschliessend zeige ich Platons Gebrauch der Wendung ἔρως οὐπάνιος im *Symposion* und das Konzept der Liebe als gottgesandten Wahnsinn im *Phaidros*, sowie die Weiterentwicklung beider Aspekte im Denken Plutarchs (2); Plutarchs Verwendung von ἔρως οὐπάνιος zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit Philon. Es folgen zwei deskriptive Abschnitte, um über Texte Motive und Themen im Zusammenhang mit himmlischer Liebe zu finden: Personen, die von himmlischer Liebe ergriffen sind (3) und Synonyme von ἔρως οὐπάνιος, ich spreche von „Geistiger Liebe“ (4). Die folgenden Abschnitte bringen die Auswertung der Texte: Himmlische Liebe hat in Philons Sinnkosmos eine kultische oder

⁹ In den hermeneutischen Bemerkungen *Spec.* 1,200 und 3,178 deutet Philon den Wortsinn als Symbol für den verborgenen Sinn, ohne das Bild vom Lebewesen, das die Einheit betont.

¹⁰ Eine holistische Lesart vertritt z. B. Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1948). David Runia betont mit Recht, dass Philon seine Exegese nach dem Wortlaut der LXX richtet: David Runia, „The Structure of Philo's Allegorical Treatises: A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments,“ *VC* 38 (1984): 209–256 und „Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Commentary,“ *VC* 41 (1987): 105–138.

¹¹ Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris: Vrin, 1950), 207–220 (zum Zusammenhang von Skepsis, bezogen auf den Bereich des Werdens, und Glaube, bezogen auf Gott); Valentin Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: Son caractère et sa portée*. ALGHJ 11 (Leiden: Brill, 1977), 183–192 (zum Zusammenhang Skepsis und Sophistik; Skepsis bezieht er korrekt sowohl auf den Bereich des Werdens als auch auf Fragen nach Gottes Attributen; unzweifelhaft ist einzige Existenz); Ursula Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien: Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (Leiden: Brill, 1968), 144–163.

glaubenspraktische Dimension (5), eine soteriologische: himmlische Liebe führt zur Unsterblichkeit (6) und eine erkenntnistheoretische. Um die erkenntnistheoretische Dimension aufzuweisen, skizziere ich knapp die erkenntnistheoretischen Verwicklungen, die doppelte Aporie: weder die Sinne noch der Geist des Menschen sind zur Erkenntnis der Wahrheit fähig (7). Ausweg aus dieser Aporie ist Ekstasis als dritter Modus der Erkenntnis. Ekstasis und Eros sind so aufeinander bezogen, dass Eros den Geist in den Bereich des Jenseitigen zieht (8), zugleich erfüllt Gottes Pneuma die Seele des Menschen (9).

1 Gott lieben, das Gesetz lieben, Weisheit lieben: Deuteronomium 30 und Weisheitsliteratur

Μωυσῆς δὲ τοῖς γνωρίμοις αὐτοῦ παράγγελμα κάλλιστον ὑποθήσεται, ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ εἰσακούειν καὶ ἔχεσθαι αὐτοῦ' (Dtn 30,20). ταύτην γὰρ εἶναι ζωὴν τὴν πρὸς ἀλήθειαν εὐήμερόν τε καὶ μακραίωνα.

Moses gab seinen Schülern die schönste Weisung auf: „Zu lieben Gott und auf ihn zu hören und sich an ihn zu halten“ (Dtn 30,20). Dies nämlich sei in Wahrheit das glückliche und ewige Leben. (Post. 12)

Philon kennt den emotionalen Appell in Deuteronomium 30, das in seiner Beschäftigung mit himmlischer Liebe eine Rolle spielt, wie wir später sehen werden.¹² Der Autor von Dtn 30 ermuntert zum Einhalten der Gesetze. Das Einhalten der Gesetze geschieht nicht freudlos, im Gegenteil, es ist etwas, das der Mensch gerne tut, von ganzem Herzen.¹³ Das Einhalten der Gebote ist auch nicht schwierig, wie der Autor

¹² Fug. 53–59; *Praem.* 79–84; weitere Stellen, an denen Philon Dtn 30,15–20 zitiert, gefunden in Hans Leisegang, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. VII* (Berlin: De Gruyter, 1926), 42: im allegorischen Kommentar *Cong.* 134; *Deus* 50; *Mut.* 237; *Post.* 12.69.85; *Somn.* 2,175–180; in der *expositio legis* finden sich keine Zitate, sondern Anspielungen: *Praem.* 80; *Spec.* 1,301; *Virt.* 183; philosophische Schrift: *Prob.* 68, Zitat Dtn 30,14, eingeleitet mit den Worten: „Der Gesetzgeber der Juden“. Dass Philon Dtn 30,15–20 oder einzelne Verse aus diesem Abschnitt in allen drei Kommentarreihen zitiert oder paraphrasiert sowie in einer philosophischen, mutmasslich an ein paganes Publikum gerichteten Schrift, zeigt die grosse Bedeutung, die er dieser Stelle beimisst. Zu Dtn 30: Ernst Ehrenreich, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (Wiesbaden: Harrasowitz, 2010), Datierung in nachexilische Zeit (20). Dtn 30 steht in Beziehung zu den Sophia-Spekulationen in Baruch 3,9–4,4, Hiob 28,12–28 und Spr 8: Alice M. Sinnott, *The Personification of Wisdom* (Aldershot: Ashgate, 2005), 92; Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 104.

¹³ Dtn 30,6.16.20; wobei „Herz“ בַּל im Hebräischen eine weitere Bedeutung hat als im Deutschen: בַּל bedeutet Körperorgan, Sitz der Empfindungen und Wünsche, der Verstand: Wilhelm Gesenius

von Dtn 30 betont, denn das Gebot ist nicht fern, weder im Himmel oben noch jenseits des Meeres,¹⁴ sondern ganz nah ist Gottes Wort.¹⁵ Zwar steht der Mensch vor der Alternative Tod oder Leben (Dtn 30,15.19): es geht um alles! Liebt der Mensch Gott, und hält er Gottes Satzungen, Gebote und Recht, wird der Mensch leben und Gott wird ihn segnen (16, vgl. Dtn 4,1), während Abwenden vom Gesetz den Tod bedeutet (Dtn 30,17–18). Liebe zu Gott führt zu einem langen Leben im verheissen-ten Land (Dtn 30,20). Dtn 30 verknüpft das Einhalten der Gebote mit Leben und mit Liebe zu den Geboten. Leben bedeutet ein gutes, gesegnetes Leben in der Zukunft (Dtn 30,1–10).

Vor die Wahl von Leben und Tod steht der Mensch auch im Buch der Sprüche.¹⁶ Die personifizierte Sophia bestimmt, dass diejenigen, die auf ihre Unterweisung hören, Weisheit und damit das Leben finden (Spr 8,32–35). Wer aber Sophia hasst, liebt den Tod (Spr 8,36). Wir finden hier erstmals die soteriologische Dimension der Sophia. Wer Weisheit wählt, wählt das Leben.

Die personifizierte Weisheit tritt in der Mitte von Sirachs Buch auf.¹⁷ Sie kommt aus Gottes Mund (Sir 24,3), sie ist also Gottes Wort, und sie ist identisch mit Gottes Gesetz (Sir 24,24). Gott liebt Jerusalem, wie er Sophia liebt (ἐν πόλει ἡγαπημένη ὁμοίως με κατέπαυσεν) (Sir 24,11); wer Sophia begehrt, soll sich ihr nähern (προσέλθετε πρός με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου, Sir 24,19): Sophia ist die Geliebte und Begehrte Gottes und der Menschen. Wer Sophia liebt, liebt Gottes Wort und Gesetz (Dtn 30,6.10.16.20). Einen weiteren Aspekt bringt Sirach, einen liturgischen: Sophia leitet den Gottesdienst im Zelt (ἐν σκηνῇ ἀγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα, Sir 24,10).

Liebe kommt auch in der Weisheit Salomons vor.¹⁸ Wir werden wie in Sirach 24 Zeuge eines himmlisch-irdischen Dreiecks. Es gibt eine Frau und zwei, die sie lieben. Der eine ist ein Mensch, der Ich-Erzähler Salomon, er liebt Sophia, wird ein Liebhaber ihrer Schönheit und begehrt sie zur Frau.¹⁹ Der andere ist Gott, der Herrscher des Alls, er liebt Sophia ebenfalls (Weish 8,3). Diese Liebesbeziehungen

us, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Heidelberg: Springer, 2013), 590–592.

¹⁴ Dtn 30,11–13, im Kontrast zu Bar 3,29–31 und Hi 28,12–22.

¹⁵ Dtn 30,14 und Spr 1,20–21; 8,1–3.

¹⁶ Konsultiert wurden Sinnott, *Wisdom*, 53–87; Murphy, *Tree of Life*, 15–32; Max Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen: Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens*. OBO 26 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).

¹⁷ Sir 24; Sinnott, *Wisdom*, 110–141; Murphy, *Tree of Life*, 65–81. Zur Identifikation von Torah und Weisheit: Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, 33–61.

¹⁸ Sinnott, *Wisdom*, 142–170; Murphy, *Tree of Life*, 83–96.

¹⁹ Weish 8,2; Liebe zu Sophia kennt auch Philon. In seinem Sinnkosmos symbolisiert Sara Sophia, und es ist Abraham, der Sara-Sophia liebt (QG 3,21): „For with the concubine the embrace was a

bilden gleichsam ein Dreieck: Gott liebt denjenigen, der Sophia liebt (οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνουκοῦντα, Weish 7,28). Sophia gewährt Unsterblichkeit (ἀθανασία, Weish 8,13.17). Wie in Sprüche 8 hat Sophia eine soteriologische Funktion: sie rettet den Menschen.²⁰ Zwei Aspekte der Sophia sind im Hinblick auf Philons Vorstellung der himmlischen Liebe wichtig: Mensch und Gott lieben Sophia, für die Liebesbeziehung benutzt der Autor einschlägiges erotisches Vokabular.²¹ Wichtig ist hier, dass der Autor ein Verständnis von Liebe losgelöst von allem Körperlichen vorstellt, transponiert in den Himmel bzw. in die Seele des Menschen: Die Liebe zwischen Gott und Sophia spielt auf einer höheren Ebene ebenso wie die Liebe zwischen Salomon und Sophia, die ein innerseelisches Geschehen ist. Denn Sophia geht auf Seelen von Menschen über (und nicht auf ihre Körper) und rüstet sie zu Freunden Gottes (εἰς ψυχὰς ὄστιας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει: Weish 7,27). Der zweite wichtige Aspekt im Hinblick auf Philon ist folgender: Sophia ist ein menschenfreundliches Pneuma (φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία, Weish 1,6). Philons himmlische Liebe ist ein seelisches und pneumatisches Geschehen (Abschnitt 9).

Philon übernimmt aus der jüdischen Tradition das Konzept der Sophia, die sich auf höherer, denkbarer (Weish 7,22), geistiger Ebene befindet: sie war bei der Schöpfung dabei,²² sie wendet sich dem Menschen zu,²³ Mensch und Gott lieben sie;²⁴ Sophia hat soteriologische²⁵ und liturgische (Sir 24,10) Funktionen. Sophia

bodily one for the sake of begetting children. But with the wife the union was one of the soul harmonized to heavenly love (οὐράνιος ἔρως).“

²⁰ Sinnott, *Wisdom*, 142–170 betont die Retterfunktion der Sophia (z. B. Weish 9,18); sie sieht Sophia als jüdische Antwort auf die Retterin Isis.

²¹ Sinnott, *Wisdom*, 157–160, (kursiv ist einschlägiges Vokabular): Weish 8,2 Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἔξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καὶ ἔζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ καὶ ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς. Weish 8,3 συμβίωσιν θεοῦ ἔχοντα, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἡγάπησεν αὐτήν. Weish 8,9 ἔκρινα τοῖνυν ταύτην ἀγαγέσθαι πρός συμβίωσιν. Weish 8,16 εἰσελθών εἰς τὸν οἰκόν μου προσαναπαύσομαι αὐτῇ· οὐ γάρ ἔχει πικρίαν ἡ συναναστροφή αὐτῆς ούδε ὁδύνην ἡ συμβίωσις αὐτῆς, ἀλλὰ εὐφροσύνην καὶ χαράν (προσαναπαύσομαι 8,16 ist ein Ausdruck der Epikureer für Geschlechtsverkehr haben).

²² Sophia ist erstgeboren (Spr 8,22; Sir 24,9; Aristobul Frg. 5; Philon, *Virt.* 62; *Ebr.* 31), es gibt sie vor der Schöpfung (Spr 8,24–26); sie war bei der Schöpfung dabei (Hiob 28,24–27 Als Gott die Welt schuf, hat er sie gesehen. Spr 3,19–20; 8,27; Sir 24,5–6; Weish 9,2,9; Philon, *Det.* 54.116; *Fug.* 109). Sie kennt Gottes Werke (implizit Spr 8,27–29; Weish 9,9).

²³ Spr 8,1–3; Sir 24,19; Weish 6,12–16.

²⁴ Spr 8,30–31; Sir 24,11.19; 51,13–30; Weish 8,2–3.

²⁵ Spr 8,35; Weish 6,17–19.

hat gleichsam eine ägyptische Schwester, Isis. Mittelbar übernimmt hier Philon ein ägyptisches Konzept und rezipiert es positiv.²⁶

2 Himmlischer Eros. Der ideengeschichtliche Hintergrund. Platon und Platonismus

Kai οὐτός ἔστιν ὁ καλός, ὁ οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μούσης "Ἐρως „und dieser ist der schöne, der himmlische Eros, der von der Muse Urania“ (Platon, *Symp.* 187e)

Die Wendung ἔρως οὐράνιος entnimmt Philon Platon.²⁷ Im Dialog *Symposion* unterscheiden zwei Dialogteilnehmer, Pausanias und Eryximachos, zwei Eroten. Laut Pausanias (*Symp.* 180d) gibt es zwei Aphroditen, eine ältere und eine jüngere. Die ältere Aphrodite ist die mutterlose Tochter des Uranos und trägt den Beinamen „Urania“.²⁸ Die jüngere ist die Tochter des Zeus und der Dione (Διός καὶ Διώνης) und heisst „gewöhnliche Aphrodite“ (πάνδημος). Notwendig heisst der Mitarbeiter der zweiten „gewöhnlicher Eros“ (πάνδημος), während der Sohn der Aphrodite Urania „himmlischer Eros“ heisst (οὐράνιος). Der Eros der gewöhnlichen Aphrodite Pandemos sei selber gewöhnlich und zuständig bei einfachen Leuten für die Fortpflanzung (*Symp.* 181b), der himmlische richte sich auf begabte junge Männer (*Symp.* 181cd).

²⁶ Burton Mack, *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); Sinnott, *Wisdom*, 145; ob sich Philon der ägyptischen Parallelen bewusst war, kann man nicht entscheiden. Zur Isisrezeption von Plutarch, mit dem Philon so viel teilt, und Apuleius: Svenja Nagel, „Mittelplatonische Konzepte der Göttin Isis bei Plutarch und Apuleius im Vergleich mit ägyptischen Quellen der griechisch-römischen Zeit,“ in: Michael Erler und Martin Andreas Stadler, Hg., *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit* (Berlin: De Gruyter, 2017), 79–126; zum Thema Isis in Alexandreia: Martin Bommas, „Isis in Alexandria – Theologie und Ikonographie,“ in *Alexandria*, ed. Tobias Georges, Felix Albrecht und Reinhard Feldmeier (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 127–147.

