

Philon im Kontext des palästinischen Judentums

Lutz Doering

1. Hinführung

Philon war ein herausragender, wenn auch eigenständiger Vertreter eines facettenreichen hellenistischen Diaspora-Judentums.¹ Doch in welcher Beziehung stand er zu Palästina und den dort beheimateten Formen des Judentums? Bevor wir uns Hinweisen zu dieser Frage bei Philon selbst zuwenden, soll im Vorfeld daran erinnert werden, dass Philon einer einflussreichen jüdischen Familie in Alexandria entstammte, die auf höchster Ebene Beziehungen zu Jerusalem unterhielt: Philons Bruder, Alexander der Alabarch, soll die Ausschmückung von neun Toren des Jerusalemer Tempelbezirks mit Gold und Silber veranlasst haben (Ios. *Bell. Iud.* V 205). Das legt eine ideologische und praktische Verbindung des Bruders mit dem Jerusalemer Tempel nahe. Auch Philon selbst hält nichts von ägyptisch-jüdischer Symbiose und blickt mit der Mehrheit der alexandrinischen Juden nicht auf den vom vertriebenen Hohenpriester Onias gegründeten jüdischen Tempel im ägyptischen Leontopolis, sondern eben auf den Jerusalemer Tempel. Dennoch ist Philons Verhältnis zu Palästina bzw. Jerusalem von einer eigentümlichen Spannung geprägt. Zwar entwickelt er ein Konzept jüdischer Identität, in dem die Juden ihren jeweiligen Wohnort in der Diaspora als „Vaterstadt“ (πατρις) begreifen, aber zugleich auf Jerusalem als „Mutterstadt“ (μητρόπολις) bezogen bleiben – die „heilige Stadt“, in der „der heilige Tempel des höchsten Gottes liegt“ (*Flacc.* 46).² Doch die Rolle Jerusalems und Palästinas bleibt im Werk Philons zugleich eigentümlich begrenzt. Nach eigener Auskunft war er mindestens einmal dort: In *Prov.* II 107 lesen wir, dass er „auf dem Weg zum väterlichen Tempel war, um zu beten und zu opfern“, und dabei durch die an der Küste „Syriens“ gelegene Stadt Ashqelon kam.³ Die Erwähnung des Tempels allerdings bleibt hier bloße Randbemerkung; im Zentrum des Berichts stehen

¹ Dazu siehe den Beitrag von Maren R. Niehoff in diesem Band, oben S. 133–145.

² Hingegen lässt er den Herodianer Agrippa I. Jerusalem als seine πατρις bezeichnen, wobei der Tempel mit ähnlichen Worten erwähnt wird (*Legat.* 278).

³ Zählung von *De Providentia* nach der armenischen Version. Auf Griechisch ist die Passage nur im Exzerpt bei Eusebios erhalten: *Pr. ev.* VIII 386–399. In der LCL-Ausgabe, die zu *De Providentia* nur die griechischen Exzerpte bei Eusebios bietet, wird die genannte Stelle als 2,64 gezählt.

die heiligen Taubenschwärme von Ashqelon. Wir wissen nicht, ob Philon öfter in Jerusalem war oder dies sein einziger Besuch blieb. Soweit erkennbar, dürfte er eine geringe Rolle für Philon gespielt haben.⁴ S. Sandmel scheint daher recht zu haben, wenn er resümiert: „It cannot be overemphasized that Philo has little or no concern for Palestine.“⁵

Während sich Sandmels Bemerkung zunächst nur auf die Rolle des *Landes Israel (oder Kanaan)* in Philons Werken bezieht, erfordert die Frage nach der Stellung Philons *im Kontext des palästinischen Judentums* einen breiteren Zugang. Diese Frage wird jedoch dadurch erschwert, dass in der Philonforschung die Neuorientierungen in der Beurteilung des palästinischen Judentums, die sich in den letzten Jahrzehnten abgezeichnet haben, nicht immer und häufig nicht im nötigen Umfang reflektiert sind. Im Ergebnis führt das zu einer heute überholten Sicht „des palästinischen Judentums“ in Teilen der Philonforschung, die hier immer noch von Positionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bestimmt zu sein scheinen. Kennlich wird das etwa daran, dass Philons Verhältnis zum palästinischen Judentum vorwiegend unter der Rubrik „*Philo and the rabbis*“ diskutiert wird, während Philons Beziehung zu den verschiedenen Gruppen und Literaturen des Judentums des Zweiten Tempels in Palästina weniger deutlich in den Blick kommt.⁶ Daher soll zunächst die Forschungsgeschichte zum Thema in Auswahl dargestellt werden; aus ihr ergeben sich auch methodische Fragen, die bei der Bearbeitung des Themenfelds zu berücksichtigen sind.

