

The Divine Father

Religious and Philosophical Concepts
of Divine Parenthood in Antiquity

Edited by

Felix Albrecht and Reinhard Feldmeier



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2014

© 2014 Koninklijke Brill NV ISBN 978-90-04-25625-5

CONTENTS

Introduction	1
<i>Reinhard Feldmeier</i>	

PART ONE

PAGAN RELIGIONS

Father of the Fathers, Mother of the Mothers. God as Father (and Mother) in Ancient Egypt	19
<i>Alexandra von Lieven</i>	
„Vater Zeus“ im griechischen Epos	37
<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>	
Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von <i>Timaios</i> 28c3–5 bei einigen Platonikern	57
<i>Franco Ferrari</i>	

PART TWO

HEBREW BIBLE AND ANCIENT JUDAISM

The “Father” of the Old Testament and Its History	73
<i>Hermann Spieckermann</i>	
Divine Sonship in the Book of <i>Jubilees</i>	85
<i>Jacques van Ruiten</i>	
God as Father in Texts from Qumran	107
<i>Lutz Doering</i>	
God as Father in the Pentateuchal Targumim	137
<i>Robert Hayward</i>	
„Vater Gott und seine Kinder und Frauen“	165
<i>Beatrice Wyss</i>	
God the Father in Flavius Josephus	181
<i>Mladen Popović</i>	

PART THREE

NEW TESTAMENT

„Vater...“. Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung	201
<i>Florian Wilk</i>	
Is God the Father of Jews only, or also of Gentiles? The Peculiar Shape of Paul's "Universalism"	233
<i>Ross Wagner</i>	
Kyrios Christos und Gottvater. Christi Herrschaft und Gottes Vaterschaft im Philipperhymnus	255
<i>Reinhard Feldmeier</i>	
<i>Dominus Deus, Pater Omnipotens</i> . Die göttlichen Verheißungen von 2Kor 6,16–18	277
<i>Felix Albrecht</i>	
The Divine Father of the Universe from the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the "Father of All" in Paul's Letter to the Ephesians	293
<i>George H. van Kooten</i>	
God the Father and Other Parents in the New Testament	325
<i>Jane Heath</i>	

PART FOUR

LATE ANTIQUITY

The Divine Father in the <i>Gospel of Truth</i> (NHC I,3): God as <i>causa efficiens</i> and <i>causa finalis</i>	345
<i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	
Gott als Vater bei Plotin und Porphyrios	369
<i>Ilinca Tanaseanu-Döbler</i>	
Index of Ancient Sources	397
Index of Subjects	425
Index of Ancient Names	428
Index of Modern Names	432
Index of Places	434

„VATER GOTT UND SEINE KINDER UND FRAUEN“

Beatrice Wyss

1. GOTT ALS VATER – DER SPRACHLICHE BEFUND IN PHILONS WERK

„Unser Vater im Himmel“—„Zeus, der Vater der Götter und Menschen“¹—„Der Schöpfer und Vater der Welt (Platon *Tim.* 28c)“—die Anrede bzw. Bezeichnung Gottes als Vater ist uns wohlvertraut. Philon selber verwendet „Vater“ als Bezeichnung Gottes häufig, etwa gleich häufig wie ὁ ὢν, τὸ αἴτιον oder ὁ ἡγεμών; die häufigste Gottesbezeichnung, neben θεός, ist κύριος. Die Gottesbezeichnung „Vater“ kommt in fast allen seinen Werken vor, im allegorischen Kommentar ebenso wie in der Darstellung der Gesetze. Eine relative Häufung der Gottesbezeichnung „Vater“ zeigt sich in *De opificio mundi*.² „Vater“ bildet gleichsam einen sprachlichen Nukleus, den Philon je nach Bedarf erweitern, ergänzen und bis zum vollständigen Satz ausbauen kann, wie die Beispiele zeigen.³ Inhaltlich gesellt sich die Gottesbezeichnung „Vater“ zu so unterschiedlichen Themen wie

¹ Eine stehende Wendung bei Homer, z. B. *Il.* 1.544, 8.49, 8.132, 15.47, 16.458, 20.56, 22.167, 24.103, s. dazu Nesselrath in diesem Band. Philon spielt darauf an (*Spec.* 2.165 ὁ ἀνωτάτω πατήρ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τοῦ συμπαντος κόσμου δημιουργός).

² πατήρ als Gottesbezeichnung in Philons Werk, ein Überblick: *Abr.* 118, 125, 204, 207, *Cher.* 44, *Conf.* 103, *Contempl.* 68, *Decal.* 64, *Deus* 19, 31, *Fug.* 62, 109, *Gig.* 12, *Her.* 205, *Leg.* 2.67, 3.219, *Legat.* 3, *Mos.* 2.192, 2.262, 2.288, *Mut.* 129, *Opif.* 46, 56, 84, 89, 156, *Post.* 146, *Praem.* 166, *Sacr.* 42, *Somn.* 1.73 (ὁ γεννήσας πατήρ) 1.181, 1.190, *Spec.* 1.34, 1.57, 2.59, 2.165, 3.178 (Quelle: KUHR [1944, 1–54]).

³ ὁ τοῦ κόσμου πατήρ (*Decal.* 134, *Mos.* 2.134, *Spec.* 1.96). ὁ πατήρ τῶν ὄλων (*Abr.* 121, *Conf.* 63, *Decal.* 32, *Ebr.* 81, *Fug.* 69, 197, *Her.* 110, *Migr.* 46, 195, *Opif.* 72, *Somn.* 1.37, 1.90, *Spec.* 1.22, 2.56, 3.127, *Virt.* 214). ὁ τοῦ παντός πατήρ (*Conf.* 175, *Mos.* 2.24, *Plant.* 129, 135). ὁ πάντων πατήρ (*Prob.* 43, *Opif.* 74, *Spec.* 1.14). τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ τοῦ συμπάντων πατρός (*Abr.* 75). ὁ πατήρ καὶ ποιητής oder ὁ ποιητής καὶ πατήρ (wie Platon, *Tim.* 28c—s. Ferrari in diesem Band) *Her.* 98, 200, *Legat.* 115, *Mos.* 2.256, *Opif.* 7, 10, 21, 77, *Spec.* 3.188, 3.199, 4.180. ὁ τῶν ὄλων ποιητής καὶ πατήρ (*Abr.* 9, *Conf.* 144, *Contempl.* 90, *Decal.* 105, *Fug.* 84, 177, *Her.* 236, *Legat.* 293, *Mos.* 1.158, *Praem.* 24, *Spec.* 2.6, 2.256, *Virt.* 34, 64). ὁ πατήρ καὶ ποιητής τοῦ παντός (*Decal.* 51, *Post.* 175, *Praem.* 32). ὁ πατήρ καὶ βασιλεύς (*Opif.* 144). ὁ πατήρ καὶ σωτήρ (*Praem.* 39). ὁ δὲ θεός πατήρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι (*Deus* 30). πατέρα τῶν ὄλων καὶ ἐπίσκοπον τῶν γενομένων (*Migr.* 135). τοῦ δὲ παντός οὐκ ἄρα ἀρχηγέτης ὁ κτίστης καὶ πατήρ αὐτοῦ (*Ebr.* 42, *Virt.* 179). τὸν αὐτὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου καὶ ἀληθεία νομοθέτην (*Deus* 137, *Mos.* 2.48). ὁ πατήρ καὶ ποιητής τῶν συμπάντων (*Abr.* 58, *Virt.* 77). ὁ πανηγεμών καὶ πατήρ (*Ebr.* 74). ὁ πατήρ καὶ ἡγεμών (*Decal.* 90). ὁ πατήρ καὶ ἡγεμών τοῦ παντός (*Mos.* 2.88, *Opif.* 135). ὁ πατήρ καὶ ἡγεμών τῶν συμπάντων (*Spec.* 1.32). ὁ γεννητής τῶν ὄλων (*Mos.* 2.209, *Somn.* 2.178, *Spec.* 1.330). Quelle: KUHR (1944, 1–54).