²⁷ Platon, *Symp.* 180e.187e; Die Literatur zu Platon ist unüberschaubar. Zum Thema z. B. Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (Paris: Presses universitaires de France, 1964); Stanley Rosen, *Plato's Symposium* (New Haven: Yale University Press, 1968); Ernst Heitsch, *Platon Phaidros: Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); James M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence: Plato's Erotic Dialogues* (Columbia: University of Missouri Press, 2003).

²⁸ „Urania“ bedeutet einerseits die „Himmlische,“ andererseits „Uranos-Tochter“ und ist ein Epitheton Aphrodites (Hdt 1,105); Urania ist auch der Name einer Muse. Zu Pausanias' Rede: Rosen, *Symposium*, 60–89.

Der Arzt Eryximachos unterscheidet ebenfalls zwischen einem schönen, himmlischen Eros, der in dieser Darstellung der Sohn der Muse Urania ist und deshalb Eros Uranios heisst, im Sinn von Eros, Sohn der Urania; der andere, der gewöhnliche ($\piάνδημος$), stammt von der Muse Polymnia (*Symp.* 187de). Der erste, Eros Uranios, ist gesittet und besonnen, der zweite, Eros Pandemos, neigt zu Zügellosigkeit (*Symp.* 187d; 188ad).

Ein anderes Bild des Eros zeichnet Diotima.²⁹ Sie definiert Eros als Daimon (*Symp.* 202d), als Mittler und Dolmetsch zwischen Göttern und Menschen (*Symp.* 202e–203a). Eros und Schönheit sind eng verknüpft (*Symp.* 204d; 206b–209e). Eros führt zu Unsterblichkeit (*Symp.* 206e). Freilich versteht der Autor unter Untersterblichkeit das biologische Weiterleben in den Nachkommen (*Symp.* 207d–208b) und im weiteren Sinn, das soziale Weiterleben in Form von Ruhm (*Symp.* 208c–e). Der Daimon Eros führt vom Betrachten irdischer Schönheit zur Erkenntnis der Idee der Schönheit.³⁰

Für den Fortgang der Argumentation sind zwei weitere Stellen aus Platons Werk wichtig. Im *Phaidros* 252b spricht Platon vom „gefiederten Eros“, diese Wendung kennt Philon,³¹ Platon spricht sodann von der „göttlichen Liebe“ ($\epsilonρως θεϊος$, *Phaedr.* 266a), diese Wendung kennt Philon ebenfalls.³²

Philon übernimmt aus Platons *Symposion* die Wendung $\epsilonρως οὐπάνιος$, nicht aber das damit verbundene Konzept der Päderastie, das Pausanias vertritt und das auch im *Phaidros* wichtig ist.³³ Philon lehnt sexuelle Kontakte unter Männern ab, gestützt auf Lev 18,22 und 20,13.³⁴ Er kritisiert die Symposien Platons und Xenophons explizit, weil sie Päderastie verherrlichen (*Contempl.* 57–64). In Philons Sinnkosmos ist Eros kein Daimon, sondern Gottes $\piνεῦμα$; irdische Schönheit spielt in Philons Entwicklung der himmlischen Liebe keine Rolle, Schönheit zeichnet aber

²⁹ *Symp.* 201e–212a; Rosen, *Symposium*, 197–277.

³⁰ *Symp.* 210a–212a; Dieselbe Funktion hat Eros, den Plutarch als Gott definiert, im *Amatorius* 765a–f. Eine gute Einleitung, Übersetzung, Kommentar und interpretierende Essays finden sich in Herwig Görgemanns et al., *Plutarch, Dialog über die Liebe: Amatorius*. SAPERE X (Tübingen: Mohr Siebeck 2006).

³¹ Philon, *Cer.* 20; *Ebr.* 136.

³² Z. B. Philon, *Somn.* 1,165; *Somn.* 2,232.

³³ Platon, *Phaedr.* 253c–256e; Heitsch, *Phaidros*, 234–236 kurz und knapp zum Thema „Knabenliebe.“

³⁴ Philons Ablehnung entspricht damaliger jüdischer Mentalität, z. B. Sibyll. 3,763. Übernommen wurde diese Ablehnung von den Christen: Hartmut Leppin, *Die frühen Christen: von den Anfängen bis Konstantin* (München: Beck, 2018), 278–285; Larry Hurtado, *Destroyer of the Gods: early Christian distinctiveness in the Roman world* (Waco: Baylor University Press, 2016), 143–181; Christoph Marksches, *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen* (München: Beck, 2012), 142–168.

den geistigen Bereich aus.³⁵ Unsterblichkeit versteht Philon ebenfalls nicht physisch oder sozial, sondern geistig, wie zu zeigen ist (Abschnitt 6).

Für das Thema himmlische Liebe ist ein zweiter Dialog wichtig, der *Phaidros*. Wir finden in Platons *Phaidros* 247d–248a den Gedankengang, dass Liebe (ἔρως) über die sinnlich wahrnehmbare Welt hinaus die Seele zur Schau der Ideen leitet. Platon lässt Sokrates sprechen.³⁶ Sokrates schildert die Existenz der Seele vor der Einkörperung. Er vergleicht die Seele ausserhalb des Körpers mit einem Wagenlenker, der zwei Pferde führt, das eine Pferd ist gefügig, das andere störrisch. Der Lenker, also der Verstand, muss die Pferde seines Seelengefährts an der Grenze zum überhimmlischen Ort (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ... τὸ δὲ ὑπερουράνιον τόπον, *Phaedr.* 247c) gut leiten, sonst stürzt er ab, und zwar in einen Körper. Gelingt die Kontrolle, sieht die Seele in den überhimmlischen Ort hinüber und dort erschaut sie mit der Zeit das Seiende. Diese Schau hat eine ästhetische und emotionale Dimension: die Seele liebt es zu schauen, sie nährt sich von der Wahrheit und es geht ihr gut (ἴδοισα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾶ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῇ τρέφεται, *Phaedr.* 247d). Während die Götter das reine Sein problemlos schauen, gelingt das den Menschen kaum (μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα, *Phaedr.* 248a). Platon beschreibt das wahrhafte Sein apophatisch, das Seiende ist farblos, formlos, unberührbar (ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσίᾳ ὄντως οὖσα, *Phaedr.* 247c). Diejenigen Menschenseelen, die das Sein mit Mühe schauen, sind die Besten, für die übrigen gilt: Sie sehnen sich zwar alle nach oben und streben aufwärts, sie vermögen es aber nicht und stürzen ab (αἱ δὲ ἄλλαι γλυκόμεναι μὲν ἄπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ ὑποβρύχιαι συμπεριφέρονται, *Phaedr.* 248a). Absturz des Seelengespanns bedeutet nichts anderes als Einkörperung in einen Körper. Beherrscht der Verstand das Seelengespann nicht, stürzt er aus dem Bereich der Ideen und des Seins in den Bereich des Werdens und Meinens.

Welche Rolle spielt der Eros? Eros ist eine Form von Wahnsinn (μανία, *Phaedr.* 245b). Sokrates beschreibt die Wirkung schöner Jünglingskörper auf Seelen, die einst die Idee der Schönheit schauten (*Phaedr.* 251a). Es folgt eine Aufzählung von Symptomen heftiger Verliebtheit (*Phaedr.* 251b). Die Menschen nennen diesen Zustand Liebe (ἔρως, *Phaedr.* 252b), die Götter sprechen vom geflügelten Eros (ἔρως ποτηνός und πτέρως ᔾρως, *Phaedr.* 252b). Mit anderen Worten: verliebt sich ein Mann in einen schönen Jüngling mit allen physischen und psychischen Folgen, so

35 Z.B. *Opif.* 70–71 und Abschnitt 7, Schluss.

36 Heitsch, *Phaidros*, 90–121, zum Seelengespann 93–95; er betont, dass das Seelengespann zu verstehen sei als Einheit mit verschiedenen Kräften, die darin wirken, und nicht als ein Gebilde aus verschiedenen, von einander abtrennbaren Teilen, wie das Sprachbild vom Wagenlenker und den zwei Pferden nahezulegen scheint. Philon hingegen versteht die Seelenteile als abtrennbare Teile oder Kräfte.

weist dieses atemraubende, hinreissende Geschehen, wenn es recht verstanden wird, über sich hinaus, das heisst, über den Anblick des schönen Jünglings hinaus, in den Bereich der Ideen, genauer hin zur Idee der Schönheit. Liebe versteht Sokrates aber als emotional-physiologisches Geschehen, das auf Sinneswahrnehmung beruht. Dieser Eros ist göttlich (ἔρως θεῖος, *Phaedr.* 266a), mit anderen Worten, Liebe ist göttlich. Eros ist mit Homoerotik verknüpft, während heterosexuelle Liebe von Sokrates mit dem Paarungsverhalten von Tieren verglichen wird (*Phaedr.* 245b).

Zwischen Platon und Philon liegen fast vierhundert Jahre. In dieser Zeit ist Platons Denken weiterentwickelt und verändert worden. Davon zeugt neben Philons Auffassung der himmlischen Liebe auch Plutarch. Wir finden in seinen *Quaestiones Convivales* (QC) eine Form von himmlischer Liebe, die mehr Ähnlichkeit mit Philons Konzept der himmlischen Liebe als mit Platons einschlägigen Werken hat.³⁷ Einer der Dialogteilnehmer, Ammonios, Plutarchs Lehrer, gibt eine allegorische Deutung der Sirenen (*Od.* 12,36–54.165–200). Ammonios interpretiert die Sirenen als Wesen, die in den Seelen, die nach dem Tod umherirren, eine Liebe zum Himmlischen und Göttlichen und ein Vergessen des Sterblichen bewirken, sie ergreifen und sie bezirzen, während die Seelen aus Freude folgen und mit ihnen umherschweifen.³⁸ Die Mehrheit der Menschen hat aber gleichsam verstopfte Ohren, weil Leidenschaften sie unempfänglich machen.³⁹ Die begabte Seele nimmt richtig wahr, erinnert sich, und sehnt sich in rasender Liebe danach, sich vom Körper zu trennen.⁴⁰ Die Ähnlichkeiten mit Philon werde ich im Verlauf der Argumentation angeben. Plutarch wendet hier eine Odyssee-Allegorese an, die pythagoreisch und platonisch inspiriert ist.⁴¹ Es ist möglich, weil Homerallegoresen im Schulunterricht gelernt

³⁷ Winston, *Logos*, 36–37 verweist auf Plutarch QC 745de.

³⁸ Plutarch, QC 745de ἀλλὰ ταῖς ἐντεῦθεν (Ε) ἀπιούσαις ἔκεī ψυχαῖς, ὡς ἔουκε, καὶ πλανωμέναις μετὰ τὴν τελευτὴν ἔρωτα πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεῖα λίθην δὲ τῶν θνητῶν ἐμποιοῦσαν κατέχειν καὶ κατάδειν θελγομένας, αἱ δ' ὑπὸ χαρᾶς ἐπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν. ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρά τις οἷον ἥχω τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἔξικνουμένη διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμψινήσκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε.

³⁹ Plutarch, QC 745e <τὰ δ' ὅτα τῶν> μὲν πλείστων περιαλήπται καὶ καταπέπλασται σαρκίνοις ἐμφράγμασ καὶ πάθεσιν, οὐ κηρίνοις.

⁴⁰ Plutarch, QC 745e ἢ δὲ <δι> εύφιναν αἰσθάνεται καὶ μνημονεύει, καὶ τῶν ἐμμανεστάτων ἐρώτων οὐδὲν ἀποδεῖ τὸ πάθος αὐτῆς, γλυχομένης καὶ ποθούσης λῦσαί τε μὴ δυναμένης ἐστήν ἀπὸ τοῦ σώματος. Sehnsucht, sich vom Körper wie aus einem Gefängnis zu befreien, kennt Philon, *Her.* 68.

⁴¹ Felix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris: Belles Lettres, 1956), 380–386; Jean Pépin, „The Platonic and Christian Ulysses,“ in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. Dominic O'Meara (Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies Old Dominion University, 1982), 3–18; Thomas Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1983), 150–154; Literatur von Winston, *Logos*, Endnote 42.

wurden,⁴² dass Philon diese Allegorese ebenfalls kennt. Denn in den *Quaestiones in Genesin* (*QG*) beschreibt er die Wirkung des Sirenengesanges ganz ähnlich wie Plutarch.⁴³

The prophet is alluding to the music which is perfected in heaven and is produced by the harmony of the movement of the stars. For it is an indication of human skill that all harmonic melody is formed by the voices of animals and living organs through the mechanism of the intelligence. But the heavenly singing does not extend or reach as far as the Creator's earth, as do the rays of the sun, because of His providential care for the human race. For it rouses to madness those who hear it, and produces in the soul an indescribable and unrestrained pleasure. It causes them to despise food and drink and to die an untimely death through hunger in their desire for the song. For did not the singing of the Sirens, as Homer says (*Od.* 12,39–45), so violently summon listeners that they forgot their country, their home, their friends and necessary foods? And would not that most perfect and most harmonious and truly heavenly music, when it strikes the organ of hearing, compel them to go mad and to be frenzied? (*QG* 3,3)

Der Unterschied zu Plutarch ist offensichtlich: Plutarch schildert das Ergehen der Seele nach dem Tod. Die Klänge der Sphärenharmonie erregen eine Liebe zum Himmlischen und Göttlichen und führen so die Seelen auf den richtigen Weg. Philon beschreibt die Wirkung der Sphärenharmonie auf eingeköperte Seelen und die Wirkung ist letal: Die Schönheit dieser Klänge würde die Menschen wahnsinnig machen und sie die nötigen körperlichen Bedürfnisse vergessen lassen. Deshalb sorgt Gott dafür, dass der Mensch, solange seine Seele eingeköpft ist, die Sphärenharmonie nicht zu hören bekommt. Diese Nebenlinie der Argumentation verlasse ich wieder und kehre zum Thema „himmlische Liebe“ zurück.

3 Wer ist von „himmlischer Liebe“ ergriffen?

Wie fügt Philon Platons himmlischen Eros in die Tora-Exegese ein? Sowohl biblische Figuren als auch die jüdische Gruppe der Therapeuten und überhaupt alle Juden sind in Philons Deutung von himmlischer Liebe ergriffen. Ich gehe die Per-

⁴² Zum Schulunterricht beim *Grammatikos* oder *grammaticus* (Sprachlehrer): Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1988). Primärliteratur aus dem 1. Jh.: Heinz-Günther Nesselrath, Hg., *Cornutus. Die griechischen Götter*, SAPERE XIV (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009). Cornutus war *grammaticus*, sein Kompendium war für den Schulunterricht gedacht (Fabio Berdozzo, Einleitung, in Nesselrath, *Cornutus*, 13–16.)