2. Überblick über die Forschung und methodische Fragen

Mitte des 19. Jh.s behauptete Z. Frankel die Überlegenheit Palästinas gegenüber Alexandria, das er als Urbild des von ihm kritisierten Reformjudentums verstand; wo Einfluss festzustellen ist, sei er von Palästina „als der Quelle und Pflanzstätte des väterlichen Glaubens“ ausgegangen, so

⁴ Vgl. B. SCHALLER, „Philon von Alexandria und das ‚Heilige Land‘“, in: Ders., *Fundamenta Judaica. Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament*, hg. von L. DOERING / A. STEUDEL. StUNT 25 (Göttingen 2001) [13–27] 16.

⁵ SANDMEL 1971, 116.

⁶ So noch in WINSTON 2009 („Philo and Rabbinic Literature“) oder K. SCHENCK, *A Brief Guide to Philo* (Louisville, KY 2005), 41f. („Philo and Rabbinic Traditions“). Teilweise wird das Verhältnis Philons zum – über die rabbinische Literatur verstandenen – palästinischen Judentum auch mit der m. E. verfehlten Alternative „*Philo graecus-Philo judaeus*“ erfasst; so bei F. CALABI, *The Language and the Law of God: Interpretation and Politics in Philo of Alexandria*. SFSHJ 188 (Atlanta 1998) 105, auch wenn sie sich beeilt zu versichern, dass sie sich keiner der beiden Seiten zurechnet. – Eine gewisse Ausnahme bildete Philons Darstellung der Essener und Therapeuten, die schon seit längerem mit Texten aus Qumran verglichen wurde; vgl. dazu auch unten Anm. 43 und 66.

dass auch „die Strömungen der in Palästina heimischen Exegese sich über Alexandrien ergossen haben“.⁷ Knapp dreißig Jahre später legte B. Ritter dar, dass Philon in zahlreichen Einzelheiten mit „der Halacha“ übereinstimmte, worunter Ritter die Vorform des rabbinischen Religionsgesetzes verstand, die Philon in Alexandria zugänglich gewesen sei; zugleich „gelangte ... nicht Alles dorthin, und die verschiedenen Verhältnisse gestalteten Manches verschieden“.⁸ Diesbezüglich erwog Ritter erstmals die Bedeutung lokaler jüdischer Gerichtshöfe. Auch J. Z. Lauterbach ging 1905 in einem knappen Lexikonartikel von Kontakten zwischen Philon und palästinischer Halacha aus, nahm aber auch Übernahme philonischer Tradition durch die Rabbinen an. Philon folge öfters der in den rabbinischen Texten erwähnten, jedoch abgelehnten älteren Halacha; allerdings seien daneben auch die Entscheidungen der jüdischen Gerichtshöfe in Alexandria zu berücksichtigen. Im Blick auf aggadische (d. h. literarisch bzw. homiletisch orientierte) Exegese gab Lauterbach jedoch zu bedenken, dass ähnliche Konzepte auch unabhängig voneinander in Alexandria und Palästina entstanden sein könnten; als Beispiel nannte er die Auslegungsregeln bei Philon und in rabbinischer Literatur.⁹ Den Ansatz bei der „älteren Halacha“ baute in den 1930er Jahren G. Alon in mehreren Aufsätzen aus, in denen er fünf Beispiele der Abweichung Philons von der kodifizierten rabbinischen Halacha untersuchte: in jedem der Fälle bezeuge Philon die ältere Halacha.¹⁰ S. Belkin schließlich legte in seinem Buch aus dem Jahr 1940 anhand eines Vergleichs von Philons *De specialibus legibus* mit rabbinischen Quellen umfänglich dar, dass Philons Darstellung der Halacha auf der mündlichen Tora („the Oral Law“) der Tannaiten (d. h. der frühen Rabbinen) und ihrer Vorgänger fuße.¹¹ Philon habe einige der tannaitischen Auslegungsregeln geteilt und neben der Septuaginta, die er regelmäßig zitiert, auch die Auslegung der hebräischen Bibel gekannt, entweder unmittelbar oder vermittelt durch Alexandriner, die des Hebräischen mächtig waren.¹² Für Belkin ist Philon „Pharisaic Halakist,“ „Palestinian al-

⁷ Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig 1851, Nachdr. 1972) 3. Zu Frankels Position vgl. M. R. NIEHOFF, „Alexandrian Judaism in the 19th Century Wissenschaft des Judentums: Between Christianity and Modernization“, in: A. OPPENHEIMER (Hg.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: vom alten zum neuen Schürer* (München 1999) [9–28] 14–17.