Kosmologie (*Deus* 31, *Fug.* 109), Anthropologie (*Opif.* 84, 135) oder Psychologie (*Contempl.* 68, *Cher.* 44, vgl. *Gig.* 12, *Somn.* 1.181). Einige Male erwähnt Philon Gott als Vater oder Ehemann (s.u.).

Aus allen Stellen, in denen Philon von Gott als Vater spricht, werde ich eine Auswahl treffen, und mich auf den genealogischen Aspekt konzentrieren. Ich werde keinen vollständigen Überblick über das vermittelte Gottesbild geben können. Diese Arbeit wäre durchaus lohnend, denn über die Gottesbezeichnung „Vater“ gewährt Philon Einblicke in die verschiedensten Denkmuster, Gottesvorstellungen, literarischen Vorbilder und religiösen Traditionen.

Die Bezeichnung Gottes als Vater impliziert einen zeugenden Gott. Christlichem Denken ist die Vorstellung von Jesus Christus als Gottes Sohn vertraut; doch das NT lässt den Aspekt der Zeugung durch Gott aus und erwähnt statt dessen den Engel, der Maria die Geburt des Sohnes verkündet (Lk 1,26–31), während Philon explizit vom „zeugenden“ Gott spricht.⁴ Er scheut sich auch nicht, Gott als Ehemann zu bezeichnen oder sogar als Ehemann und Vater zugleich, und er erwähnt Gottes Tochter Sophia.⁵ Die Vorstellung, Gott sei Ehemann und Vater einer oder mehrerer Töchter, irritiert im Kontext einer Tora-Exegese, denn zumindest in christlicher Sicht scheint sicher: es gibt nur einen Gott, der ehe- und tochterlos ist, doch den Menschen seinen Sohn schickt. Auch Philon kennt im Übrigen Söhne Gottes.⁶

Die literarische Gattung von Philons Texten (Darstellung der Gesetze, allegorischer bzw. fortlaufender Kommentar zu Genesis und Exodus) bestimmen die Art mit, wie Philon über Gott schreibt: es fehlen weitgehend Gebete, Anrufungen, direkte Reden Gottes an seine Geschöpfe, wie sie im AT verbreitet sind. Da das Volk Israel in Philons Denken keine besondere Bedeutung hat, entfällt auch die Bezeichnung des Volkes Israel als Kinder Gottes.

Eine Bemerkung vorweg zur „Gottessohnschaft“: Da Philon von „Gottes Söhnen“ im allegorischen Kommentar spricht, unterscheidet sich das Konzept der Gottessohnschaft in Philons Werk diametral vom Konzept der Gottessohnschaft im Werk seiner jüdischen Zeitgenossen und Vorgänger.

⁴ Z. B. *Aet.* 1, *Spec.* 2.198 ὁ γεννητής, *Cher.* 119, *Her.* 36, *Opif.* 144 ὁ γεννῶν, *Somn.* 1.73 ὁ γεννήσας πατήρ; einen Überblick über Philons Gottesbezeichnungen gibt die erwähnte Arbeit von KUHR (1944). Diese Arbeit bot einen ersten Einstieg ins Thema und hat mich auf die Problematik von „Gottes Familie“ aufmerksam gemacht.

⁵ πατήρ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας (*Leg.* 1.64), ὁ εὐσεβείας καὶ οὐσιότητος πατήρ (*Migr.* 194), ἀνὴρ τῆς φιλαρέτου διανοίας (*Mut.* 132), ἀνὴρ καὶ πατήρ (*Det.* 147).

⁶ Gottes Söhne bzw. Sohn Gottes in *Conf.* 145f., *Spec.* 1.318, DELLING (1979).

Der allegorische Kommentar projiziert, vereinfacht gesagt, das Seelenleben eines Menschen in die Tora. Die Geschichten, Personen und Ereignisse, die der Pentateuch erzählt, symbolisieren in Philons allegorischem Kommentar die Seele, Seelenfunktionen wie Verstand, Wahrnehmung, Emotionen, und die Entwicklung verschiedener Seelentypen Richtung Vollkommenheit bzw. Abweichung Richtung Verderben.⁷ Vor diesem exegetischen Hintergrund ist Philons Sprechen von Söhnen bzw. Töchtern Gottes zu verstehen: es handelt sich selbstverständlich nicht um reale oder erwartete Kinder, sondern um Seelenarten bzw. Seelenfunktionen.

2. DER ZEUGENDE VATER (SOMN. 1.73)

Philons Vorstellungen von den Verwandtschaftsbeziehungen in Bezug auf Gott sind alles andere als konsistent, denn Gott „zeugt“ sowohl männliche als auch weibliche Nachkommen, sowie Neutra;⁸ Gott „zeugt“ Schönes (τὰ καλὰ *Leg.* 3.180, *Mut.* 138), Gutes (τὸ γενητὸν ἀγαθὸν *Mut.* 142), Alles (τὸ πᾶν *Det.* 54, 147, vgl. *Cher.* 49, *Leg.* 2.49).

3. VATER GOTT UND SEINE SÖHNE

Gott gilt in den allegorischen Kommentaren als Vater Isaaks, Isaak symbolisiert die von selbst lernende Seele, oder das Lachen und das Glückliche sein. (Den Namen Isaak bringt bereits die Bibel mit Lachen in Verbindung, s. Gen 21,6.) Drei Varianten der Abstammung Isaaks kennt Philon, sie betreffen die Allegorese von Isaaks Mutter Sara:

- Gott zeugt mit einer tugendhaften Seele (ἀρετώση ψυχῇ) eine männliche Frucht (γέννημα ἄρρεν, *Migr.* 140);
- Gott ist mit der Vernunft (φρόνησις) Vater des von selbst lernenden Geschlechts (τὸ αὐτομαθὲς γένος), Isaak, des Lachens (*Mut.* 137);
- Gott zeugt mit der ἀρετῇ den Isaak, das Geschöpf der Glückseligkeit (εὐδαιμονίας γένος, *Det.* 60).

⁷ Zum allegorischen Kommentar und zu Philons Schriften, die dieser Gruppe zugerechnet werden, s. SANDMEL (1979, 76–78); BORGES (1997, 102–139). Inhaltliche Konstanten des allegorischen Kommentares behandelt HAY (1987).

⁸ Wo nicht anders vermerkt, beruhen alle Stellenangaben zu den „himmlischen Familienverhältnissen“ auf BAER (1970, 58–61). Vgl. auch SLY (1990, 49f.).

Samuel gilt ebenfalls als Sohn Gottes, denn Hanna gebar nach dem Empfang göttlichen Samens Samuel, den in die Ordnung Gottes eingegliederten Charakter (*Deus* 5).