⁴³ Auf die Ähnlichkeit macht Pépin, „Ulysses,“ 235 (Anm. 8) aufmerksam, er zitiert Pierre Boyancé, „Etudes Philoniennes,“ REG 76 (1963): 74–77 (76–77). Ohne Hinweis auf Sirenen beschreibt Philon die starke Wirkung der Sphärenharmonie *Somn.* 1,35–36.

sonen und Gruppen durch, beginne mit den biblischen Figuren entsprechend der Nennung in der Bibel, zuletzt komme ich zu den real existierenden Personen. Dieser Abschnitt ist deskriptiv und führt zu einer Sammlung von Gedanken und Vorstellungen, die zum Ideenkomplex „himmlische Liebe“ und verwandte „geistige“ Liebschaften gehören.

3.1 Die Cherubim

Τοῖς δὲ Χερούβιμ καὶ τῇ φλογίνῃ ῥομφαίᾳ τὴν ἀντικρὺ τοῦ παραδείσου πόλιν οἰκείως δίδωσιν, οὐχ ὡς ἐχθροῖς μέλλουσιν ἀντιστατεῖν καὶ διαιμάχεσθαι, ἀλλ' ὡς οἰκειοτάτοις καὶ φιλτάτοις, ἵνα ἐκ τῆς ὁμοῦ προσόψεως καὶ συνεχοῦς περιαθρήσεως πόθον αἱ δυνάμεις ἴσχωσιν ἀλλήλων, καταπνέοντος εἰς αὐτὰς τὸν πτηνὸν ἔρωτα καὶ οὐράνιον τοῦ φιλοδώρου θεοῦ. (*Cher.* 20)

Den Cherubim und dem flammenden Schwert gibt er passend die Stätte gegenüber dem Paradies, nicht wie Feinden, die im Begriff sind, entgegenzutreten und zu kämpfen, sondern wie Vertrauten und besten Freunden, damit die Kräfte aus dem gegenseitigen Anschauen und der beständigen Betrachtung Sehnsucht zu einander bekommen, während Gott, der gerne gibt, auf sie die geflügelte und himmlische Liebe herabhaucht.

Die Cherubim, die Gott als Wächter vor dem Paradies aufstellt (ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, Gen 3,24), empfangen geflügelte, himmlische Liebe (πτηνός οὐράνιος ἔρωτς). Unter den Cherubim versteht Philon Gottes Kräfte, hier deutet er diese Auslegung an, indem er zuerst von Cherubim und dann von Kräften spricht, später erläutert er diese Interpretation explizit.⁴⁴

3.2 Abraham

Μετ' ὀλίγων δὲ οὕτος ἦ καὶ μόνος ἄμα τῷ κελευσθῆναι μετανίστατο καὶ τῇ ψυχῇ πρὸ τοῦ σύματος τὴν ἀποικίαν ἐστέλλετο, τὸν ἐπὶ τοῖς θυντοῖς ἴμερον παρευημεροῦντος ἔρωτος οὐρανίου. (*Abr.* 66)

Mit wenigen oder auch allein wanderte er (Abraham) sogleich, wie es ihm befohlen wurde, aus und machte eine Wanderung mehr mit der Seele als mit dem Körper, weil himmlische Liebe die Sehnsucht nach Sterblichen überwältigte.

Abraham wird von himmlischer Liebe ergriffen und zwar anlässlich von Gottes Aufforderung, Heimaterde, Verwandtschaft und Vatershaus zu verlassen (Gen 12,1–3). Gen 12,1–3 bildet mehrmals den Haftpunkt in der Tora für Philons Deutung des Geschehens als Ekstasis (Abschnitt 8).

⁴⁴ Philon, *Cher.* 27–30; Philons Lehre von Gottes Kräften knapp und präzis: Zeller, *Charis*, 43–48.

3.3 Moses

Φίλος ἦν αὐτῷ καὶ γνώριμος σχεδὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας γενόμενος, Ἰησοῦς ὅνομα, οὗ τὴν φιλίαν προύξενησεν οὐδέν τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις εἰωθότων, ἀλλ' ἔρως ὁ οὐράνιος καὶ ἀκήρατος καὶ θεῖος ὄντως, ἐξ οὗ πᾶσαν ἀρετὴν φύεσθαι συμβέβηκεν (*Virt.* 55)

Einen Freund hatte er, der schon seit frühester Jugend sein Schüler war, namens Jesus-Josua. Dessen Freundschaft hatte ihm nichts von dem, was bei anderen üblich ist, verschafft, sondern die himmlische, reine und wirklich göttliche Liebe, aus der jede Tugend erwächst.

Moses ist von himmlischer Liebe ergriffen, und das in mehrfacher Hinsicht: Die Freundschaft, die Moses und Josua verband, entsprang himmlischer, reiner, wirklich göttlicher Liebe, aus der Tugenden erwachsen (*Virt.* 55). Hier ist die himmlische Liebe der Grund für die Freundschaft, die zwischen zwei Männern besteht, freilich steht Moses selber etwas über den Menschen, wie folgende Stelle zeigt:

Τοιγαροῦν μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεος τε καὶ θεοφιλῆς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου καὶ διαφερόντως τιμῆσας τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς καὶ ἀντιτιμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ· τιμὴ δ' ἀρμόττουσα σοφῷ θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν· ιερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετήδευκε θεοῦ. (*Mos.* 2,67)

So wurde er (Moses) denn mit nur wenigen anderen einer, der Gott liebt und von Gott geliebt wird, er war erfüllt von himmlischer Liebe, ehrte besonders den Leiter des Alls und wurde selbst wiederum von Gott geehrt. Die dem Weisen angemessene Ehre aber ist der Dienst des wahrhaft Seienden und Gottesdienst ist das Priesteramt.

Philon schildert in *Mos.* 2,67 ein reziprokes Verhältnis auf zwei Ebenen: Gott liebt Moses, Moses liebt Gott (φιλόθεος τε καὶ θεοφιλῆς); Gott ehrt Moses, Moses ehrt Gott (τιμῆσας τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς καὶ ἀντιτιμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ). Die Ehrung besteht in Gottesdienst (τιμὴ δ' ἀρμόττουσα σοφῷ θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν· ιερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετήδευκε θεοῦ).

3.4 Der Hohepriester

Τὴν δὲ μέσην τάξιν εἶληχεν, ἔως ἂν ἐξέλθῃ πάλιν εἰς τὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς σαρκὸς οἰκεῖα, καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· ὅταν μὲν ἐξ ἔρωτος θείου κατασχεθεὶς ὁ νοῦς, συντείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῶν ἀδύτων, ὄρμῃ καὶ σπουδῇ πάσῃ χρώμενος προέρχηται, θεοφορούμενος ἐπιλέλησται μὲν τῶν ἄλλων, ἐπιλέλησται δὲ καὶ ἑαυτοῦ, μόνου δὲ μέμνηται καὶ ἔξηρτηται τοῦ δορυφορούμενου καὶ θεραπευομένου, ὃ τὰς ιερὰς καὶ ἀναφεῖς καθαγιάζων ἀρετὰς ἐκθυμιᾷ. 233 ἐπειδάν δὲ στῇ τὸ ἐνθουσιῶδες καὶ ὁ πολὺς ἴμερος χαλάσῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θείων ἀνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐντυχών, ἄπερ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐφήδρευεν, ἵνα αὐτὸ μόνον ἐκκύψαντα ἔνδοθεν ἐξαρπάσῃ. (*Somn.* 2,232–233)

Sooth der Geist von göttlicher Liebe erfasst wird, dehnt er sich selbst bis zum Allerheiligsten (Unbetretbaren) aus und kommt unter Einsatz seines ganzen Dranges und Strebens voran, von Gott hingerissen vergisst er alles Übrige, vergisst auch sich selbst, erinnert sich nur und hält sich an den von Trabanten Bewachten und von Dienern Betreuten, dem er die heiligen und unberührten Tugenden als Rauchopfer darbringt.²³³ Wenn aber die Gottesbegeisterung zum Stillstand kommt und die starke Sehnsucht nachlässt, wendet er sich vom Göttlichen ab und wird wieder Mensch, da er auf das Menschliche getroffen ist, das ihm im Vorhof auflauerte, um ihn, wenn er sich innen nur erblicken lässt, wegzuraffen.

Der Hohepriester betritt einmal im Jahr das Heiligtum, an Jom Kippur.⁴⁵ Beim Betreten des Heiligtums ist er von himmlischer Liebe ergriffen (*Somn.* 2,232), vergisst sich, erinnert sich aber.⁴⁶ Philon erklärt das Betreten des Allerheiligsten an Jom Kippur:⁴⁷ „Wenn er in das Allerheiligste hineingeht, wird er kein Mensch sein, bis er wieder herauskommt.“ Daraus folgert Philon (*Somn.* 2,231), dass der Hohepriester auch kein Gott ist, sondern eine Mittelstellung zwischen Mensch und Gott einnimmt. „Der von Trabanten Bewachte und von Dienern Betreute“ ist Gott.⁴⁸

3.5 Die Therapeutinnen und Therapeuten

Neben herausragenden Einzelnen stehen Gruppen unter dem Einfluss des οὐράνιος ἔρωτος. Die jüdische Gruppe der Therapeutinnen und Therapeuten ist von himmlischer Liebe ergriffen (*Contempl.* 11–12).

Τὸ δὲ θεραπευτικὸν γένος βλέπειν ἀεὶ προδιδασκόμενος τῆς τοῦ ὄντος θέας ἐφιέσθω καὶ τὸν αἰσθητὸν ἥλιον ὑπερβαίνετω καὶ μηδέποτε τὴν τάξιν ταύτην λειπέτω πρὸς τελείαν ἅγουσαν εὐδαιμονίαν. 12 οἱ δὲ ἐπὶ θεραπείαν ιόντες οὕτε ἐξ ἔθους οὕτε ἐκ παραινέσεως ἢ παρακλήσεώς τινων, ἀλλ’ ὑπ’ ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. (*Contempl.* 11–12)

⁴⁵ Lev 16,2 und Philon, *Spec.* 2,193–203.

⁴⁶ Erinnern auch Plutarch, *QC* 745e (Text in Anm. 40), *Amatorius* 764d; 765bcd; im Hintergrund Platon, *Phaedr.* 249d–250b.

⁴⁷ Philon, *Somn.* 2,231–232 zu Lev 16,17.

⁴⁸ Folker Siegert, *Philon von Alexandreia: Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer“ (De Deo)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 71–73 zum persischen Hofzeremoniell, das diesem Bild zu Grunde liegt und das sich auch in der Schrift *De mundo* 398a10–398b6 findet, die Aristoteles zugeschrieben wird. Zur Schrift: Johan C. Thom, Hg., *Cosmic Order and Divine Power: Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*. SAPERE 23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014). Datierung: 3–8, Thom votiert für die Zeitenwende (8). Parallelen und Unterschiede zwischen Philon und *De mundo* behandelt Anna Tzvetkova-Glaser, „The Concepts of οὐσία and δύναμις in *De mundo* and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Texts,“ in Thom, Hg., *Cosmic Order*, 137–140.

Die Gemeinschaft der Therapeuten aber hat sich belehren lassen, immer (sc. mit den geistigen Augen) zu sehen; strebe sie nach der Schau des Seienden! Überschreite sie die sinnlich wahrnehmbare Sonne und verlasse sie niemals diesen Posten, der zum vollendeten Glück führt! 12 Diejenigen, die sich diesem Dienst widmen weder aus Gewohnheit noch auf Grund einer Ermahnung oder Aufforderung, sondern weil sie von himmlischer Liebe ergriffen sind, sind von Geist erfüllt wie die Bakchanten oder Korybanten, bis sie vielleicht das Ziel ihrer Sehnsucht erblicken.

3.6 Das jüdische Volk

Nicht nur eine bestimmte Gruppe von Juden, sondern das jüdische Volk insgesamt wird von himmlischer Liebe geleitet. Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπώκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη καὶ ποδηγετούμενον ὑπ’ ἔρωτος οὐρανίου (*Praem.* 84). „Dieses Volk siedelt nicht weit von Gott entfernt. Mit dem geistigen Auge schaut es die Schönheiten des Äthers und folgt der Spur der himmlischen Liebe.“

Das Motto zur Einleitung beschreibt das jüdische Volk, das sich geistiger Schau hingibt und sich von himmlischer Liebe leiten lässt.⁴⁹ An beiden Stellen steht die himmlische Liebe in engem Zusammenhang mit Dtn 30, wie ich Abschnitt 6 zeige. Geleitet von himmlischer Liebe ist das jüdische Volk nicht weit entfernt von Gott und schaut in Gedanken immer die Schönheit des Äthers (*Praem.* 84). Die schönste Definition des unsterblichen Lebens ist es, von unfleischlicher, unkörperlicher Liebe und Freundschaft zu Gott besessen zu sein (*Fug.* 58, Text Abschnitt 6). Die Aussage, die hier allgemeingültig scheint, ist bezogen auf das jüdische Volk, denn zuvor (*Fug.* 56–57) bezog sich Philon auf Dtn 4,4; 30,15.20, um diese Definition des unsterblichen Lebens zu geben. Unsterblich ist also, wer sich an die Gesetze, an die Tora hält und Gott liebt. Unter den Menschen, die die Schau lieben (*Fug.* 195), sind wohl ebenfalls Juden zu verstehen und nicht Menschen allgemein. Denn wie *Praem.* 79–84 und *Fug.* 56–58 zeigen, ist das Einhalten der jüdischen Gesetze die notwendige Voraussetzung, dass eine Seele von himmlischer Liebe ergriffen werden kann.

⁴⁹ Philon, *Praem.* 79–84; *Fug.* 56–58; *De Fuga* gehört zum allegorischen Kommentar; *De praemiis* zur *expositio legis*. Zur Einteilung der Werke Philons Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 29–81. *De praemiis* ist überdies nicht nur der Abschluss des grossen Werks über die Gesetzgebung (enthaltend *Dec.*, *Spec.*, *Virt.*, *Praem.*), sondern das letzte Werk der *expositio* (*Praem.* 1) und Leopold Cohn et al., *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2 (Berlin: De Gruyter, 1962), 281.

Schau liebend sind in Philons Sicht nicht alle Menschen, sondern im Besonderen Juden, das Volk Israel. Israel übersetzt Philon mit „Gott sehend“.⁵⁰

4 Geistige Liebe

Philon ist kein Anhänger einfacher Sprache, er liebt Variationen und Synonyme. Deshalb spricht er nicht nur von himmlischer Liebe, sondern auch von olympischer Liebe (ἔρως ὀλύμπιος, *Deus* 138), Liebe zum Besten (ἔρως τοῦ ἀρίστου, *Fug.* 195), Liebe zur Weisheit (ἔρως σοφίας, *Opif.* 70), göttlicher Liebe (θεῖος ᔾρως, *Ebr.* 136; *Plant.* 39), unstillbarer Liebe (ἀπληστος ᔾρως, *Gig.* 31) oder „heavenly desire“ (*QG* 4,130). Wenn man nach einem übergeordneten Begriff sucht, der diese Formen von Eros abdeckt, könnte man von „geistiger Liebe“ sprechen. Mit dem Wort „Geist“ lässt sich sowohl νοῦς als auch πνεῦμα übersetzen. Versteht man „geistige Liebe“ im Sinn von „noetischer Liebe“, geht es um den Wirkungsort der himmlischen Liebe: sie wirkt im νοῦς, im rationalen Seelenteil des Menschen. Versteht man „geistige Liebe“ hingegen im Sinn von „spiritueller Liebe“, geht es um das spirituelle Geschehen, das himmlische Liebe ist (Abschnitt 9).