⁸ B. RITTER, *Philo und die Halacha: Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus* (Leipzig 1879) [14–17] 17.

⁹ LAUTERBACH 1905.

¹⁰ G. ALON, „Studies in Philonian Halacha“, *Tarbiz* 5 (1933/34) 28–36. 241–246; 6 (1934/35), 30–37. 452–459 (Hebr.); englische Übersetzung in G. ALON, *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Übers. I. Abrahams (Jerusalem 1977) 89–137.

¹¹ BELKIN 1940.

¹² BELKIN 1940, 30–48.

legorist“ und „*Alexandrian mystic*“.¹³ Auf einer ähnlichen Linie wie Belkin liegt die große zweibändige Arbeit von H. A. Wolfson aus dem Jahr 1947, die sich allgemeiner dem Vergleich Philons mit rabbinischer Schriftauslegung zuwendet und den Alexandriner in dieser Hinsicht näher an das rabbinische Judentum heranrücken will.¹⁴ Aus der jüngeren Forschung ist das Buch von N. G. Cohen aus dem Jahr 1995 zu nennen, in dem Philon „as a distinguished representative of the contemporary Alexandrian version of ‚normative Judaism‘“ präsentiert wird.¹⁵ Am Beispiel einiger Sabbatvorschriften argumentierte schließlich Y. D. Gilat in einem Aufsatz, dass sich Philon auf die mündliche palästinische Tradition stütze. Allerdings unterscheide er nicht zwischen schriftlicher Tora und mündlicher Tradition; wo er der rabbinischen Halacha widerspricht, folge er der älteren Halacha, die in verschiedenen Kreisen in Palästina in Geltung gestanden habe.¹⁶

Seit Belkin reagieren diese Arbeiten dezidiert auf den Gegenentwurf I. Heinemanns,¹⁷ demzufolge Philon keine sonderliche halachische Kompetenz gehabt habe; er sei nicht Exponent einer bestimmten halachischen Tradition, sondern eklektischer Interpret seiner griechischen und jüdischen Bildung gewesen. Ähnlichkeiten mit palästinischer Halacha sind nach Heinemann eher zufällig. Hier ist freilich zu fragen, ob nicht Philons halachische Kompetenzen zu niedrig veranschlagt und gemeinsame Traditionen übersehen werden. Den alexandrinischen Kontext gewichtet stärker der Ansatz von E. R. Goodenough, nach dem die Vorschriften in *De specialibus legibus* mit den Entscheidungen (angenommener) jüdischer Gerichte in Alexandria korrespondieren.¹⁸ Allerdings wäre ein möglicher Einfluss solcher lokaler Rechtsgestaltung in bestimmten Bereichen der Halacha weniger deutlich, so dass Goodenough selbst eine Nähe zwischen Philon und palästinischer Tradition etwa „on matters of ritual observance“ postuliert und hier später im Wesentlichen Belkin folgt.¹⁹ Andere Autoren nehmen eine vermittelnde Position ein, so etwa Sandmel: Weder sei Philon gänzlich von der palästinischen Halacha unabhängig gewesen noch hänge er völlig von ihr ab. Alexandria und Palästina hätten sich nebeneinander entwickelt, doch habe es Kommunikation zwischen beiden gegeben, durch-

¹³ BELKIN 1940, 27 (kursiv im Original).

¹⁴ WOLFSON 1947.

¹⁵ COHEN 1995, 287. Vgl. 284: „the traditions whose preservation Philo is referring to are the same traditions that were looked upon as ‚normative‘ by committed Jews in the first century CE, and it is these ‚traditions‘ which were the expertise of the Tanna'im – and although sometimes differing in detail they form the very heart of ‚Oral Law‘.“

¹⁶ Y. D. GILAT, „The Sabbath and its Laws in the Writings of Philo“, *BetM* 38 (1992/93) 216–228 (Hebr.).

¹⁷ HEINEMANN 1929–32.

¹⁸ E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus* (New Haven, CT 1929).