Auch Adoption kommt vor: Abraham gilt als einziger als Gottes Sohn durch Adoption (*Sobr.* 56).⁹

In kosmologischem Zusammenhang gilt einmal der Logos als Gottes Sohn, und zwar als der Erstgeborene (vgl. *Agr.* 51, *Conf.* 63, 146, *Fug.* 208, *Post.* 63, *Somn.* 1.215): Gott, der Vater des Alls, ist mit der Mutter Sophia Vater des Logos, der wie ein Band das All und alle seine einzelnen Teile verknüpft und zusammenschürt.¹⁰

Ein andermal gilt der Kosmos als Gottes Sohn (*Det.* 54, *Ebr.* 30): In *Det.* 54 ist der Vater der Schöpfer der Welt und die Mutter die Weisheit (Sophia). Ähnlich in *Ebr.* 30: Der Demiurg des Weltalls ist mit der *ἐπιστήμη* Vater des „einzigen und geliebten wahrnehmbaren Sohnes“, der Welt (*Ebr.* 30). Die herausragende Stellung des weiblichen Prinzips veranschaulicht Philon (*Ebr.* 31) mit einem Zitat aus den *Sprüchen Salomos* (*Spr* 8,22 „Der Herr schuf mich, seines Waltens Erstling, als Anfang seiner Werke, vorlängst, von Ewigkeit her bin ich gebildet, von Anbeginn, vor dem Ursprung der Welt“—es spricht Sophia):

Ebr. 30f.: So werden wir zum Beispiel den Schöpfer, welcher unser Weltall geschaffen hat, mit Recht zugleich auch als Vater des Erschaffenen bezeichnen, als Mutter aber die Kenntnis (*ἐπιστήμη*) des Erzeugers; ihr hat Gott beigewohnt und die Schöpfung gezeugt, allerdings nicht nach Menschenart. Sie aber hat Gottes Samen empfangen und den einzigen und geliebten wahrnehmbaren Sohn, diesen unseren Kosmos, als reife Frucht in Wehen geboren. Demgemäß wird bei einem aus dem göttlichen Reigen die Weisheit mit folgendem Ausspruch über sich selbst eingeführt: „Gott hat mich als erstes seiner Werke erworben und vor aller Zeit hat er mich begründet (*Spr* 8,22); denn notwendigerweise muss alles, was zur Erschaffung kam, jünger

⁹ GARCÍA MARTÍNEZ (2007, 96) merkt an, dass Adoption eine Kategorie griechisch-römischen Rechts sei, die in der Bibel fehle.

¹⁰ *Fug.* 109–111, Allegorese des Hohepriesters als Logos: Philon gibt hier, wie er ausdrücklich sagt, eine wissenschaftliche Erklärung (*φυσική απόδοσις*) des schwierigen Bibeltextes, um die Ratlosigkeit und den schwer zu haltenden Wortsinn zu lösen: Der Hohepriester symbolisiere das göttliche Wort (*λόγος θεῖος*), nicht von *νοῦς* und *αἴσθησις* stamme er ab (wie Adam), sondern von unvergänglichen Eltern, nämlich vom Vater Gott, der Vater von ganz Allem (*ὅς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ*), und von Mutter Sophia, durch die alles in die Existenz kam (*δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*).—Zu dieser Stelle vgl. FRÜCHTEL (1968, 177f.).

BRÉHIER (1950, 84–86) verweist auf den stoischen Hintergrund des Gedankens, *Fug.* 112, dass der *λόγος* wie ein Band (*δεσμὸς*) alle Teile des Kosmos zusammenbindet und zusammenhält. Für forschungsgeschichtlich Interessierte vgl. PASCHER (1931, 60–87, bes. 61–64), GARCÍA MARTÍNEZ (2007, 97–99).

sein, als die Mutter und Amme des Alls.¹¹ (Übersetzung Maximilian Adler, leicht geändert)

In der Folge doppelt Philon das kosmische Elternpaar gleichsam und staffelt hierarchisch: Der Demiurg und das Wissen, die *Episteme*, sind die Eltern „höheren Grades“, der männliche, vollkommene rechte Verstand (ὁ ἄρρῆν και τέλειος και ὀρθὸς λόγος) und die höhere Allgemeinbildung (ἡ μέση και ἐγκύκλιος χορεία τε και παιδεία) sind die Eltern zweiten Grades (*Ebr.* 33f.), eine Staffellung von kosmologischen Elternpaaren kennen auch gnostische Traktate.¹²

Einmal (*Deus* 31) unterscheidet Philon zwischen einem älteren und einem jüngeren Gottessohn, der ältere Sohn ist der geistig wahrnehmbare Logos und der jüngere der sinnlich wahrnehmbare Kosmos.¹³

Deus 31f.: Doch auch Schöpfer der Zeit ist Gott; denn er ist ihres Vaters Vater—Vater aber der Zeit ist der Kosmos—und dessen Bewegung hat er als ihren Ursprung offenbart, so dass die Zeit im Verhältnis zu Gott die Stellung eines Enkels einnimmt. Dieser Kosmos jedoch ist der jüngere Sohn Gottes, da er sinnlich wahrnehmbar ist; denn den älteren—der aber ist geistig—würdigte er des Erstgeburtsrechts und beschloss, dass er bei ihm bleibe. Dieser jüngere, sinnlich wahrnehmbare Sohn bewirkte nun dadurch, dass er in Bewegung versetzt wurde, das Aufleuchten und den Aufgang des Wesens der Zeit. (Übersetzung Hans Leisegang)

In *Deus* 31 polemisiert Philon gegen die Ansicht, die Zeit (χρόνος) sei das erste Geschöpf oder gar mit Gott identisch: er hält fest, dass die Zeit als Kind von Kosmos abstamme, der seinerseits Gottes Sohn und zwar der jüngere sei: Philon rückt den Rang der Zeit tief unter Gott, Logos und Kosmos in den Rang des Enkels und polemisiert wohl gegen Zeit-Spekulationen, die in seiner Gegenwart aktuell waren.¹⁴ Nebenbei führt er den Kosmos

¹¹ REITZENSTEIN (1904, 41), PASCHER (1931, 65–69). Auf das Detail der Wehen weist Philon wiederholt hin: *Agr.* 101, *Cher.* 42, 57, *Conf.* 21, *Congr.* 160, *Det.* 102, 127, *Deus* 5, 14, 137, *Ebr.* 30, 60, *Leg.* 74–76, *Migr.* 33, *Post.* 74, 135, *Sacr.* 3, 103, zu Sophia s.u.

¹² PLEŠE (2006, 134–137). Die „göttliche Familie“ Gott Vater, Mutter Sophia und Logos, der Sohn, begegnet in mehreren gnostischen Traktaten (die folgenden Hinweise verdanke ich Lautaro Roig Lanzillotta): *Ap. John* (NHC II) 2, 13; 9, 9–11 und (BG) 21, 19f.; 35, 18–20. *Gos. Egypt* 41, 7–9; 42, 4; Irenaeus, *Haer.* 1.29.3; 1.30.2. *Orig. World* 105, 23–31. *Trim. Prot.* 37, 20–22. (Die Abkürzungen folgen ROBINSON [2000, xv–xvi].)—Wir werden noch weiteren Parallelen begegnen (Anm. 35 und 42); Philons Verhältnis zur Gnosis beschäftigt die Forschung seit Langem, z. B. PEARSON (1984), bes. 295–322, und WILSON (1993).