4.1 Olympische Liebe

Δέγει δὲ πρὸς τὸν προφήτην πᾶσα διάνοια χήρα καὶ ἐρήμη κακῶν μέλλουσα γίνεσθαι· „ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, εἰσῆλθες πρὸς μὲ ἀναμνῆσαι τὸ ἀδίκημά μου καὶ τὸ ἀμάρτημά μου“ (1 Kön 17,18); εἰσελθών γάρ εἰς τὴν ψυχὴν ὁ ἐνθους οὗτος καὶ κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου καὶ διηρεθισμένος τοῖς τῆς θεοφορήτου μανίας ἀκατασχέτοις οἰστροις μνήμην ἀδικημάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἀρχαίων ἐργάζεται, οὐχ ἵνα πάλιν αὐτοῖς χρήσηται, ἀλλ’ ἵνα μέγα στενάξασα καὶ μέγα κλαύσασα τὴν παλαιὰν τροπὴν τὰ μὲν ἐκείνης ἔγγονα μισήσασα ἀποστραφῇ οἵς δ’ ὑφηγεῖται ὁ ἐρμηνεὺς τοῦ θεοῦ λόγος καὶ προφήτης ἔπηται. (*Deus* 138)

Zum Propheten spricht jede Gesinnung, die verwitwet und verlassen von Lastern zu werden im Begriff ist: „Mann Gottes, du kamst zu mir, zu erinnern an mein Unrecht und an meinen Fehler“ (1 Kön 17,18). Kommt nämlich dieser Gottbegeisterte in die Seele, bewirkt er unter dem Eindruck olympischer Liebe und unter dem ständigen Reiz der unkontrollierbaren Attacken gottgesandten Wahnsinns eine Erinnerung alter Unrechtstaten und Fehler, nicht damit sie diese wieder wünschte, sondern damit sie unter lautem Stöhnen und lautem Jammern

⁵⁰ Z.B. Philon, *Leg.* 2,34; *Congr.* 51; *Conf.* 148; *Ebr.* 82; *Gai.* 4; *Fug.* 208; *Migr.* 201; *Mut.* 81; *Post.* 63; *Sacr.* 120; dazu C.T. R. Hayward, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings: From Victorious Athlete to Heavenly Champion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 156–193.

über die frühere Wendung <sc. zum Schlechten> deren Ausgeburten hasse und sich von ihnen abwende, dem aber folge, was der Dolmetsch Gottes Wort und Prophet zeigt.

Es geht um den Propheten Elias und um die Witwe in Sarepta, die in Philons Deutung eine Gesinnung ist und keine Frau. Der Prophet Elias ist von olympischer Liebe ergriffen (ἔρωτος ὄλυμπίου). „Olympische“ Liebe ist ein Synonym für himmlische, göttliche Liebe.⁵¹ Auf die Themen Sünde und Reue kann ich nicht eingehen, die Motive Wahnsinn und Gottbessessenheit werde ich Abschnitt 9 behandeln.

4.2 Geflügelte, himmlische Liebe

Τούτῳ γάρ ἐπιτέτραπται δι' ἔτονς ἄπαξ εἰσιόντι ἐπισκοπεῖν τὰ ἀθέατα ἄλλοις, ἐπειδὴ καὶ ἔξ ἀπάντων μόνῳ ὁ τῶν ἀσωμάτων καὶ ἀφθάρτων ἀγαθῶν πτηνὸς καὶ οὐράνιος ἔρως ἐνδιαιτᾶται. 137 ὅταν οὖν ὑπὸ τῆς ιδέας πληχθεὶς ἐπηται τῇ τάς κατὰ μέρος ἀρετάς τυπούσῃ σφραγίδι κατανοῶν καὶ καταπληγτόμενος αὐτῆς τὸ θεοειδέστατον κάλλος ἡ τινὶ προσέρχηται δεξαμένη τὸν ἐκείνης χαρακτήρα, λίθη μὲν ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας, μνήμη δὲ παιδείας καὶ ἐπιστήμης εὐθὺς ἐγγίνεται. (*Ebr.* 136)

Diesem (dem Hohepriester) ist es nämlich erlaubt, einmal des Jahres das Zelt zu betreten (Lev 16,2) und anzuschauen, was den Blicken anderer entzogen ist, weil in ihm allein von allen die beflügelte und himmlische Liebe nach den unkörperlichen und unvergänglichen Dingen lebt. 137 Wenn er nun von der Idee erschüttert, dem Urbildsiegel, das die Einzeltugenden prägt, folgt und dabei seine göttähnliche Schönheit denkend erfassst und ergriffen bewundert, oder wenn er einer sich nähert, die das Gepräge von jenem empfangen hat, dann stellt sich Vergessen des Unwissens und der Unbildung, dafür aber Erinnerung an Bildung und Wissen sofort bei ihm ein.

Den Hohepriester, der an Jom Kippur das Allerheiligste betritt und von himmlischer Liebe ergriffen ist (*Somn.* 2,232), deutet Philon *Fug.* 136 so: Der Hohepriester, d. h. eine Seele, die ohne Mängel, ganz vollkommen, ohne Leidenschaften, und ausgeglichen ist (*Ebr.* 135), ist voll göttlicher, geflügelter Liebe.⁵²

⁵¹ Wie folgende Stellen zeigen, kann Philon ὄλυμπιος und οὐράνιος als Synonyme verwenden: *Fug.* 199 οὐρανίων καὶ ὄλυμπίων; *Deus* 151 ὄλυμπίου καὶ οὐρανίου ψυχῆς; *Somn.* 1,84 τὰς ὄλυμπίους καὶ οὐρανίους ἐπιστήμας; *Somn.* 1,151 ὄλυμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον.

⁵² Philon, *Ebr.* 136 vgl. *Ebr.* 134. Die Wendung πτηνὸς καὶ οὐράνιος ἔρως ist von Platon, *Phaedr.* 252b angeregt. Heitsch, *Phaidros*, 98–100 zu geflügelten Göttern oder Göttinnen, das Bild ist verbreitet, auch auf Vasen.

4.3 Liebe zum Besten

„Καταβᾶσα δὲ ἐπὶ τὴν πηγὴν ἔπλησε τὴν ύδριαν, καὶ ἀνέβη“ (Gen 24,16). Ἡδὲ ἐστὶν ἡ θεία σοφία, ἔξ οὗ τε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται. (Fug. 195)

„Sie (Rebecca) stieg hinab zur Quelle, füllte den Wasserkrug, und stieg empor“ (Gen 24,16). Diese Quelle ist die göttliche Weisheit, aus der die Einzelwissenschaften getränkt werden und alle Seelen, die Schau lieben und von der Liebe zum Besten ergriffen sind.

Rebecca symbolisiert hier die göttliche Weisheit. Die alltägliche Tätigkeit des Wasserschöpfens aus einem Brunnen allegorisiert Philon folgendermassen: Die göttliche Weisheit θεία σοφία wirkt auf Seelen, die die Schau lieben und von Liebe zum Besten ergriffen sind (Fug. 195). Das heisst, es gibt gewisse innerseelische Voraussetzungen, damit göttliche Liebe überhaupt auf die Seele wirken kann. Die Seele muss „Schau liebend“ sein (und nicht etwa „Lust liebend“ oder „Körper liebend“), mit anderen Worten, sie muss eine intrinsische Motivation haben, sich mit Erkenntnis und Schau zu beschäftigen. Andernorts betont Philon die Freude und das Vergnügen, das dieses Trinken der Weisheit der Seele bereitet: Gott öffnet seine Weisheit wie eine Quelle und tränkt grosszügig die Seele des Menschen, die darüber voll Freude, Vergnügen und Fröhlichkeit ist.⁵³ In anderem Zusammenhang kann Philon von Sehnen sprechen: die Seele sehnt sich nach Schau des Unfassbaren.⁵⁴ Solche sehnüchtige Seelen sind ergriffen von der „Liebe zum Besten“ (ähnlich Post. 15). Diese Seelen tränkt die göttliche Weisheit (Fug. 195). Das bedeutet nichts Anderes als dass die Fähigkeit zu Betätigung in Wissenschaften und die Fähigkeit zur Schau von Gottes Weisheit stammt, mittelbar also von Gott, und nicht vom Menschen ausgeht.

4.4 Liebe zur Weisheit

Καὶ πάλιν πτηνὸς ἄρθεις καὶ τὸν ἄέρα καὶ τὰ τούτου παθήματα κατασκεψάμενος ἀνωτέρῳ φέρεται πρὸς αἰθέρα καὶ τὰς οὐρανοῦ περιόδους, πλανήτων τε καὶ ἀπλανῶν χορείας συμπεριποληθεῖς κατὰ τοὺς μουσικῆς τελείας νόμους, ἐπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι,

⁵³ Philon, *QG* 4,101.116; Plutarch, *QC* 745e (Text Anm. 38) Freude erfüllt auch die Seelen, die von himmlischer und göttlicher Liebe erfüllt sind.

⁵⁴ Philon, *Det.* 89 γλιχόμενος; *Opif.* 71 ἴμερου καὶ πόθου βελτίονος; Plutarch, *QC* 745e (Text Anm. 40) γλιχομένης καὶ ποθούσης. Noack, *Gottesbewusstsein*, 177 mit Anm. 535 versteht Eros und Sehnsucht als Synonyme, gestützt auf *Cher.* 20 und *Post.* 13–15. M. E. sind es nicht Synonyme, sondern Sehnsucht kennzeichnet die Seele, welche die Schau liebt, während himmlische oder göttliche Liebe von Gott her hilft, ich vertrete eine synergistische Lesart, ebenso Zeller, *Charis*, 75–79.

πᾶσαν τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, ἐνταῦθα ἐφίεται τῆς νοητῆς 71 καὶ ὡν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν ἐν ἔκεινῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ιδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη, μέθη νηφαλίω κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυφαντιῶντες ἐνθουσια, ἐτέρου γεμισθεὶς ιμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ' οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἀψίδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ιέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλυχομένου δ' ιδεῖν, ἀθρόου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγὰς χειμάρρου τρόπον ἔκγεονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὰ τῆς διανοίας ὅμμα σκοτοδινιᾶν. (*Opif.* 70–71)

Und aufs Neue erhebt er (der Geist νοῦς) sich wie auf Flügeln und schaut auf den Luftraum herab und seine Widerfahrnisse; höher lässt er sich tragen Richtung Äther und den Himmelsumlaufbahnen, mit den Reigentänzen der Planeten und Fixsterne dreht er sich im Kreis nach den Gesetzen der vollkommenen Musik, er folgt der Weisheitsliebe, die ihm den Weg weist, läuft den Kopf über die gesamte sinnlich wahrnehmbare Substanz hinaus und strebt hier nach der geistigen: 71 Von dem, was er hier an sinnlich wahrnehmbaren Dingen gesehen hat, betrachtet er dort die Vorbilder und Ideen, die ihn in ihrer Schönheit überwältigen, und er wird von einer nüchternen Trunkenheit ergriffen so wie die Korybanten und gerät in Verzückung, weil er erfüllt ist von einem Verlangen und einer Sehnsucht nach Besserem, die ihn Richtung höchsten Gipfel des Geistigen begleiten, und er glaubt, auf den Grosskönig persönlich zuzugehen. Trotz der Sehnsucht, *<ihn>* zu sehen, ergießen sich über ihn ungetrübte und unvermischte Strahlen gleissenden Lichts wie ein Sturzbach, so dass durch das Funkengestöber das Auge des Denkens von schwarzem Schwindel ergriffen wird.

In *Opif.* 70–71 spricht Philon vom Geist (νοῦς) des Menschen, der sich hochschwingt und gleichsam im Äther mit den Planeten Reigen tanzt,⁵⁵ und dabei der Sphärenharmonie lauscht (*QG* 3,3), und der der Liebe zur Weisheit oder Liebe zu Sophia (ἔρως σοφίας) folgt und dabei die Grenzen der sinnlich wahrnehmbaren Welt überschreitet (*QG* 4,46). Zu beachten ist, dass der Geist zwar glaubt, bis zum Grosskönig (d. h. den Seienden) vorzudringen, es aber nicht schafft: zuvor ergießen sich Strahlen gleissenden Lichts über ihn, so dass es dem Geist zugleich schwarz vor Augen wird und ihn Schwindel ergreift. Das seltene Verb σκοτοδινιᾶν deckt beide Aspekte ab.

55 Vgl. Philon, *Gig.* 31; *QG* 4,46; im Hintergrund steht Platon, *Phaedr.* 246bc (ἔπτερωμένη τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). Heitsch, *Phaidros*, 97–98 merkt an, dass die menschliche Erfahrung, die zeitliche und räumliche Beschränkung zu überwinden und den Überlegungen neue Wege zu eröffnen, bereits vor Platon als Offenbarung gedeutet und als Reise durch Raum und Zeit bis an den Rand der Welt beschrieben wurde. Er verweist auf *Ilias* 15,80; Parmenides VS 28 B 1; Empedokles VS 31 B 3,3–5; Pindar *Ol.* 6,22–26. Francesca Alesse, *Philo and Post-Aristotelian Philosophy*, 3 verweist auf Boyancé, „Études Philoniennes,“ 99–105, der gestützt auf *Mut.* 179 (Flug des Geistes), *Opif.* 71 (Enthusiasmus des Geistes, der die Ideen schaut), *Her.* 301 (Gott als Wagenlenker und Steuermann des Kosmos), *Abr.* 272 (der menschliche Geist als Steuermann) als Hintergrund eine Phaidros-Exegese vermutete, die in der Akademie nach Platon entwickelt und mutmasslich von Antiochos aus Askalon vertreten wurde.

4.5 Unstillbare Liebe

Ψυχαὶ μὲν γάρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὡν ἄπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. (*Gig.* 31)

Seelen ohne Leib und ohne Körper verbringen den Tag im Theater des Alls mit Schauen und Lauschen auf Göttliches, wonach sie unstillbare Liebe überkam, und niemand hindert sie.

Liebe spielt nicht nur in eingekörperten Seelen eine Rolle, sondern wirkt auch auf körperlose fleischlose Seelen, die im Theater des Alls verweilen.⁵⁶ Philon beschreibt, wie die fleischlosen, körperlosen Seelen voll unstillbarer Liebe göttliches Schauspiel geniessen, ein ungehindertes genussvolles Schauen und Hören. Das Weltall ist das Theater, die Planeten und Fixsterne sind die Schauspieler (das ist zu ergänzen), und die körperlosen Seelen, unbeschwert und ganz leicht, sind die Zuschauerinnen (Gig. 31).

Geistige Liebe, soviel dürfte klar geworden sein, ist keine Hypostasierung.⁵⁷ Gegen ein solches Verständnis spricht, dass Philon nirgends eine biblische Person als Typus der himmlischen Liebe deutet. Was ist geistige Liebe dann? Eine Tugend? Gegen diese Deutung spricht, dass Philon Tugenden eher mit Bäumen vergleicht, die Gott pflanzt.⁵⁸ Eine Kraft? Gegen diese Deutung spricht *Cher.* 20: hier haucht Gott himmlische Liebe auf die Cherubim, die seine Kräfte symbolisieren; himmlische Liebe ist also von Gottes Kräften verschieden. Eine Gnadengabe, eine χάρις, die der gebefreudige Gott den Menschen gewährt? Philon vergleicht Gottes Gnadengaben oft mit einer Flüssigkeit. Gott lässt seine Gnaden regnen oder strömen.⁵⁹ Er haucht seine Gnaden nicht, während er *Cher.* 20 himmlische Liebe haucht. Himmlische Liebe ist, wie zu zeigen ist, ein Aspekt von Gottes πνεῦμα (Abschnitt 9).

⁵⁶ Philon, *Gig.* 31; Plutarch, *Amatorius* 766b kennt das Weltall als Aufenthaltsort der Seelen vor, nach und zwischen Einkörperungen. QC 745de (Text Anm. 38) ist es himmlische Liebe, die die Seelen dorthin führt.

⁵⁷ Gegen Noack, *Gottesbewusstsein*, 180; er interpretiert *Her.* 70 und übersieht den metaphorischen Sprachgebrauch, den er 176–179 in der Exegese von *Her.* 69 richtig erkannt hat.

⁵⁸ Z.B. Philon, *Leg.* 1,56; *Plant.* 37–38; dazu Albert Geljong und David Runia, *Philo of Alexandria: On Planting. Introduction, Translation, Commentary.* PACS 5 (Leiden: Brill, 2019), 140–153. Auf S. 151 gibt Geljong knappe Angaben zum Weiterleben der Wendung οὐράνιος ἔρως bei den Kirchenvätern.

⁵⁹ Z.B. Philon, *Conf.* 182; *Migr.* 30; *Plant.* 91; *QG* 4,231; *Spec.* 1,285; *Virt.* 79. Der Unterschied ist vielleicht künstlich, auf Grund der Nomenklatur: Zeller, *Charis*, 43,47–48 ordnet Gottes χάρις der wohltuenden Kraft Gottes zu, die zur Schöpfungskraft Gottes gehört, er stützt sich auf *Deus* 108 (die Güte des Seienden, welche die älteste der Kräfte Gottes und eine Gnadenquelle ist); *Migr.* 182–183 (hier sind die χάριτες Töchter von Gottes Güte, der Kraft, mit der er alles erschaffen hat) ähnlich *QE* 2,61.

5 Die glaubenspraktische und kultische Dimension der geistigen Liebe

Ψυχῆς τῆς ἄρτια βλεπούσης, ἀρεταῖς ἐγχορευούσης καὶ ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους χαρᾶς ἀνασκριτώσης, ἀπόλαυσμα ἔν τάντι μωρίων τῶν παρὰ ἀνθρώποις ἡδίστων προτεθειμένης τὴν τοῦ μόνου θεραπείαν σοφοῦ (*Plant.* 38)

Die Seele, die klar blickt, reiht sich ein in den Tanz der Tugenden und springt auf vor lauter Freude, sie hat sich einen einzigen Genuss gewählt statt der unzähligen, die bei Menschen als Vergnügen gelten, den Dienst des einzigen Weisen.

Sirach lässt Sophia, die geliebte und begehrte (Sir 24,11,19), Gottesdienst im Stiftszelt tun (Sir 24,10). Philon verknüpft himmlische Liebe ebenfalls mit Gottesdienst, freilich unterscheidet sich seine Darstellung in Vokabular und Thematik so stark von Sirach, dass ich nur von einer entfernten Verwandtschaft der Motive sprechen kann. In den Passagen aus Platons *Phaidros* und *Symposion*, die ich hier behandelt habe findet sich nur einmal eine ironische Bemerkung des Sokrates, dass die Verliebten ihren Lieblingen wie Götterstandbildern Opfer darbringen möchten (Θύοι ἀν ως ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς, *Phaedr.* 251a). Eine Verbindung von himmlischer Liebe und kultischer Verehrung ergibt sich daraus nicht.

Hymnisch ist der Ton in *De plantatione* 36–39, wo Philon die Gewächse im Paradiesgarten als Tugenden deutet. Der Weg der vernünftigen Seele zur Tugend hat Leben und Unsterblichkeit zum Ziel, der Weg zur Schlechtigkeit Flucht davor und Tod.⁶⁰ Das Paradies liegt in Eden (*Plant.* 38), Eden bedeutet „Schwelgen“ τρυφή.⁶¹ Das Paradies, wenn man das Schwelgen richtig verstehen will, symbolisiert die Seele, die Gottesdienst gewählt hat (Gott nennt Philon hier den einzigen Weisen), sich in den Reigen der Tugenden einreihet und Freudensprünge aufführt (*Plant.* 38). Gottesverehrung ist kein freudloses Geschäft, sondern wahrhaftes Schwelgen, sich Freuen und Tanzen.⁶² Für diese Sicht stützt sich Philon auf einen Psalmvers Ps 36,4 LXX = Ps 37,4 MT „Freue dich im Herrn“ (κατατρύφησον τοῦ κυρίου, *Plant.* 39). Das Verb κατατρυφάω bringt Philon mit τρυφή in Verbindung, Schwelgen. Philon fährt fort und erklärt die Bedeutung des Psalmverses (*Plant.* 39) „aufgeregt durch sein eigenes Wort zu himmlischem, göttlichen Liebessehnen, das ewige Prassen und Schwelgen in angeblichen, scheinbaren Menschengütern verschmähend, aber mit seinem ganzen Geist durch den Stachel der Gottbesessenheit hingerissen und seine

⁶⁰ Philon, *Plant.* 37, eine Anspielung auf Dtn 30,15–20.

⁶¹ Philon, *Leg.* 1,45, vgl. Gen 3,23,24 τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς.

⁶² Gottesdienst macht Freude: Philon, *QE* 2,105; *Her.* 7; *Post.* 185; *Spec.* 2,38. Vollkommene Freude Gottes: *QG* 4,188.

Freude findend in Gott allein.⁶³ Gottesdienst interpretiert Philon hier bildhaft, Gott dienen heisst, den Reigen der Tugenden zu tanzen.⁶⁴ Anders gesagt: wer entsprechend der Tugenden lebt, dient zugleich Gott und lebt gut und schön. Tugend und Gottesdienst haben eine emotionale und ästhetische Dimension, beides tut man gerne und beides ist schön.

Wir haben auch andernorts himmlische oder geistige Liebe in engem Zusammenhang mit Gottesdienst gesehen (*Prob.* 43; *Dtn* 2,67). In *QG* 4,130 schreibt Philon, dass die Seele, die voller himmlischer Begierde ist und gleichsam auf Flügeln hochgetragen wird Richtung Vater und Schöpfer des Alls, ihn anbetet.⁶⁵ Zu fragen ist, ob diese buchstäblich abgehoben wirkenden Beschreibungen etwas mit der gelebten jüdischen Liturgie zu tun hat. Man kann diese Frage m. E. auf zwei gegensätzliche Weisen beantworten: Philon transformiert die tatsächliche Liturgie in ein geistiges Geschehen, er verinnerlicht den Gottesdienst. Oder: der Gottesdienst mit seiner Liturgie ist ein möglicher Ort, wo der Mensch von himmlischer oder geistiger Liebe ergriffen werden kann. Meiner Meinung nach entspricht die zweite Antwort eher Philons Ansicht. Denn Philon hält unmissverständlich an den Gesetzen fest, diese sind einzuhalten, ihr Wortsinn ist gültig. Der allegorische oder tiefere Sinn ersetzt den Wortsinn nicht, er ergänzt ihn (*Migr.* 88–94). Gottesdienst möchte ich deshalb als Hinweis auf den tatsächlich gefeierten Gottesdienst in der Synagoge oder auf Gebete zu Hause beziehen und nicht nur auf ein spiritualisiertes, verinnerlichtes Geschehen.⁶⁶ Die beiden Ebenen, Gottesdienst verstanden als Liturgie in der Synagoge oder in Form von Gebet zu Hause oder als innerliches Geschehen lassen

⁶³ Philon, *Plant.* 39 τοῦτον τοῦ γανώματος ἀκράτου τις σπάσας, ὁ τοῦ Μωυσέως δὴ θιασώτης, δὶς οὐχὶ τῶν ἡμελημένων ἦν, ἐν ὑμνῷδίαις ἀνεφθέγξατο πρὸς τὸν ἴδιον νοῦν φάσκων „κατατρύφησον τοῦ κυρίου,“ παρακεκινημένος πρὸς τὸν οὐράνιον καὶ θεῖον ἔρωτα τῇ φωνῇ, τὰς μὲν ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ φανομένοις ἀνθρωπίνοις ἀγαθοῖς χλιδάς καὶ θρύψεις ἀλήκτους δυσχεράνας, ὅλον δὲ τὸν νοῦν ὑπὸ Θείας κατοχῆς συναρπασθεὶς ὅστρῳ καὶ ἐνευφραινόμενος μόνω θεῷ (Übersetzung I. Heinemann).

⁶⁴ Therapeuten und Therapeutinnen singen nicht nur Gotteslob, sondern tanzen Reigentänze: *Contempl.* 83–89 und Noack, *Gottesbewusstsein*, 61.

⁶⁵ Philon, *QG* 4,130 For being given wings and out of heavenly desire being borne aloft, they move in flight about the Father and Creator of all things, and Him, who truly with His being fills all things with his powers for salvation of all, they call „holy, blessed Creator, allmighty, God of truth.“ Dazu Noack, *Gottesbewusstsein*, 153.

⁶⁶ Weitere Stellen zum Gottesdienst: Philon kritisiert eine nur äusserliche Form des Gottesdienstes (*Cher.* 94–96); Gottesdienst ist die besondere Gabe des Menschen (*Somm.* 1,35); innerhalb des Menschengeschlechts sind die Juden ein besonders für den Gottesdienst befähigtes Volk (*Mos.* 2,190); *Dec.* 64 (Gottesdienst als Aufgabe des „Wir“); *Spec.* 2,38 οὐ τὴν θεραπείαν ἀρχὴν καὶ τέλος εὐδαιμονίας εἶναι νομιστέον (ähnlich *Post.* 185). Gottesdienst als Aufgabe der Leviten (*Cong.* 98); Beständiger Gottesdienst der Engel (*Conf.* 174; *Gig.* 12). Noack, *Gottesbewusstsein*, 58–63; er erwähnt unter dem Titel „Psychagogische Übungen in den missionstheologischen Schriften:“ Tora abschreiben und lesen (*Spec.* 4,160–167) sowie Gebet morgens und abends (*Contempl.* 27).

sich m. E. nicht trennen, sondern gehören zusammen.⁶⁷ Wenn der menschliche Geist von Gott dient, ist er nicht mehr menschlich, sondern göttlich (νοῦς, ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῷ, οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινος, ἀλλὰ θεῖος, *Her.* 84). Denn echter Gottesdienst bedeutet das Verlassen der Welt des Werdens, stattdessen trifft die Seele auf den Herrn.⁶⁸ Gottesdienst hat eine emotionale Qualität: er macht Freude (*QE* 2,105); insbesondere der Sabbat ist ein Symbol seelischer Freude (*Migr.* 91). Gottesdienst hat eine ästhetische Dimension: Er ist ewiger Quell des Schönen und ein Trank der Unsterblichkeit wie Nektar (*Spec.* 1,303).

6 Die soteriologische Dimension der himmlischen Liebe

Ὄρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἐρωτικὸς καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκως καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι „Dies ist die schönste Definition des unsterblichen Lebens: von Liebe ohne Fleisch und Körper und Freundschaft zu Gott ergriffen werden“ (*Fug.* 59)

Die Verknüpfung von himmlischer Liebe und Unsterblichkeit geschieht über Dtn 30,15.20.⁶⁹ Bereits die Weisheitsliteratur verknüpfte Sophia mit dem Leben, ihre Ablehnung mit dem Tod.⁷⁰ Auf andere Weise als die Autoren der Weisheitsliteratur verknüpft Platon Liebe mit Unsterblichkeit (*Symp.* 206e; 208b.e). Plutarch lobt den ehelichen Eros, weil er über Geburten dem sterblichen Menschengeschlecht Unsterblichkeit verleiht (*Amatorius* 752a); Eros wirkt als Arzt und Retter (σωτήρ) (*Amatorius* 764f). Eine Verknüpfung von Liebe und Unsterblichkeit oder Rettung fand Philon in jüdischen und in griechischen Denktraditionen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Verknüpfung von himmlischer Liebe und Unsterblichkeit.

⁶⁷ Zeller, *Charis*, 119–125 spricht von einer spiritualisierenden Umdeutung des Kultes, und vom kosmischen Ausmass von Israels stellvertretendem Dank. Dazu ist zu sagen, dass Philon die Gesinnung betont, ohne den Kult abzulehnen.

⁶⁸ Philon, *Sacr.* 58; ähnlich *Somn.* 1,218.

⁶⁹ Ehrenreich, *Deuteronomium* 30, 233–271, Interpretation von Dtn 30,15–20. Dtn 30,1–10 schildert eine zukünftige Wende in der Realität des Volkes Israel (71–210). Philon individualisiert und spiritualisiert Dtn 30,15–20: es geht um Individuen und um eine Unsterblichkeit der Seele bzw. des rationalen Seelenteils. Eine ausführliche Interpretation von Dtn 30,15 gab Philon im 4. Buch von *Legum Allegoriae*. Eine Passage hat sich auf lateinisch erhalten, die deutsche Übersetzung samt Interpretation bei Gudrun Holtz, *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes: Studien zur Gottes- und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo und in der Stoia* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 337–343.

⁷⁰ Spr 8,32–36; Weish 8,13.17.

Die wichtigen Passagen in Philons Werk sind *Fug.* 53–59, *Praem.* 79–84, *Plant.* 36–39. *Praem.* 84 ist das Motto des Aufsatzes, betrachten wir die Passage im Ganzen: Moses ermuntert sein Volk, die göttlichen Gebote zu beachten, den Gesetzen gehorsam zu sein und die Verordnungen tätig zu leben (*Praem.* 79). Denn die Vorschriften sind nicht übertrieben und schwer zu finden (vgl. Dtn 30,11), das Gute ist nicht weit entfernt, jenseits des Meeres (vgl. Dtn 30,13) oder an den Enden der Erde oder im Himmel oben (vgl. Dtn 30,12), nein, es befindet sich ganz in der Nähe, und zwar in Mund, Herz und Händen (vgl. Dtn 30,14), symbolisch sind darunter Rede, Gedanke und Handlungen zu verstehen.⁷¹ Wenn Rede, Gedanke und Handlungen übereinstimmen, herrscht Glückseligkeit, Weisheit in Bezug auf Gottesverehrung und Einsicht in die Führung des menschlichen Lebens (*Praem.* 81). Dieses Volk ist nicht weit von Gott entfernt, denn es schaut in Gedanken immer die Schönheit des Äthers und lässt sich von himmlischer Liebe leiten (*Praem.* 84).