¹³ Diese Dichtotomie ist platonisch und für Philons Denken grundlegend. Zu dieser Stelle GARCÍA MARTÍNEZ (2007, 96f.); er verweist auf RUNIA (2001, 136 [zur Wendung νοητός κόσμος]; 151f. [als Erklärung zu παρ' ἑαυτῷ <sc. θεῷ> καταμένειν διενόηθη]).

¹⁴ LEISEGANG (1923, 78f. Anm. 2). Leisegang bringt zwei Stellen aus Plutarchs *Quaestiones Platonicae* ins Spiel, worin der Autor das Verhältnis von Demiurg, Kosmos und Zeit

wie beiläufig, ganz selbstverständlich und ohne Begründung als jüngeren Sohn Gottes ein: die Selbstverständlichkeit, mit der er das tut, deutet darauf hin, dass er eine Exegesetradition aufnimmt, deren Urheber für uns im Dunkeln liegen.

Hier hat die ältere Forschung eine Parallele zu hellenistisch-ägyptischen Deutungen des Isis-Osiris-Mythos gesehen.¹⁵ Aus dem Mythos wird die Existenz zweier Horosknaben herausgelesen, einem älteren und einem jüngeren, deren allegorische Deutung eine große Ähnlichkeit mit Philons Deutung der beiden Gottessöhne habe:¹⁶ Der ältere Horosknabe entspreche der intelligiblen Welt, so wie Philons älterer Sohn, der Logos, dem intelligiblen Bereich zugehörig sei, der jüngere Horosknabe hingegen der sinnlich wahrnehmbaren Welt, so wie Philons jüngerer Sohn dem sinnlich wahrnehmbaren Kosmos entspreche.

Es handelt sich freilich bei genauerem Hinsehen um eine Scheinparallele, denn Plutarch beschreibt den älteren Horos als „eine Art Scheinbild, eine Ahnung vom künftigen Kosmos“ (*Is. Os.* 373c και πρεσβύτερον ὄρον καλοῦσιν· οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἰδωλόν τι και κόσμου φάντασμα μέλλοντος),¹⁷ mit Logos wird er nicht identifiziert und Plutarchs Wortwahl spricht dagegen, den älteren Horos mit der Sphäre des geistig Wahrnehmbaren zu verknüpfen; die Bezeichnungen „Scheinbild“ (εἰδωλόν) und „Ahnung“ (φάντασμα) lassen eher an eine Zugehörigkeit zum platonischen Bereich der Doxa denken.

erläutert. In *Quaest. plat.* 2, 100b definiert Plutarch den Demiurgen als den Vater des Kosmos, so wie Philon Gott als den Vater des Kosmos; in *Quaest. plat.* 8, 1007cd beschäftigt er sich mit dem Verhältnis von Kosmos, Zeit und Demiurg. Beides, Kosmos und Zeit, seien Bilder des Gottes (εἰκόνες τοῦ θεοῦ), der Kosmos ein Bild der Substanz Gottes (τῆς μὲν οὐσίας ὁ κόσμος), die Zeit ein Bild der Ewigkeit Gottes (τῆς δ' αἰδιότητος <ὁ> χρόνος). Im Folgenden betont Plutarch die Gleichzeitigkeit des Entstehens und Vergehens von Zeit und Kosmos: Diese Stelle hat zu wenig Ähnlichkeit mit *Deus* 31, denn hier betont Philon gerade den Unterschied, der zwischen Kosmos und Zeit besteht, sie weist aber in die richtige Richtung, zu platonischem Gedankengut, s. RUNIA (1986, 215–222 [Philons Ansichten zur Zeit]).

¹⁵ Plutarch *Is. Os.* 372e–373e, bes. 373c. Apion vermutete WELLMANN (1896), bes. 249–253 als Quelle sowohl für Plutarchs *De Iside*, als auch für manche Stellen in Aelians *Naturalis Historia*. REIZENSTEIN (1904, 41–45), BRÉHIER (1950, 110), PASCHER (1931, 67–80): Die Gemeinsamkeit dieser Autoren besteht darin, dass sie a) für gewisse Vorstellungen Philons Quellen im Iran oder Ägypten vermuten und b) davon ausgehen, dass Philon eine Mysterienreligion vertritt. Beide Forschungsansätze sind zu Recht aus der Mode gekommen, wenn ich auf diese Arbeiten trotzdem hinweise, dann deswegen, weil es strukturelle Ähnlichkeiten in Philons Toraexege, in Cornutus' Götterallegorese und in Plutarchs Deutung des Isismythos gibt, auf die diese Arbeiten hinweisen. Für weitere Kritik s. VÖLKER (1933, 35 Anm. 1), BAER (1970, 63f.), RIEDWEG (1987, 92–94).

¹⁶ REITZENSTEIN (1904, 41–45), BRÉHIER (1950, 110), PASCHER (1931, 67–80): Die Gemeinsamkeit dieser Autoren besteht darin, dass sie a) für gewisse Vorstellungen Philons Quellen im Iran oder Ägypten vermuten und b) davon ausgehen, dass Philon eine Mysterienreligion vertritt. Beide Forschungsansätze sind zu Recht aus der Mode gekommen, wenn ich auf diese Arbeiten trotzdem hinweise, dann deswegen, weil es strukturelle Ähnlichkeiten in Philons Toraexege, in Cornutus' Götterallegorese und in Plutarchs Deutung des Isismythos gibt, auf die diese Arbeiten hinweisen. Für weitere Kritik s. VÖLKER (1933, 35 Anm. 1), BAER (1970, 63f.), RIEDWEG (1987, 92–94).

¹⁷ Zugrunde liegt folgende Textausgabe und Übersetzung: GÖRGEMANN (2003).

Jetzt sollen, nach der schemenhaften ägyptischen Parallele in der Vorstellung des älteren und jüngeren Gottessohnes, griechisch-pagane Parallelen in der Gestaltung des Gottessohnes Logos bei Philon zur Sprache kommen. Wer über ein Grundwissen in griechischer Mythologie verfügt, dürfte sich erinnern, dass im griechischen Pantheon eine Gottheit als Logos gedeutet wurde, und zwar Hermes:¹⁸ Im Mythos ist Hermes der Sohn des höchsten Gottes Zeus, bei Philon der Logos der Sohn Gottes. Hermes' Mutter ist Maia, die Cornutus (1. Jhd.) als ζήτησις (Forschung) deutet, Lydos (6. Jhd.) als φρόνησις (Klugheit), Logos' Mutter ist Sophia, Weisheit (also vollkommenes Wissen, damit übertrifft Philons Logos den Hermes). Hermes lebt mit Ὑγίεια (Gesundheit) zusammen, Philon bezeichnet den Logos einmal als ὑγιής (*Leg.* 3.150), Hermes und Peitho kommen zusammen vor, der Logos entscheidet durch vermittelnde Überredung (Πειθῶ) den Zwist der Elemente (*Plant.* 10), Hermes gilt als ἄγγελος, Götterbote, der bewaffnete Cherub-Engel wird als Gottes Logos identifiziert (*Cher.* 36). Hermes gilt als Gott der Kreuzwege, der Logos Gottes gilt als die Königsstraße (*Post.* 102). Hermes tritt mit den Chariten auf, bei Philon sind die Chariten Gottes Töchter und wohnen in Eden, das den göttlichen Logos symbolisiert (*Post.* 32). Im Großen—Hermes gilt als Logos, wie im Kleinen (die Übereinstimmungen zwischen Hermes' Epitheta und Logos' Attributen) sehen wir, wie Philons Logos gleichsam Hermes' Züge trägt. Wir erinnern uns: Hermes ist der Götterbote, der beredetste der Götter, Logos ist sein Metier. Philons Logos ist Gottes Wort, er ist eine Vermittlerinstanz zwischen Gott und der Welt (s. Anm. 10).