Den Gedanken, dass das Einhalten der Gesetze gerne geschieht (Dtn 30,16), übernimmt Philon (*Spec.* 4,161). Er mahnt zum täglichen Einprägen der Gesetze, so entwölfe sich starke Liebe und Sehnsucht (βέβαιον ἔρωτα καὶ πόθον) zu den Vorschriften; denn langjährige Gewohnheit erzeuge lautere, arglose Freundschaft (φιλίαν ἄδολον καὶ καθαράν) nicht nur zu Menschen, sondern auch zu liebenswerten (ἀξιεράστους), schriftlichen Gedanken (*Spec.* 4,161).

Plant. 36–39 haben wir eben betrachtet (Abschnitt 5). Betrachten wir nun *Fug.* 53–59. Weil die Passage zu lange ist, um sie ganz abzudrucken, paraphrasiere ich. Philon kombiniert Ex 21,12 (Ἐὰν δὲ πατάξῃ τίς τινα, καὶ ἀποθάνῃ, θανάτῳ θανατούσθω) für uns überraschend mit Dtn 4,4 und 30,15.20. Philons hermeneutische Prämisse ist, dass die Schrift kein Wort zuviel setzt (*Fug.* 54), doch im Wortsinn verstanden ist die Aussage, „des Todes sterben“ θανάτῳ θανατούσθω redundant, denn wie anders endet das Leben als mit dem Tod? In Form einer umfangreichen Ethopoie gibt Philon die Antwort, die er bei einer weisen Frau namens Skepsis gehört haben will (σκέψις ὄνομα, *Fug.* 55). Skepsis ist hier positiv bewertet.⁷² Philon erklärt diese *figura etymologica* „des Todes sterben“ mit der Theorie des doppelten Todes, die er auch andernorts vertritt.⁷³ Doppelter Tod bedeutet, dass die Trennung

⁷¹ Philon, *Praem.* 80 und Paraphrase von Dtn 30,11–14. Ähnlich *Virt.* 183–184; diese Stelle sowie *Praem.* 79–84 vergleicht Per Jarle Bekken mit Röm 10,4–17, in Per Jarle Bekken, *The Word is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12–14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context* (Berlin: De Gruyter, 2007).

⁷² Philon, *Her.* 279 ist Israel der skeptische und betrachtende Schößling (τὸ σκεπτικὸν καὶ θεωρητικὸν τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων ἀνέβλαστεν ἔρνος, ὄνομα Ισραήλ). Oft geht Philon mit Skeptikern harsch ins Gericht (*QG* 3,33; *Cong.* 52), dazu Carlos Lévy, „La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie,“ in Alesse, Hg., *Philo and Post-Aristotelian Philosophy*, 101–120.

⁷³ Z. B. Philon, *Leg.* 1,105–107; *Leg.* 2,77; *Plant.* 147; *QG* 1,70; *QG* 4,46; *Spec.* 1,345. Dieter Zeller, „The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor,“ *SPhiloA* 7

der Seele vom Körper, also das, was man üblicherweise unter Tod versteht, kein Übel sein muss, denn die Seele des Guten lebt weiter; sie ist unsterblich.⁷⁴ Anderseits kann die Seele des Lasterhaften bereits zu Lebzeiten absterben, wenn er des tugendhaften Lebens beraubt ist.⁷⁵ Ich vervollständige Philons Gedanken: „Sterben“ bedeutet demnach die Trennung der Seele vom Körper, das Phänomen, das man landläufig Sterben nennt. „Des Todes sterben“ bedeutet zusätzlich zum körperlichen den seelischen Tod, d. h. die Seele bzw. der rationale Seelenteil, der Geist voūs stirbt. Diese auf den ersten Blick kühn wirkende Behauptung belegt Philon mit folgenden Versen: Dtn 4,4,⁷⁶ Dtn 30,15 und Dtn 30,20.

Ἐτέρω δ' ἐπιστοῦτο τοιῷδε χρησμῷ· ἵδιοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· (Dtn 30,15) οὐκοῦν, ὃ πάνσοφε, τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἔστιν ἡ ζωὴ, τὸ δὲ κακόν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος· καὶ ἐν ἑτέροις· αὕτη ἡ ζωὴ σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου· (Dtn 30,20). ὅρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκω καὶ ἀσωμάτω κατεσχῆσθαι. (Fug. 58)

Andernorts brachte er als Beweis diesen Spruch: „Siehe, ich habe vor dein Angesicht gestellt das Leben und den Tod, das Gute und das Schlechte“ (Dtn 30,15). O Allweiser, das Gute und die Tugend sind das Leben, das Schlechte und die Schlechtigkeit der Tod. Und andernorts: „dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage, zu lieben den Herrn, deinen Gott“ (Dtn 30,20). Dies ist die schönste Definition des unsterblichen Lebens: von Liebe ohne Fleisch und Körper und Freundschaft zu Gott ergriffen werden.

Unsterbliches Leben besteht in Freundschaft und Liebe zu Gott, ohne dass Körper, Leib oder Fleisch darin involviert sind.⁷⁷ Während Dtn 30,15.20 Liebe zu Gott und Wahl seiner Gebote und Gesetze zum Leben führt, Missachtung der Gesetze und fehlende Liebe aber zum Tod, sind in Philons Deutung das Gute und die Tugend

(1995): 19–55 (34–36); ideengeschichtliche Einordnung 40–50. Darauf ist zu entgegnen: Wenn Philon *Spec.* 3,99 vom Verschwinden des Geistes aus der Seele spricht, weil Raserei, Irrsinn, grässliche Geisteskrankheiten ihn vertrieben haben, liegt kein metaphorischer Sprachgebrauch vor. Denn der Geist ist als rationaler Teil der Seele auch räumlich von den vegetativen und emotionalen Seelen- teilen getrennt, (der Geist ist im Kopf lokalisiert) und kann kaputtgehen, während der Körper weiter lebt, weil die vegetativen, epistemischen und emotionalen Seelenfunktionen weiterarbeiten. Zum Thema Tod der Seele: Jason Zurawski, „Hell on Earth: Corporeal existence as the ultimate punishment of the wicked in Philo of Alexandria and the Wisdom of Solomon,“ in *Heaven, Hell, and the Afterlife: Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. J. Harold Ellens (Santa Barbara, Praeger, 2013), 193–226.

⁷⁴ Philon, *Fug.* 55; *Jos.* 264; *QG* 1,16.

⁷⁵ Philon, *Leg.* 3,52; *Det.* 47–48; *Fug.* 55; *Her.* 53; *Post.* 73; *Praem.* 70–73; *QE* 2,38; *QG* 1,51; *Somn.* 2,236.

⁷⁶ Philon, *Spec.* 1,345 mit gleicher Interpretation.

⁷⁷ Mit dieser Wendung ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκω καὶ ἀσωμάτω distanziert sich Philon von Konzepten griechischer Philosophen (z. B. Platon und Plutarch), die der körperlichen Liebe einen Verweischarakter auf die himmlische Liebe zugestehen.

das Leben, das Schlechte und die Schlechtigkeit oder das Laster der Tod (*Fug.* 58). Philon hat die Ebene gewechselt. Es geht nicht mehr um den Menschen, sondern um Tugenden und Laster. Tugenden und Laster sind auf der Ebene der Seele eingeordnet, als Seelenpflanzen,⁷⁸ Seelenstadt⁷⁹ oder als potentiell destruktive Seelenteile, als Leidenschaften und Laster.⁸⁰ Tugenden sind *per definitionem* unsterblich.⁸¹ Daraus folgt, dass eine Seele oder ein Geist, der sich beständig an den Tugenden übt oder sie erlernt hat, an ihrer Unsterblichkeit teilnimmt. Dieser Gedanke ist komplex, deshalb gehe ich ihn nochmals durch: In Philons Denken ist der rationale Seelenteil, der Geist (voūç) potentiell unsterblich (*Opif.* 135); *Gig.* 31 schildert das Ergehen dieser rationalen Seelen vor der Einkörperung. Diese potentielle Unsterblichkeit kann der Geist verlieren, wenn er sich von Lastern und Leidenschaften mitreißen lässt und die Planungs-, Kontroll- und Steuerungsfunktion abgibt. Philon spricht von „der Tugend absterben“.⁸² Dieses Absterben des Geistes ist bereits zu Lebzeiten des Körpers punktuell möglich,⁸³ bei schweren Geisteskrankheiten oder sehr ausschweifendem Lebensstil auch völlig.⁸⁴ Stirbt ein Mensch, der einen Geist hat, der die Tugenden nie, die Laster ständig gelebt hat, so stirbt er ganz: die Seele trennt sich vom Körper; der Geist zerfällt.⁸⁵ Nichts lebt weiter. Diesen Vorgang versteht Philon als „des Todes sterben.“ Ein Geist, der sein Leben lang Tugenden erlernt und geübt hat, wird hingegen unsterblich und kehrt in den himmlischen Reigen zurück,⁸⁶ den Philon in *Gig.* 31 so schön beschreibt. Und hier setzt die Liebe ein, denn Liebe und Freundschaft mit Gott ist Unsterblichkeit. Diese Liebe und Freundschaft kommt tatsächlich ohne Körper aus, der Leib würde mit seinen Bedürfnissen die Liebe nur stören. Die Seele bzw. der Geist löst sich aus dem Körper hin zu Gott und bleibt in Freundschaft und Liebe zu Gott ewig.

⁷⁸ Z. B. Philon, *Leg.* 1,56; *Conf.* 61; *Migr.* 37; *Opif.* 153–154; *Plant.* 36–37; *Prob.* 70; *QE* 2,13; *QG* 1,10. Dazu Geljong und Runia, *Philo: Planting*, 145–158.

⁷⁹ Philon, *Fug.* 175–176; vgl. *Conf.* 107–111; *Prob.* 151; *Spec.* 4,95: Begierde als Belagerungsmaschine der Seele, die als Stadt vorgestellt wird. Ein ähnliches Bild zeichnet die *Tabula Cebetis* Kap. 17–20 (Rainer Hirsch-Luipold, et al., Hg. *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. SAPERE 8. Darmstadt: WBG, 2008).

⁸⁰ Z.B. Philon, *Leg.* 2,77 und von der Autorin „Die Brotrede Philons aus Alexandreia in Legum allegoriae 3,169–178,“ *EC* 12.2 (2021): 212 mit Anm. 54 und 55; dies. „Philon aus Alexandreia. Was ist des Menschen Geist, dass du seiner gedenkst?“ in *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt*, ed. Jörg Frey, Manuel Nägele, WUNT 464 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2021), 139–147.

⁸¹ Philon, *Abr.* 55; *Det.* 75; *Her.* 35; *QE* 2,53; *Somn.* 2,258; entsprechend ist nur ein Leben, in dem die Tugenden realisiert werden, wirkliches Leben (*Mut.* 213).

⁸² Philon, *Leg.* 1,106; *Det.* 47; *Her.* 292; *Somn.* 2,236.

⁸³ Philon, *Plant.* 147; *Post.* 73; *Spec.* 1,345.

⁸⁴ Philon, *Spec.* 3,99; vgl. *Leg.* 2,27.

⁸⁵ Vgl. Philon, *Leg.* 2,77; *Post.* 39.

⁸⁶ Philon, *Det.* 111; *Her.* 276; *Jos.* 264; *Praem.* 110; *QG* 1,10; *Mos.* 2,288.

7 Die erkenntnistheoretischen Verwicklungen

Ο μὲν γὰρ ἀστεῖος ... τρόπος, ὄνομα Μωυσῆς, ... ἐνδεθείς ποτε τῷ ... σώματι καὶ δοκοῦντι τὰς πάντων τῶν ὑποκειμένων ἐν αἰσθήσει φαντασίᾳ ἀσφαλῶς δέχεσθαι τε καὶ κεχωρηκέναι, κατακλαίει μὲν τὴν ἔνδεσιν ἀσωμάτου φύσεως πιεσθεὶς ἔρωτι, κατακλαίει δὲ καὶ τὸν πλάνητα καὶ τετυφωμένον τῶν πολλῶν ἀθλιον νοῦν, ὃς ψευδοῦς δόξης ἐκρεμασθεὶς ώήθη τι παρ' ἐαυτῷ βέβαιον καὶ ἀσφαλές ἡ συνόλως ... ἀτρεπτον ἰδρυσθαι, τοῦ παγίως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὥσαντως ἔχοντος ἐστηλιτευμένου παρὰ μόνῳ τῷ θεῷ. (*Conf.* 106)

Denn der städtische Charakter mit Namen Moses war einst in den Körper verwickelt, der glaubt, die Vorstellungen aller Dinge, die der Sinneswahrnehmung zugrunde liegen, fest empfangen und aufgenommen zu haben, und er weint über die Verwicklung unter der drängenden Liebe zur körperlosen Natur und er weint auch über den irrenden und vernebelten elenden Geist der Mehrheit, welcher an falscher Meinung hängt und glaubt, bei sich selbst etwas sicher, fest oder überhaupt unbeweglich zu gründen, während das Kompakte und sich immer gleich Bleibende einzig bei Gott eingeschrieben ist.

Die Stelle beschreibt Moses' Verzweiflung über die erkenntnistheoretische und soteriologische Blindheit der Mehrheit. Denn solange der Mensch von sich überzeugt ist, wird er nie Gott suchen, nie auf Gott vertrauen. Moses, der Liebe zur körperlosen Natur, also Gott, drängend empfindet, durchschaut das Verhängnis seiner Mitmenschen und leidet daran. Ehe wir genauer bestimmen können, wo und wann himmlische Liebe auf die oder in der Seele des Menschen wirkt, müssen wir uns Philons erkenntnistheoretische Voraussetzungen ins Gedächtnis rufen. Philon stützt sich auf die 10 Tropen des Ainesidemos, um nachzuweisen, dass weder Geist (νοῦς) noch Sinneswahrnehmung als Erkenntniskriterium taugen (*Ebr.* 169–202). Mit anderen Worten: weder kann der Mensch gestützt auf seine rationalen Fähigkeiten Erkenntnis ohne Irrtum erlangen, noch über die Sinne.⁸⁷ Im Hier und Jetzt, in dieser Welt des Wandels und der Veränderungen gilt, dass die Zuverlässigkeit von Geist und Sinnen mangelhaft ist, wie die Skeptiker festhielten.⁸⁸ Dies liegt nicht zuletzt an der fehlenden Beständigkeit und Festigkeit im Bereich des Werdens, wie die eingangs auszugsweise zitierte Stelle zeigt (*Conf.* 106): Moses, der Weltbürger, der in der Welt wie in seiner Vaterstadt wohnt, ist gleichwohl an einen Körper gebunden; wegen der Liebe zur körperlosen Natur (ἀσωμάτου φύσεως πιεσθεὶς ἔρωτι) beweint er das Gebundensein und den Irrtum der Mehrheit, die unter dem

⁸⁷ Philon, *Praem.* 28–29; Ainesidemos apud Photios, *Bibliotheca* 169b18–170b3 = Ainesidemos 71 C Long/Sedley. Anthony A. Long und David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 1, *Translations of the principal sources with philosophical commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Sinneswahrnehmung war das Wahrheitskriterium der Epikureer: Long und Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 1,87–90; zum Wahrheitskriterium der Stoiker 1,241–253.