Grundlage und Ausgangspunkt der Vorstellung Philons vom Logos bildet die aus dem AT bekannte Vorstellung vom Wort Gottes. Der Logos als Sohn Gottes ist Christen aus dem Johannes-Evangelium geläufig; dies deutet—aber hier möchte ich den Theologen nicht vorgreifen—darauf hin, dass diese Vorstellung auch im Judentum verbreitet war: Philon übernimmt sie, gleichzeitig zeigen sich in Philons Gestaltung des Logos gewisse Parallelen zu stoischen Deutungen des Hermes als Logos und zu hellenistisch-ägyptischen allegorischen Deutungen eines älteren und jüngeren Horosknaben.¹⁹

¹⁸ Cornutus *Nat. d.* 16.1: τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὢν.—REITZENSTEIN (1904, 43f.) verweist auf Ioannes Lydos, *De mens.* 4-76, BRÉHIER (1950, 107–109) findet, gestützt auf Cornutus, *Nat. d.* 16.1–18, eine ganze Reihe von Parallelen, ihm folge ich hier.

¹⁹ BRÉHIER (1950, 101–105) zählt noch weitere mögliche Quellen für Philons Vorstellung vom Logos auf.

Wie bekannt war Hermes? Cornutus widmet Hermes in seinem Compendium der griechischen Theologie ein langes Kapitel (*Nat. d.* 16); Cornutus' Compendium entspricht dem Schulstoff der Zeit, und zwar im Fach Grammatik: Die Übereinstimmungen von Hermes' Epitheta und Begleiterinnen mit den Logos-Attributen bei Philon könnte aus dem Grammatik-Unterricht stammen.

In christlicher Vorstellung kehrt ein berühmter Gottessohn am Ende der Zeiten wieder und errichtet sein ewiges Reich. Während sich in Philons Werk Stellen finden, die sich als Anspielungen auf den Messias lesen lassen (*Praem.* 95, 164–167, vgl. *Somn.* 2.64), verknüpft Philon diese Vorstellung nicht mit der Vaterschaft Gottes bzw. der Sohnschaft des Messias.²⁰

4. VATER GOTT UND SEINE TÖCHTER

Gott als Vater der Chariten (*Migr.* 31, *Post.* 32) erinnert stark an den paganen Mythos, der Zeus als Vater der Chariten kennt (vgl. Cornutus *Nat. d.* 9.3, 15.1).

Gott gilt auch als Vater der Sarra, die je nachdem die Arete oder die Sophia symbolisiert: Die Tugend (ἀρετή) Sarra erhebt Anspruch nur auf männliche Abstammung, da sie—das mutterlose Prinzip (ἀμήτωρ ἀρχή)—von Gott, dem Vater aller allein gezeugt worden ist (*Her.* 62): So finden wir unvermittelt in der Tora eine bessere Athena.²¹ Die ihrer Wesenheit nach männliche Sophia (*Fug.* 50–52) entspricht in diesem Detail ganz der Athena bei Cornutus, der ebenfalls ihre wesenshafte Männlichkeit bzw. fehlende Weiblichkeit erwähnt.²²

Gott ist aber auch „Vater“ femininer Abstrakta: Die Bandbreite ist weit, sie reicht von nicht näher bestimmten „schönen Handlungen“ (καλαί πράξεις *Deus* 136, *Spec.* 2.29) und „schönen Gedanken“ (καλαί ἔννοιαι *Post.* 135) zur „vollkommenen Wesensart“ (*Leg.* 3.219 τέλεια φύσις, bezogen auf Isaak) und zu „jeglicher Tugend“ (*Leg.* 3.150 σύμπασα ἀρετή), eingeschlossen die Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit (*Praem.* 159, *Leg.* 3.150).

²⁰ Zum Thema GOODENOUGH (1938, 115–119). GARCÍA MARTÍNEZ (2007) bringt nichts zu diesem Thema.

²¹ Cornutus, *Nat. d.* 20.1: Athene ist die Intelligenz (σύνεσις) des Zeus (Übersetzung Fabio Berdozzo).

²² Cornutus, *Nat. d.* 20.3: ... weil Athene, obwohl sie weiblichen Geschlechts sei, am wenigsten an der Weiblichkeit und Schläffheit Teil habe (Übersetzung Fabio Berdozzo). S. auch BRÉHIER, (1950, 119).

Die Abstammung weiblicher Abstrakta und Tugenden vom höchsten Gott hat griechische Parallelen: Dike, Eunomia und Eirene sind in Hesiods *Theogonie* Zeus' Töchter (*Th.* 901f.), Zeus gilt als Vater der Musen (Cornutus *Nat. d.* 14.1–10).

Gott im Kreise von Ehefrau und Töchtern ist ein zwar ungewohntes, aber kein schlechtes Bild. Doch schauen wir genau hin, denn die Verhältnisse sind alles andere als eindeutig: Wer ist nun Gottes Ehefrau? *Arete*? *Sophia*? Jemand anders? Sind *Arete* und *Sophia* überhaupt verschieden? Weiter: Ist Gott *Aretes* Ehemann oder Vater?²³ Oft ist die Seele (*Psyche*) Gattin des Gottes.²⁴ Bisweilen gelten *Dianoia*, *Episteme* oder *Phronesis* als Gottes Gattin.²⁵

Ein ähnliches Problem stellt sich mit *Sophia*: Ist Gott nun *Sophias* Vater (*Fug.* 50) oder doch ihr Mann²⁶ oder—dann hätten wir Verhältnisse wie im griechischen Olymp—Vater und Ehemann zugleich? Solche inzestuös erscheinenden Verhältnisse, welche uns anstößig scheinen, sind in verschiedenen Kosmologien verbreitet, beispielsweise auch in Orphischen Dichtungen: *Nyx* ist zugleich Tochter und Ehefrau von *Phanes*, einem kosmologischen Prinzip, sie gebiert den Kosmos; sie dienen der Erklärung, woher die Vielheit der Welt rührt, wenn alles doch aus Einem stammt.²⁷

Doch kehren wir zurück zu *Philons Sophia*; ideengeschichtlich handelt es sich um eine Übernahme der aus der Weisheitsliteratur bekannten jüdischen *Sophia*-Spekulation in *Philons* monotheistisch-männlich geprägtes Gottesbild;²⁸ *Philon* verquickt sie geschickt mit seiner *Tora*-Allegorese,

²³ Ehemann der *Arete*: *Cher.* 44, 46, *Det.* 60, *Mut.* 142. Vater der *Arete*: *Her.* 62, *Leg.* 3.150.

²⁴ Ehemann der Seele: *Cher.* 50, *Contempl.* 68, *Det.* 149, *Fug.* 51, *Leg.* 3.40, 3.150, 3.219, *Migr.* 140, *Praem.* 159, *Somn.* 1.199, 1.200, *Spec.* 2.29. Bisweilen ist die Seele Gattin des ὁρθός λόγος: *Det.* 149, *Leg.* 3.150; einmal ist der ὁρθός λόγος sowohl Vater als auch Gatte: *Spec.* 2.29.