⁸⁸ Literatur in Anm. 11.

Einfluss der falschen Meinung der Ansicht ist, etwas fest und untrüglich zu besitzen, wo es Festigkeit und Beständigkeit nur bei Gott gibt. Die Realität, oder das, was Menschen gemeinhin als Realität verstehen, ist in Philons Sicht ein Traum (*Jos.* 125–147). Auch Gottes Wesen kann der Mensch nicht erfassen,⁸⁹ nicht einmal Moses kann Gottes Wesen erfassen (*Spec.* 1,36–50).

Genau deswegen führt Philon als dritten Modus der Erkenntnis, neben Denken und Wahrnehmen, Schau während einer Ekstasis ein. Während Denken und Wahrnehmen Fähigkeiten aller Menschen sind, steht dieser dritte Modus der Erkenntnis nicht allen Menschen offen, sondern ausschliesslich den Anhängern des Moses.⁹⁰ Ekstatisches Schauen ist auch nicht auf Menschen beschränkt, sondern ist eigentlich der Erkenntnismodus körperloser Seelen (*Gig.* 31) und himmlischer Kräfte wie die Cherubim (*Cher.* 20). Wir haben gesehen, dass Abraham (*Abr.* 66), Moses (*Conf.* 106), Elias (*Deus* 138), die Therapeuten und Therapeutinnen (*Contempl.* 11–12) und Juden insgesamt (*Praem.* 79–84; *Fug.* 56–58) zu diesen besonders begabten Menschen gehören. Auch hier spielt Liebe eine Rolle: Moses ist von Liebe zur körperlosen Natur ergriffen (ἀσωμάτου φύσεως πιεσθεὶς ἔρωτι, *Conf.* 106), die Seelen, die die Schau lieben, sind von Liebe zum Besten ergriffen (Ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀπίστον, *Fug.* 195). Der oder das Beste (das Griechische lässt beide Lesarten zu) und die körperlose Natur sind m. E. identisch und bezeichnen Gott, der Seiende oder das Seiende. Philon beschreibt den Vorgang der ekstatischen Schau in hymnischer Sprache: Seelen, die göttliche Liebe gekostet haben, erwachen wie aus tiefem Schlaf, die Umnebelung fällt von ihren Augen und sie eilen zur bewunderten Schau (*Somn.* 1,165). Göttliche Liebe drängt zur Schau, die ein Augen- und Ohrenschmaus ist, die Gott, der Wettkampfveranstalter, zum Nutzen der Seelen ausgerichtet hat (*Somn.* 1,165). Das Schauspiel besteht im Betrachten der Planeten und Hören der Sphärenharmonie.⁹¹

Auch Erkenntnis hat, wie Gottesdienst, eine emotionale und ästhetische Dimension: Erkenntnis des Unveränderlichen und Gleichbleibenden ist ein Freudenfest, wie Philon an folgender Stelle schreibt: Eine tugendhafte Seele liebt das Gute und wenn sie etwas Unveränderliches und Festes wahrnimmt, freut sie sich und teilt ihre Freude geschwind dem gesamten mütterlichen Haushalt der Weisheit mit, in einer nüchternen und vernünftigen Freudenfeier mit Tanz und überschwänglicher

⁸⁹ Philon, *Deus* 62; *Praem.* 39–40; *Virt.* 215.

⁹⁰ Dies lässt sich aus der Beobachtung schliessen, dass Philon zwar herausragende Einzelne aus der jüdischen Tradition, sodann die jüdische Gruppe der Therapeuten und das jüdische Volk als Ganzes mit Schau in Verbindung bringt, nicht aber Menschen insgesamt. Der Grund liegt darin, dass es zur Schau eine Vorbereitung und Übung braucht, die über das Einhalten der jüdischen Gesetze und Gottesdienst geht.

⁹¹ Z. B. Philon, *Opif.* 70; vgl. *Gig.* 31; *Plant.* 36–39; *QG* 4,140.

Begrüssung (*QG* 4,116). Nicht nur die Seele freut sich, sondern Freude und Fröhlichkeit sind Kennzeichen der Sphäre des Unveränderlichen. Sterne aber auch Engel sind beide göttliche, geistig wahrnehmbare wunderbare Wesen, die ewige, zeitlose Freude haben ohne jede Sorge (*QG* 4,188). Der ganze Kosmos ist ein rationales Lebewesen und zugleich ein tugendhaftes und philosophisches; deshalb fehlt ihm Sorge, dafür ist es voll Freude (*QG* 4,188). Freude, unvermischte und ewige, hat auch der Vater und Schöpfer des Alls; er freut sich an sich selbst, an seinen Kräften und an der Welt (*QG* 4,188). Der Weise, dessen Ziel die Angleichung an Gott ist soweit möglich (Platon, *Theaet.* 176b), strebt nach der Vereinigung von Erschaffenem mit dem Uner schaffenen und von Sterblichem mit dem Unsterblichen und gleicht sich auch in Freude und Fröhlichkeit Gott an (*QG* 4,188).

8 Eros und Ekstasis

'Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὕσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης (*Her.* 70)
gottbegeistert nicht mehr in sich, sondern von himmlischer Liebe getrieben und entflammt

Wann genau trifft himmlische oder göttliche Liebe auf die Seele bzw. den Geist des Menschen? Himmlische Liebe ergreift den Geist, nachdem er sich über die sinnlich wahrnehmbare Sonne hinaus erhoben hat und zur Schau des Seienden strebt (*Contempl.* 11–12). Mit anderen Worten: wenn der Geist den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren und geistig Denkbaren verlässt und in den Bereich des Göttlichen wechselt. Wenn Sinneswahrnehmung und Denken nicht mehr weiterführen, setzt himmlische Liebe ein und leitet Richtung Gottesschau.⁹²

Den Zusammenhang von Eros und Ekstasis erwähnt Philon mit anderen Worten auch in der Exegese von Gen 12,1. Die Aufforderung Gottes an Abram, aus Vaterland, Verwandtschaft und Vatershaus auszuziehen (Gen 12,1), deutet Philon im allegorischen Kommentar so, dass Abraham, die nach Erkenntnis suchende Seele, Körper (Erde), Sinneswahrnehmung (Verwandtschaft) und Sprache (Vatershaus) verlassen soll.⁹³

92 Philon, *Opif.* 70 ist es die Liebe zur Weisheit, der der Geist folgt, genau in dem Zeitpunkt, wenn er den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren verlässt und sich in den Bereich des Denkbaren bewegt. Liebe oder Freundschaft zur Weisheit, auf Griechisch φιλοσοφία, führt in den noetischen Bereich; himmlische Liebe führt gleichsam eine Stufe höher, über den noetischen Bereich hinaus. Plutarch, *Amatorius* 765a: Eros ist der Arzt und Retter; er geleitet die Seele hinauf zur wahren Schönheit.

93 Philon, *Her.* 69–70; *Migr.* 1–12; vgl. *Abr.* 66–67; *QG* 4,140.

Πόθος οὖν εἰ τις εἰσέρχεται σε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι, μὴ μόνον „γῆν,“ τὸ σῶμα, καὶ „συγγένειαν,“ τὴν αἴσθησιν, καὶ „οἶκον πατρός,“ (Gen 12,1) τὸν λόγον, καταλίπης, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν·⁷⁰ ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὕσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίᾳ σεσοβημένης κάκμεμηνιάς καὶ ὑπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ἡγμένης καὶ ἀνω πρὸς ἀυτὸν εἰλικυσμένης, προϊούσης ἀληθείας καὶ τάν ποσὶν ἀναστελλούσης ἵνα κατὰ λεωφόρου βαίνοι τῆς ὁδοῦ, κλῆρος οὗτος. (*Her.* 69–70)

Wenn dich nun Sehnsucht überkommt, Seele, die göttlichen Güter zu erben, so verlasse nicht nur „Land“ den Körper, „Verwandtschaft“, die Sinneswahrnehmung, und „Haus“ (Gen 12,1), Denken und Sprache, sondern renne vor dir selbst weg und tritt aus dir heraus, wie die Besessenen und Derwische,⁹⁴ taumelnd und gotterfüllt in einer prophetischen Begeisterung. 70 Denn dies ist das Erbe einer Intelligenz, die begeistert und nicht mehr in sich selbst ist, sondern erregt und wahnsinnig vor himmlischer Liebe, sich vom wahrhaft Seienden führen und höher in seine Richtung ziehen lässt, während die Wahrheit vorangeht und <alles> was vor den Füßen <liegt> entfernt, damit sie auf der breiten Hauptstrasse wandelt.

Die zahlreichen Anspielungen auf pneumatisches Geschehen, die sich *Her.* 69–70 finden,⁹⁵ werde ich im nächsten Abschnitt genauer betrachten. Himmliche Liebe vergleicht Philon mit Wahnsinn, mit korybantischer Verzückung, mit Besessenheit. Bereits Platon verglich Liebe mit Wahnsinn (*Phaedr.* 242–252.265b). Doch was versteht Philon unter Wahnsinn? Jedenfalls nicht das, was wir heute üblicherweise unter Wahnsinn verstehen, eine schwere psychische Erkrankung. Der Geist, der Körper, Sinne und Sprache und auch sich selbst verlassen hat, ist nicht krank oder wahnsinnig oder besessen im Sinn einer dämonischen Macht, die ihn ergreift. Deutlich ist, dass Philon einen Zustand beschreibt, der die alltägliche Erfahrung gewöhnlicher Menschen übersteigt. Der Geist, losgelöst von den üblichen Bindungen an Körper, Sinne und Sprache, ist zu reinerer Erkenntnis fähig, ja sogar zum Kontakt mit dem Göttlichen. Diese Trennung des Geistes von Seele und Körper heißt Ekstasis, wörtlich „Heraustreten“.⁹⁶ Denn der Geist ist herausgetreten aus

⁹⁴ Philon spricht von κορυβαντιῶντες, Korybanten waren Priester der Kybele, die für ihre ekstatischen Kultpraktiken bekannt waren. Ich habe mit „Derwisch“ übersetzt, weil Derwische für uns heutige Leser etwa ähnlich exotisch sind wie für Philons Publikum Korybanten. Sachlich ist die Übersetzung gerechtfertigt, weil Derwische ihre Tänze als Medium für Ekstase nutzen, um die es Philon hier geht.

⁹⁵ Οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα; κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν· 70 ἐνθουσιώσης, κάκμεμηνιάς. Diese auffällige Häufung von Fachwörtern ekstatischer Inspiration fiel auch Noack, *Gottesbewusstsein*, 178–179, auf. Zu *Her.* 69–70 Noack, *Gottesbewusstsein*, 176–183.

⁹⁶ Noack, *Gottesbewusstsein*, 179 notiert Parallelen zum Ausdruck „aus sich heraustreten“ in gnostischen Texten. Willy Theiler, „Sachweiser zu Philon,“ in: *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. von Leopold Cohn et al. Bd. 7 (Berlin: De Gruyter, 1964), 407: „Ekstase usw. Prophet (auch Moses), bei ihm verdrängt göttliches Pneuma menschlichen Intellekt *Her.*

seinem Körper und seiner Seele, er ist gleichsam frei und ledig aller Bindungen. Das Movens, das den Geist ergreift und ihn dazu bringt, sich soweit zu exponieren, dass er sich selbst verlässt, ist himmlische Liebe.

Etwas ist an dieser Stelle wichtig festzuhalten: während im Denken Platons und Plutarchs irdische, körperliche Liebe die Basis für himmlische Liebe bietet oder auf Höheres verweist,⁹⁷ fehlt dieser Aspekt in Philons Denken komplett und wohl auch wissentlich. Es ist in Philons Denken nicht die Liebe zwischen Mann und Frau, die eine Ahnung von himmlischer Liebe vermittelt, wie bei Plutarch (*Amatorius* 765c). In Philons Denken strebt die Seele von sich aus zur Gotteserkenntnis, sie sehnt sich danach, ist aber selber zur Gotteserkenntnis unfähig; es ist die himmlische Liebe, die sie, wenn sie bereits weit fortgeschritten ist,⁹⁸ ergreift und emporhebt Richtung Gott.

Himmlische Liebe ergreift die Seele oder genauer den Geist, wenn er getrennt von Körper, Sinneswahrnehmung und Sprache ist. Man mag einwenden, dass eine derartige Trennung nicht möglich ist. In der Tat ist unter einer Trennung des Geistes nicht Hirntod zu verstehen, auch wenn Philon den Geist oft im Kopf lokalisiert. Philon hat eine andere Vorstellung vom Menschen und dem Zusammenwirken von Körper, Geist und Seele. Eine temporäre Trennung des Geistes vom Rest der Seele ist in Philons Sicht möglich, denn die vegetativen Funktionen der Seele, die für den Erhalt des Körpers essentiell sind, sind vom rationalen Teil der Seele getrennt. Während sich der Geist im Kopf befindet, zusammen mit der Sinneswahrnehmung, befinden sich die vegetativen Funktionen (Wille und Begehrten) in Brust

69.74.85.265; *All.* 3,41.“ Anders urteilen gemäss Noack, *Gottesbewusstsein*, 38–39, Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Bd. 2/1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 104.119 und Walther Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien: Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit* (Leipzig: Hinrichs, 1938), 310–314 über den Vorgang. Sie erklären das Geschehen ohne Eingreifen des göttlichen Pneumas. Noack, *Gottesbewusstsein*, 196–215, unterscheidet *Her.* 69–70 Ekstasis als vorübergehende mystische Erfahrung, von *Her.* 71–74, nichtekstatisches mystisches Bewusstsein als dauerhafter Zustand des Weisen. M. E. bildet *Her.* 68–74 eine Einheit, die Exegese von Gen 15,4, zu deren Interpretation Philon Gen 12,1 hinzuzieht; die Themen „Hervorgehen aus“ (Gen 15,4) und „Ausziehen aus“ (Gen 12,1) interpretiert Philon als Verlassen von Körper, Sinneswahrnehmung und Sprache.

97 Platon, *Phaedr.* 251b–256e; *Symp.* 210a–f.

98 *De migratione Abrahami* zeigt den langen und schwierigen Weg der nach Gotteserkenntnis strebenden Seele von falscher Gotteserkenntnis (Chaldaia, symbolischer Ort der Astronomie und Stoai) über Charan (symbolischer Ort der Sinneswahrnehmung und der Selbsterkenntnis) zur Erkenntnis von Gottes Logos. Dazu Rainer Hirsch-Lüpold, „Unterwegs zu Weisheit und Heil. Philons Interpretation von Abrahams Auszug als Zeugnis der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit“, in *Abrahams Aufbruch: Philon von Alexandria, De migratione Abrahami*, hg. Maren Niehoff, Reinhard Feldmeier, SAPERE 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 167–185.

und Bauch.⁹⁹ Das heisst, der Körper lebt, weil die Trennung des Geistes von der Seele die vegetativen Funktionen der Seele nicht betrifft. Jede Ekstasis endet (*Somn.* 2,233), Ekstasis ist ein temporäres Ereignis (*QG* 4,29).

Der Geist tritt aus der Seele heraus, freilich ist dies kein aktives, vom Geist gewolltes und bewirktes Geschehen, sondern das Heraustreten widerfährt dem Geist. Philon macht das an unserer Stelle deutlich (*Her.* 69–70), weil er die passive Form der Verben braucht (σεσοβημένης; ἡγμένης; εἰλκυσμένης). Der Geist wird aus der Seele herausgeführt, herausgezogen, er kann Ekstasis nicht selbst bewirken. Göttliche Liebe ergreift den Geist just in dem Moment, als er selber unter Einsatz seines ganzen Dranges und Strebens sich Richtung Gott bewegt (*Somn.* 2,232).

Wenn der Geist, der von göttlicher Liebe erfasst wird, alles vergisst, auch sich selber (*Somn.* 2,232), so umschreibt Philon auch hier ekstatisches Geschehen. Denn das Vergessen von Allem, und insbesondere auch von sich selbst, kennzeichnet Ekstasis.¹⁰⁰ Zum Vergessen des Eigenen gehört komplementär die Erinnerung oder Wiedererinnerung an Transzendenten.¹⁰¹

Etwas anders fasst Philon Ekstasis in *Ebr.* 136–137: geflügelte und himmlische Liebe nach unvergänglichen und unkörperlichen Dingen lebt im Geist und macht ihn empfänglich für Ekstasis.¹⁰² In *Opif.* 70–71 steht die Schau der Ideen unmittelbar vor der ersehnten Schau Gottes. Zur spirituellen kommt eine ästhetische Dimension: Der Geist schaut die Schönheit der Tugend (*Ebr.* 137); auch in *Opif.* 71 spricht Philon von der überwältigenden Schönheit der Ideen (τὰς ιδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη). Platon spricht von der Idee der Schönheit, die hell strahlt (καλλὸς δὲ τότε ἦν ιδεῖν λαμπρὸν, *Phaedr.* 250b). Plutarch spricht ebenfalls von der Schönheit, nach der sich die Seele sehnt (*Amatorius* 765a).

Einen weiteren Aspekt bringt Philon an folgender Stelle: Wen göttliche Liebe ἔρως θεῖος ergreift, gerät nicht nur in Ekstasis, in den dritten Modus der Erkenntnis, sondern verehrt den Seienden (*Prob.* 43; *Dtn* 2,67). Dieses Ergriffenwerden von göttlicher Liebe und die Verehrung des Seienden hat transformative Kraft, es verwandelt den Menschen in einen Gott (*Ex* 7,1). Freilich wird er in einen Gott der Menschen verwandelt und nicht in den Gott des Alls (*Prob.* 43).

⁹⁹ Philon, *Leg.* 1,70; Platon *Tim.* 69e–71a; Wyss, „Geist,“ 127–129, eine Skizze von Philons Sicht; er unterscheidet je nachdem eine Dreiteilung der Seele wie Platon, oder er kennt acht Seelenteile wie die Stoiker. Die Anzahl Seelenteile spielt für die Argumentation keine Rolle. Wichtig ist, dass in Philons Denken der Geist vom Rest der Seele und auch vom Körper separierbar ist. Ideengeschichte zum Thema: Jaap Mansfeld, „Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the Placita,“ in *ANRW* 36/4, ed. Wolfgang Haase (Berlin: De Gruyter, 1990), 3056–3229 (3117–3121).

¹⁰⁰ Philon, *Her.* 69–70; *Migr.* 1–12.

¹⁰¹ Philon, *Somn.* 2,232; *Ebr.* 137; Platon, *Phaedr.* 251d; Plutarch, *Amatorius* 765b.f.

¹⁰² Philon, *Ebr.* 136–137, Text oben, 4.2.

Ekstasis und himmlische Liebe gehören untrennbar zusammen: Es ist himmlische Liebe, die den Geist, der sich nach Unkörperlichem sehnt (*Ebr.* 136), ergreift, ihn zieht und führt (*Her.* 70), die Liebe ist aktiv, der Geist ist passiv. Die himmlische Liebe ergreift den Geist, wenn er seine üblichen Bindungen an Körper, Sinne und Sprache temporär verlässt. Der Geist strebt von sich aus nach oben, er sehnt sich nach Transzendenz, doch von sich aus gelangt er nicht in diesen Bereich. Es braucht von oben, aus dem Bereich der Transzendenz, himmlische Liebe, die ihn zieht.

9 Himmlische Liebe als pneumatisches Geschehen

Καταπνέοντος εἰς αὐτὰς τὸν πτηνὸν ἔρωτα καὶ οὐράνιον τοῦ φιλοδώρου θεοῦ (*Cher.* 20)

während der gebefreudige Gott die geflügelte und himmlische Liebe auf sie herabhaucht

Im Verb „herabhauchen“ versteckt sich ein Hinweis, um welches Geschehen es sich hier handelt, oder anders gesagt, welches das Medium himmlischer Liebe ist. Es ist Gottes Pneuma.¹⁰³ Wegen der Nähe zu Gott bekommen die Kräfte, als die Philon die Cherubim interpretiert (*Her.* 70), durch die Betrachtung und die beständige Schau Sehnsucht zueinander, indem der gebefreudige Gott die geflügelte himmlische Liebe auf sie herabhaucht (*Cher.* 20). Der Spender der himmlischen Liebe ist also Gott, der „Transport“ der himmlischen Liebe geschieht über Gottes Hauchen oder Gottes Pneuma. Nicht an allen Stellen ist der pneumatische Hintergrund so durchsichtig. In Philons Lebenszeit haben Wendungen wie κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα; ἐπιθειασμόν, ἐνθουσιώσης, κάκμεμηνυίας (*Her.* 69–70) eine weitere Konnotation: sie stehen in enger Verbindung mit göttlichem Pneuma.

Philon spricht hier von ἐπιθειασμός, die Seele ist ἐνθουσιώσῃ voll Gott.¹⁰⁴ Etwas später macht er deutlich, dass Gottes Pneuma in die Seele eintritt, wenn der

¹⁰³ Haftpunkt für die Vorstellung, dass Gott den Menschen anhaucht, ihm etwas einhaucht, ist Gen 2,7. In der Exegese von Gen 2,7 kommt Philon indes nicht auf himmlische Liebe zu sprechen. Die Rolle des göttlichen Pneumas in Schöpfung, Anthropologie und Inspiration in Philons Denken werde ich andernorts darstellen: „Göttliches Pneuma der Weisheit: Aspekte der Pneumatologie Philons aus Alexandreia,“ in *Geist. Exegetische, theologische, religionsgeschichtliche und phänomenologische Perspektiven*, ed. Reinhard Feldmeier, Jörg Frey, Benjamin Schliesser, WUNT, Tübingen 2023/24. Einschlägig, wenngleich mit einer einseitigen Berücksichtigung griechischer Quellen auf Kosten der biblischen Tradition ist Hans Leisegang, *Der Heilige Geist: das Wesen und Werden der mythisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* (Darmstadt: WBG, 1967).

¹⁰⁴ Ebenso Plutarch, *Amatorius* 765d ἐνθουσιῶντες. Die Situation der Gottbegeisterung ist deutlich verschieden von Philon: bei Plutarch liegen die Liebenden einander in den Armen und finden

Geist oder Logos, das Rationale, die Seele verlässt. Er schreibt: „ausgesiedelt wird nämlich der Geist in uns bei der Ankunft von Gottes Pneuma“ (*Her.* 265 ἐξουκίζεται μὲν γάρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἀφιξιν).

Um die These zu belegen, dass Philon unter himmlischer Liebe ein pneumatisches Geschehen versteht, ist es nötig, einen Blick auf das Synonymenlexikon des Julius Pollux zu werfen.¹⁰⁵ Dass Philon dieses Lexikon benutzte, ist aus Gründen der Chronologie ausgeschlossen, denn Pollux wirkte Ende des 2. Jh. Pollux' neunbändiges Lexikon mit Synonymen erhebt keinen Anspruch auf Originalität. Gerade deshalb ist es ein wertvolles Hilfsmittel, um die Konnotationen und Assoziationen von griechischen Wörtern zu eruieren, die sich uns nach knapp zweitausend Jahren nicht mehr ohne Weiteres erschliessen.

Eἰ δέ που καὶ πνεῦμα εἴη μαντικόν, ὃ μὲν τόπος ἔνθεος καὶ ἐπίπνους καὶ κάτοχος καὶ ἐπιτεθιασμένος καὶ κατειλημμένος ἐκ θεοῦ, ὥσπερ καὶ ὁ χρῶν ἀνήρ· οὗτος δὲ καὶ ἔνθουσῶν, καὶ κεκινημένος ἐκ θεοῦ, καὶ ἀναβεβακχευμένος, καὶ πλήρης θεοῦ, καὶ παραλλάττων ἐκ θεοῦ (Pollux 1,15).

Ich gehe im Folgenden die Stellen durch, wo Philon von himmlischer Liebe spricht, und zeige den pneumatischen Hintergrund dieses Konzepts. Pneumatischer Hintergrund liegt vor, wenn Philon im Zusammenhang mit himmlischer Liebe Verben oder Adjektive verwendet, die Pollux (1,15–16) als Synonyme für πνεῦμα μαντικόν und verwandte Verben angibt.

Moses ist von himmlischer Liebe angehaucht (καταπνευσθεὶς ὑπ’ ἔρωτος οὐρανίου, Mos. 2,67. Pollux ἐπίπνους). Die Therapeuten und Therapeutinnen werden von himmlischer Liebe ergriffen.¹⁰⁶ Zwar schreibt Philon ἄρπασθέντες, während Pollux von κατειλημμένος ἐκ θεοῦ spricht. Beide Verben bezeichnen ein festes Packen und Ergreifen und ich möchte sie hier als Synonyme sehen. Die Therapeutinnen und Therapeuten sind wie Bakchanten und Bakchantinnen (βακχευόμενοι; Polluc. 1,16 ἀναβακχεῦσα), sie sind enthusiastisch (ἔνθουστάζουσ; Polluc. 1,16 ἔνθουσάσαι). Aufgeregt von himmlischer und göttlicher Liebe (παρακεκινημένος πρὸς τὸν οὐράνιον καὶ θεῖον ἔρωτα; Pollux κεκινημένος ἐκ θεοῦ) und hingerissen vom Stachel der Gottbesessenheit (ὑπὸ θείας κατοχῆς, Pollux 1,16 κατοχή) schwelgt die Seele (*Plant.* 39). In der Schilderung der Ekstasis *Her.* 69–70 spricht Philon von Besessenen (κατεχόμενοι, Pollux 1,16 κατασχεθῆναι), von einer Seele in bakanti-

eine Spur, einen Ausfluss, eine Ähnlichkeit des Göttlichen vor und geraten vor Freude und Staunen in göttliche Begeisterung (ἔνθουσιῶντες), sie freuen sich über die Wiedererinnerung.

¹⁰⁵ Auf Pollux hat bereits Leisegang, *Geist*, 122–124 hingewiesen.

¹⁰⁶ Philon, *Contempl.* 12; Zur „Schau Gottes“ Noack, *Gottesbewusstsein*, 64. Anlässlich des grossen Nachfestes geraten die Therapeutinnen und Therapeuten ebenfalls in einen besonderen Zustand, der Ähnlichkeit mit ekstatischem Geschehen hat: *Contempl.* 83–89; und Noack, *Gottesbewusstsein*, 61–62.

scher Verzückung, die von Gott ergriffen ist (*βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα*; Pollux 1,15 ἀναβεβακχευμένος; 1,17 θεόληπτος), von prophetischer Inspiration (*προφητικὸν ἐπιθειασμόν*; Pollux 1,16 ἐπιθειασμός) und von inspiriert sein (*ἐνθουσιώσης*; Pollux 1,15 ἐνθουσιῶν).¹⁰⁷ Philon spricht weiter vom Ergriffensein von Liebe zum Besten (*Fug.* 195 ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται; Pollux 1,16 κατασχεθῆναι) oder Ergriffensein von Liebe zum Körperlosen und Unvergänglichen (*τὸν ἀσωμάτων καὶ ἀφθάρτων ἔρωτι κατεσχημένον*, *Migr.* 13), fleisch- und körperlose Liebe und Freundschaft zu Gott (*ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκω καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι*, *Fug.* 59; Pollux 1,16 κατασχεθῆναι). Moses ist von göttlicher Liebe ergriffen (*τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον*, *Prob.* 43). Der Prophet Elias ist gottbegeistert (*ἐνθους*, *Deus* 138; Pollux 1,15 ἐνθεος) und von olympischer Liebe ergriffen (*κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου*).

In Abschnitt 8 Eros und Ekstasis habe ich die Bewegung des menschlichen Geistes nachgezeichnet. Jetzt habe ich die Blickrichtung gewechselt und schaue auf die andere Seite des Geschehens: Himmlische Liebe, die aus dem Bereich der Transzendenz in den Bereich der Immanenz hineinwirkt, als Gottes Pneuma gleichsam herabkommt und die Seele des Menschen erfüllt. Ekstasis hat in Philons Deutung also zwei Aspekte: das Heraustreten des menschlichen Geistes und den Kontakt des Geistes mit der Sphäre jenseits des Denkbaren, eine Transzendenzerfahrung; zugleich erfüllt Gottes Geist die Seele: etwas von Gott kommt sozusagen in die Seele des Menschen, füllt sozusagen die Lücke aus, die der abwesende Geist hinterlässt. Ekstasis ist eine Doppelbewegung: der Geist tritt aus der Seele, erfasst von himmlischer Liebe, im gleichen Augenblick erfüllt Gottes Pneuma die Seele (*Her.* 265). Dieses Geschehen erfüllt Geist und Seele mit grösster Freude. Die Schau des Denkbaren und was jenseits des Denkbaren liegt, ist ein Hochgenuss, so dass die Seele bildlich gesprochen Freudensprünge aufführt oder im Reigentanz der Tugenden mittanzt (*Plant.* 39). Dieses ekstatisch-pneumatische Geschehen hat auch eine ästhetische Dimension: es ist schön, reinste Schönheit. Oder wie Philon schreibt:

Ψυχαὶ δ' ὅσαι θείων ἔρωτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὑπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσασαι πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε ..., ἵν' ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἔνεκα ώφελείας ὁ ἀγωνοθέτης εὐτρέπτισε κατανοήσητε. (*Somm.* 1,165)

Ihr Seelen, die ihr himmlische Liebe gekostet habt, steht wie aus tiefem Schlaf auf und schüttelt die Benebelung ab und drängt zur wunderbaren Schau, damit ihr versteht, wieviel Augen- und Ohrenschmaus euret wegen der Organisator (d. h. Gott) bereitet hat.

¹⁰⁷ An diesen Stellen steht himmlische Liebe ohne pneumatisches Vokabular: Philon, *Abr.* 66; *Ebr.* 136; *Praem.* 84, *QG* 3,21; *Virt.* 55.