²⁵ Als Gottes Gattin kommen vor: *Dianoia*: *Migr.* 34, *Mut.* 132, *Spec.* 2.29; *Episteme*: *Ebr.* 30; *Phronesis*: *Mut.* 137. Λογισμός und ἀρετή als Ehepaar *Abr.* 100–101.

²⁶ Gott als *Sophias* Ehemann: *Cher.* 49, *Det.* 54, *Fug.* 109, *Sophia* und *Arete*: *Cher.* 49, *Leg.* 2.49; FRÜCHTEL (1968, 175) argumentiert für die Identität von *Sophia* und *Arete*, mit Verweis auf *Abr.* 220, *Ios.* 59, *Leg.* 2.49, *Praem.* 115.

²⁷ Zum Orphischen s. ALDERINK (1981, 28f.40.46.49), vgl. BRÉHIER (1950, 120) für weitere mythologische Beispiele, dass die Tochter zugleich die Ehefrau ist.

²⁸ Zu Grunde liegt Folgendem FRÜCHTEL (1968, 172–183 „Die *Sophia* im philonischen Denken“), BRÉHIER (1950, 115–121 „La *Sophia* divine“), MURPHY (2002, 133–149 „Lady Wisdom“). *Sophia* spielte auch in gnostischen Traktaten eine wichtige Rolle, z. B. STEAD (1969, 75–104 „The Valentinian Myth of *Sophia*“), MACRAE (1970, 86–101 „The Jewish Background of the Gnostic Myth of *Sophia*“), MACK (1973). (Die Hinweise auf die gnostische *Sophia* verdanke ich Lautaro Roig Lanzillotta.)—Zur Datierung der jüdischen Weisheitsliteratur: Die *Weisheit Salomos* datiert DOCHHORN („Weisheit Salomos“) in *Philons* Lebenszeit, MURPHY (2002, 83) in die zweite Hälfte des 1. Jhd. v. Chr. Die Datierung der *Sprüche Salomos* schwankt (900–200 v. Chr.), Kap. 1–9 stammen laut MURPHY (2002, 19) aus nachexilischer

die Patriarchin Sara symbolisiert Sophia oder Arete.²⁹ Wenn er Sophia als die älteste bezeichnet,³⁰ gibt es hierfür Parallelen in der *Weisheit Salomos* (9,9), in den *Sprüchen Salomos* (8,22) und in *Jesus Sirach* (24,9).³¹ Das „Zuerstsein“ der Sophia betont *Spr* 8,23–25, Philon nennt Sophia *πρωτίστη*.³² Wenn Philon Sophia eine *εἰκὼν* und ein *ἀπαύγασμα* Gottes nennt (*Conf.* 146, *Leg.* 1.43), findet sich dafür eine Parallele in der *Weisheit Salomos*.³³ Das Heilige Zelt deutet Philon als *ἀπεικόνισμα* und *μίμημα* Sophias (*Her.* 112), ähnlich die *Weisheit Salomos* (9,8) und *Jesus Sirach* (24,8–10).³⁴

Es gibt indes auch einen platonischen Strang in Philons Sophia-Gewebe: Einmal identifiziert Philon das urbildhaft Gute mit Sophia in einer Weise, die an Platons Liniengleichnis erinnert.³⁵

Kommen wir zum Aspekt Mutter und Ehefrau: Sophia spricht ihre Söhne, also Israel, an (*Sir* 24,18; *Spr* 8,32³⁶—hier ist Sohn wohl nicht wörtlich zu verstehen, sondern bezeichnet das „Du“, an das sich die Weisheitsliteratur richtet). Sophia als Geliebte und Frau kennt die *Weisheit Salomos*: Sophia steht mit Gott in vertrautem Verkehr, er liebt sie,³⁷ Salomo begehrt Sophia zur Frau.³⁸ Für die Vorstellung von Sophia als Mutter des Kosmos

Zeit; die hebräische Fassung von *Ben Sira* datiert MURPHY (2002, 65) ins 2. Jhd. v. Chr., genauer 180 v. Chr., die Übersetzung ins Griechische nach 132 v. Chr.

²⁹ MACK, (1978), bes. 70f.75.76–78.

³⁰ *Virt.* 62.—Eine Anspielung auf *Weish* 8,22–30 (vgl. *Ebr.* 31).

³¹ Auf diese Stellen weist FRÜCHTEL (1968, 172f.) hin.

³² *Ebr.* 30, Zitat von *Spr* 8,23, FRÜCHTEL (1968, 174).

³³ *Weish* 7,22–28, FRÜCHTEL (1968, 174).

³⁴ FRÜCHTEL (1968, 176); Zu Sophia s. auch SLY (1990, 14–20).

³⁵ FRÜCHTEL (1968, 177) verweist auf Platon, *Resp.* 508b und Philon, *Migr.* 39f., vgl. auch *Somn.* 2.270.—Philon kennt noch die Vorstellung von Sophia als Quelle oder Strom des Logos (*Somn.* 2.242–245), bzw. Gott als Quelle der Sophia (*Fug.* 97, FRÜCHTEL [1968, 178]). Weisheit als Strom kennt auch *Sir* 24,30–33. Das Bild von Quelle und Strom in Beziehung auf Gott und Weisheit begegnet auch in gnostischen Traktaten (z. B. *Ap. John*, BG 25, 9–27, 15—diesen Hinweis verdanke ich Zlatko Pleše).

³⁶ 8,31f. ὅτε εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας καὶ ἐνευφραίνεται ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων. / νῦν οὖν, υἱέ, ἀκούέ μου. „Sohn“ in 1,8 bezeichnet den Leser (MURPHY [2002, 16]).

³⁷ *Weish* 8,3 καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν· 9,4 δὸς μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν.

³⁸ *Weish* 8,2–4 Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου / καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ / καὶ ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς 8,9 ἔχρινα τοῖνον ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν. Hier fällt die Verwendung von Bezeichnungen wie „Liebhaber“ (ἐραστής), „lieben“ (ἠγάπησεν, ἐφίλησα), „Braut“ (νύμφη) und „heiraten“ (ἀγαγέσθαι) auf: Sprachlich erinnert das Verhältnis Gottes bzw. des Ich-Erzählers zu Sophia an eine Liebesgeschichte. Philon hingegen bevorzugt medizinisch-biologische Fachausdrücke zur Bezeichnung von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt, um das Verhältnis Gottes zu den Patriarchinnen zu beschreiben (z. B. *Cher.* 43f.: ὁμίλια [ὁμίλειν in diesem Sinne z. B. Xenophon, *Anab.* 3.2.25, Lukian, *Dial. Meretr.* 10.2], συνέρχεται [συνέρχεσθαι in diesem Sinn z. B. Diogenes

(*Det.* 54, *Ebr.* 30) habe ich indes keine Parallelen in der jüdischen Weisheitsliteratur gefunden.³⁹ *Sprüche Salomos* 8, ein Text, auf den Philon selber anspielt, beschreibt Sophias Platz in der Schöpfung, wie sie als Gottes Erstgeborene bei der Schöpfung dabei war (*Spr* 8,22–31), vielleicht ist die Bezeichnung der Sophia als Mutter des Kosmos (*Det.* 54, *Ebr.* 30) Philons Art, die enge Beziehung von Gott, Sophia und Kosmos metaphorisch zu beschreiben.

Bréhier (*Idées*, 119) bemerkt, dass die Verbindung von Gott mit Sophia dem *hieros gamos* entspreche, den wir aus dem griechischen Pantheon gut kennen (z. B. Zeus und Hera), der aber auch in vielen hellenistischen Mysterienkulten wichtig war (Isis und Osiris). Es gibt indes einen wichtigen Unterschied, der Philons Verbindung von Gott mit Sophia von Zeus' Ehe mit Hera oder Osiris' Ehe mit Isis unterscheidet: in Philons Denken hat Gottes Gemahlin nie den Rang einer Göttin, sondern ist Gottes Tochter und ihm untergeordnet (*Fug.* 51f.).

Doch nicht nur jüdische und griechische Vorstellungen fließen in Philons Sophia-Bild, sondern auch hellenistisch-ägyptische, die Isis betreffen: Philon war umgeben von ägyptischer Kultur, doch Isis war nicht nur in Ägypten eine wichtige Göttin, sie hatte Anhänger in der gesamten Oikumene.⁴⁰ Dass Philon von Isis wusste, ist unbestreitbar, welchen Einfluss dieses Wissen, das auf Kenntnis von öffentlichen Isisprozessionen beruhte, auf seine Toraexegese hatte, ob es überhaupt einen Einfluss gab, bleibt indes offen. Es gibt nun gewisse Parallelen zwischen Isis, wie Plutarch sie darstellt (*Plu. Is. Os.* 351e–352a), und Philons Sophia: Plutarch betont, dass Isis, deren Name er etymologisch mit „Wissen“ (*εἰδέναι*) in Verbindung bringt, weise und eine Freundin der Weisheit sei (*Is. Os.* 351e σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὔσαν) und dass sie den Menschen zum heiligen Wort führe (*Is. Os.* 351f), „wobei das Ziel die Erkenntnis des Ersten und Eigentlichen und Intelligiblen ist“ (*Is. Os.* 351a), das erinnert von Ferne an Philons Darstellung der Sara als Sophia bzw. Arete. Eine weitere Parallele zu

Laertios 7.198], τικτούσαι [gebären], δεξάμεναι γονήν [Galen, *De uteri dissectione*, 2.897.10 Kühn λαμβάνει δὲ πρὸς ἑαυτὴν ἢ γυνὴ τοῦ ἄρρενος τὴν γονήν. Genaue sprachliche Parallelen im *Corpus Hippocraticum*, *De natura mulierum* 67.1 δέχασθαι γονήν; 20.1 und 39.1 ἐνδέχασθαι γονήν], κῆσους [schwanger sein]).

³⁹ MURPHY (2002, 145f.) erwähnt diesen Aspekt nicht in seiner Zusammenfassung.— Während die Autoren von *Jesus Sirach* (24,23) und *Baruch* (4,1f.) Sophia mit der Tora identifizieren und sie in Jerusalem verorten, fehlt dieser Aspekt in Philons Sophia-Spekulation.

⁴⁰ Anschaulich für den Isiskult: Ovid, *Metam.* 9.773–784; Darstellungen des Isiskultes auf Fresken in Pompeij dokumentieren die Verbreitung in Italien. Mehr zur weiten Verbreitung des Isis-Kultes bei REIZENSTEIN (1904, 44f.), TAKÁCS (1995) und MERKELBACH (2001).

hellenistisch-ägyptischen Deutungen des Isis-Mythos liegt darin, dass der Horosknabe, dessen Mutter Isis ist, als Kosmos gedeutet wird (s.o.); Philon nennt Sophia Mutter des Kosmos (*Det.* 54, *Ebr.* 30): zwar behält Philon die Sprache von Ehe und Mutterschaft bei, doch spricht er dem weiblichen Prinzip den Rang einer Gottheit ab und macht deutlich, dass er nicht an eine physische Ehe oder Abstammung glaubt, sondern metaphorisch die enge Beziehung von Logos/ Kosmos, Sophia und Gott darstellen will.

Woher genau die Parallelen in der hellenistisch-ägyptischen Deutung der Isis, wie Plutarch sie bietet, und der hellenistisch-jüdischen Deutung Sophias, wie Philon sie zeigt, rühren, entzieht sich unserem Wissen. Was die vorsichtige Formulierung andeutet, ist, dass ich die Herkunft der Parallelen eher im wissenschaftlichen Diskurs der Zeit vermute, im Bestreben, die ägyptische Mythologie einerseits, die jüdische Religion andererseits, einem mit griechischer Philosophie und Götterallegorese vertrautem Publikum vertraut zu machen, als im gelebten religiösen Alltag. Mangels konkreter Hinweise in der erhaltenen Literatur muss dies freilich eine Vermutung bleiben.

Doch kehren wir zu Sophia und ihrem Verhältnis zu Gott zurück. Hier gibt es eine Parallele zu gewissen gnostischen Gedanken:⁴¹ Das eine kosmologisch-epistemologische „Kernpaar“ bilden der erste Gott und Barbelo, ein androgynes noetisches Prinzip (ἔνωια), deren Kind ein Sohn, nämlich Christus ist. Sophia versucht, Barbelo nachzuahmen und erkühlt sich, mangels Mann, ein Kind parthenogenetisch hervorzubringen; dies gelingt, allein, sie erleidet eine Fehlgeburt, oder bei erfolgreicher Schwangerschaft ist der Nachwuchs missraten.⁴²

Unter dem Gesichtspunkt der Vaterschaft Gottes lassen sich weder Philons Vorstellungen vom Logos noch von der Sophia erfassen, denn beide Begriffe treten auch unabhängig von genealogischen Fragen auf. Es ist eine leicht befremdliche Eigenheit von Philons Sprechen über Gott, dass YHWH, der einzige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Moses verkündet und der uns aus der Bibel vertraut ist, als Vater von Kindern und

⁴¹ PLEŠE (2006, 142–160).

⁴² Hierfür finden sich Parallelen zwischen Philon und gnostischen Gedanken: Hagar, die Ägypterin, wird ohne Klugheit schwanger und gebiert Ismael, den missratenen Nachwuchs, den Sophisten (*Congr.* 129f.) oder wenn die Seele sich bemüht, selbst schwanger zu werden, erleidet sie Fehlgeburten (*Migr.* 33). Für die gnostische Sophia s. Irenaeus, *Haer.* 1.29.4. *Hyp. Arch.* 94, 5–8. *Ap. John* (NHC II) 9, 25–32 und (BG) 36, 16–37, 16. *Soph. Jes. Christ* (III) 114, 13–18 (Die Abkürzungen folgen: ROBINSON [2000, xv–xvi]). Vgl. PLEŠE, (2006, 153–158, bes. 155). (Diese Hinweise verdanke ich Zlatko Pleše und Lautaro Roig Lanzillotta).

Ehemann von Gattinnen erscheint, eine Vorstellung, die wir aus paganen Kulturen kennen.

Nachdem wir die „himmlischen Familienverhältnisse“ geklärt haben, bleibt noch die Frage, warum Philon im Himmel gleichsam eine Familie wohnen lässt. Dass Philon sich an paganen Kulturen orientiert, und deshalb Gott mit Gefährtin und Kindern umgibt, scheint ausgeschlossen. Wie wir gesehen haben, findet sich das Sprechen von Gottes Söhnen und Töchtern im allegorischen Kommentar (s.o.), dessen hermeneutisches Ziel vereinfacht gesagt darin liegt, die Figuren des Pentateuchs mit Hilfe der Allegorese als Seelenfunktionen und Seelentypen zu erweisen. Transformiert in den Bereich der Seele, kann Philon die Geschichten des Pentateuch mit Diskursen der paganen Philosophie überlagern, doch nicht nur das: Philon übernimmt nicht einfach Konstanten der paganen Philosophie, sondern deutet diese im Rahmen seiner Allegorese theologisch um, wie zum Schluss in großer Kürze am Beispiel Isaak gezeigt werden soll.

Das Ziel (τέλος) der griechischen Philosophie, und zwar jeder Richtung, war εὐδαιμονία (Glück); dieses Thema nimmt Philon in die Isaak-Allegorese auf und deutet es theologisch um, z. B. an folgender Stelle:

Leg. 3.219: Das Lachen ist die Freude, das „Schaffen“ bedeutet Zeugen; das Wort bedeutet also: Den Isaak hat der Herr erzeugt; er ist der Vater der vollkommenen Wesensart, der in den Seelen die Glückseligkeit sät und erzeugt. (Übersetzung Isaak Heinemann)

Damit macht Philon deutlich, dass auch das Ziel allen Philosophierens letztlich von Gott stammt, Glückseligkeit ist das Geschenk, das Gott der Weisheit bzw. Arete (Sara) gibt. Weisheit/ Arete macht glücklich, so lautet wohl, etwas verklauselt, die Botschaft Philons. Indes stellt sich das Glück erst ein, wenn die Seele, die sich um Weisheit und Tugend bemüht, von Gott die Freude und damit das Glück empfängt, von Gott, nicht auf Grund ihrer eigenen Anstrengung. Philon stellt so das Streben der griechischen Philosophen nach Glück implizit als verkehrt dar, denn das Bemühen um Glück führt in seiner Sicht nicht zum Ziel, sondern ist Zeichen von Philautia, die der Gottlosigkeit gleich kommt (*Leg.* 1.49). Das ist eine Fundamentalkritik an der paganen Philosophie, die sich erst zeigt, wenn man Philons Sprechen über Zeugung und Geburt genau liest und durchdenkt.⁴³

⁴³ Solche Fundamentalkritik an der Philosophie gab es auch auf paganer Seite: Lukian kritisiert im *Hermotimos*, dass die (stoische) Philosophie der falsche Weg zum Ziel der Eudaimonia ist. Dass Eudaimonia vom Menschen erreicht werden kann, wenn auch nicht über die Philosophie, ist für Lukian ausgemacht. Da unterscheidet sich Philon grundsätzlich von

Zwar übernimmt Philon das Sprechen von εὐδαιμονία in die Tora-Exegese (Glück ist, wenn ich mich nicht irre, kein Kriterium im AT), er übernimmt das τέλος der paganen Philosophie in die Tora-Exegese und kehrt das Verhältnis von Ziel und Weg, der dazu führt, um: das Erreichen des Zieles liegt nicht mehr in der Macht des Menschen, und wer dies glaubt, verstrickt sich in die Philautia, sondern das Glück ist eine Gabe, genauer eine Gnade (χάρις) Gottes, die zuteilwird, wenn man sozusagen die Grundlage gut vorbereitet hat, d.h. wenn man die irrationalen Seelenteile, die Leidenschaften und die Sinneswahrnehmung, unter Kontrolle gebracht hat: der Mensch ist nicht passiv, er muss sich vorbereiten, um das Geschenk empfangen zu können, mehr als Vorbereiten, also die irrationalen Seelenteile zu kontrollieren, liegt freilich nicht in seiner Hand. Das macht Philon deutlich mit der Exegese von Isaak als Glück und als Gabe Gottes an die Tugend oder Weisheit.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER, M. et al., *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung vol. 1–7*, Berlin ²1962–1964.
- ALDERINK, L.J., *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, Chico 1981.
- BAER, R., *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.
- BORGEN, P., *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden 1997.
- BRÉHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris ³1950.
- COHN, L. et al., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt vol. 1–7*, Berlin 1896–1926.
- DELLING, G., Art. Gotteskindschaft, in: RAC 11, Stuttgart 1979, 1159–1164.
- DOCHHORN, J., „Weisheit Salomos“, demnächst in: H. LICHTENBERGER (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Band VI/3 (Supplementa Band 3)*.
- FRÜCHTEL, U., *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden 1968.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., „Divine Sonship at Qumran and in Philo“, *Studia Philonica Annual* 19 (2007), 85–100.
- GOODENOUGH, E., *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938.
- GÖRGEMANN, H., et al. (eds.), *Plutarch, Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris*, Düsseldorf et al. 2003.
- HAY, D.M., Art. The Psychology of Faith in Hellenistic Judaism, in: ANRW II/20/2, Berlin et al. 1987, 881–925.
- KUHR, F., *Die Gottesprädikationen bei Philon von Alexandrien*, Diss. Marburg 1944.
- LEISEGANG, H., „Über die Riesen und Über die Unveränderlichkeit Gottes“, in: L. COHN (ed.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung vol. 4*, Berlin ²1962, 58–111.

allen mir bekannten paganen Denkern der ersten beiden Jahrhunderte, wenn er Eudaimonia, das Ziel der Philosophie und damit das Lebensziel eines jeden gebildeten Mannes, als dem menschlichen Streben unerreichbar, als Gottes Gabe deutet.

- MACK, B.L., *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973.
- , „Weisheit und Allegorie bei Philo von Alexandrien“, *Studia Philonica* 5 (1978), 57–105.
- MACRAE, G.W., „The Jewish Background of the Gnostic Myth of Sophia“, *Novum Testamentum* 12 (1970), 86–101.
- MERKELBACH, R., *Isis regina—Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, München ²2001.
- MURPHY, R.E., *The Tree of Life: an Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids ³2002.
- NESSSELRATH, H.-G. (ed.), *Cornutus, Die griechischen Götter. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays von Fabio Berdozzo, George Boys-Stones, Hans-Josef Klauck, Ilaria Ramelli, Alexei V. Zadorojnyi* (SAPERRE 14), Tübingen 2009.
- PASCHER, J., *He basilike odos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931.
- PEARSON, B.A., Art. Philo and Gnosticism, in: ANRW II/21/1, Berlin et al. 1984, 295–342.
- PLEŠE, Z., *Poetics of the Gnostic Universe, Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Leiden et al. 2006.
- REITZENSTEIN, R., *Poimandres. Studien zur griechisch—ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, repr. Darmstadt ²1966.
- RIEDWEG, C., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin et al. 1987.
- ROBINSON, J.M. (ed.), *The Coptic gnostic library: a complete edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden et al. 2000.
- RUNIA, D., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Platon*, Leiden 1986.
- , *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden 2001.
- SANDMEL, S., *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford 1979.
- SLY, D., *Philo's Perception of Women*, Atlanta 1990.
- STEAD, G.C., „The Valentinian Myth of Sophia“, *The Journal of Theological Studies* 20 (1969), 75–104.
- TAKÁCS, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden 1995.
- VÖLKER, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig 1933.
- WELLMANN, M., „Ägyptisches“, *Hermes* 31 (1896), 221–253.
- WILSON, R. McL., „Philo and Gnosticism“, *Studia Philonica Annual* 5 (1993), 84–92.