¹⁹ E. R. GOODENOUGH, Rez. BELKIN 1940, *JBL* 59 (1940) [413–419] 419.

aus einmal auch *nach* Palästina (vgl. Lauterbach 1905). Sandmel bringt jedoch v. a. ins Spiel, dass die gemeinsame Quelle Philons und der Rabbinen die Bibel war und dass beide unabhängig voneinander zu vergleichbaren Schlüssen kommen konnten.²⁰ Philon und palästinische, insbesondere rabbinische Quellen, zunächst in ihrem jeweils eigenen Kontext zu lesen, ohne sie vorschnell zu harmonisieren, ist die Tendenz in der Arbeit Y. Amirs.²¹ Dennoch geht Amir gelegentlich von Philons Verarbeitung einer identifizierbaren palästinischen Tradition aus.²²

Wichtige methodische Anregungen finden sich in einem programmatischen Aufsatz von R. D. Hecht zur Analyse von *De specialibus legibus*:²³ Aus dem rabbinischen Vergleichsmaterial sei sorgfältig zwischen Früherem und Späterem zu unterscheiden. Ferner müsse man den exegetischen Kontext weit genug fassen und die drei folgenden Bereiche berücksichtigen: halachische Interpretamente in alten Bibelübersetzungen – insbesondere Septuaginta und Targumim –, rabbinische halachische Texte in ihrer traditions- und redaktionsgeschichtlichen Entwicklung und schließlich die Midraschim, ebenfalls mit der Unterscheidung zwischen früherem und späterem Material und unter Berücksichtigung der generellen Ausagerichtung des jeweiligen Textes. So sehr diese Differenzierungen auch einen Fortschritt darstellen, so fehlt hier doch immer noch der wichtige Vergleich mit mehr oder weniger *zeitgenössischen, nichtrabbinischen* Texten wie den Handschriften aus Qumran, den ‚Pseudepigraphen‘ (z. B. Jubiläenbuch, 1 Henoch, Ps.-Philon's *Liber antiquitatum biblicarum*), Josephos sowie der Jesustradition. Diese Vielfalt ist erst in den letzten Jahren zunehmend gewürdigt worden.²⁴ In jüngster Zeit haben E. Regev und D. Nakman unter Einbeziehung solcher Texte die These aufgestellt, dass Philon einer eklektischen Halacha folgte, also Traditionen aus verschiedenen halachischen ‚Schulen‘ Palästinas aufnahm.²⁵ In meiner eigenen Arbeit zu Sabbathalacha und -praxis habe ich ebenfalls auf Ähnlichkeiten zwischen Philon, einigen Qumrantexten, Josephos und der Jesustradition hingewiesen.²⁶

²⁰ SANDMEL 1971, 25f.

²¹ AMIR 1983, v. a. 79–87. 131–163.

²² So AMIR 1983, 177–185 zum Beginn von *Her*.

²³ R. D. HECHT, „Preliminary Issues in the Analysis of Philo's *De Specialibus Legibus*“, *Studia Philonica* 5 (1978) [1–55] 26.

²⁴ Vgl. LEONHARDT 2001, 280: „Even if the details of the influence cannot be determined, Philo appears to have information on the traditions of a wide variety of Jewish groups and regional differences [...]“

²⁵ E. REGEV / D. NAKMAN, „Josephus and the Halakhah of the Pharisees, the Sadducees and Qumran“, *Zion* 66 (2002) [401–433] (Hebr.), 423–433; REGEV 2010.

²⁶ DOERING 1999, 335–337. 342f. 344–346. 354–356. 358–360; und siehe die Beispiele unten, S. 155–162.

Auch bezüglich exegetisch-aggadischer Traditionen sind in der Forschung immer wieder Verbindungen zwischen Philon und palästinischen Quellen angenommen worden. Freilich sind hier mit Y. Amir zunächst auch Differenzen in der Hermeneutik zwischen rabbinischem Midrasch und philonischer Allegorie zu beachten: „Der Midrasch kann einen in der Bibel erzählten Vorgang in eine andere Zeit versetzen – die Allegorie hebt ihn aus der Kategorie der Zeit überhaupt heraus.“²⁷ Allerdings hat in jüngerer Zeit insbesondere M. Kister darauf hingewiesen, dass es durchaus auch Beispiele rabbinischer Allegorie gibt; neben unmittelbaren Belegen zeigt Kister auch auf, dass in einigen Texten ursprünglich allegorische Interpretamente nachträglich konkretisiert wurden.²⁸ Von besonderer Bedeutung sind aggadische Einzelsätze, die sich sowohl bei Philon als auch in palästinischen Quellen finden und für die eine gemeinsame Tradition erwogen werden kann. Im Blick auf solche aggadischen Traditionen hat D. Winston weiterführende methodische Anregungen gegeben. Demnach ist ein Einfluss rabbinischer Traditionen (in ihrer vorrabbinischen Gestalt) auf Philon nur dann wirklich zu erweisen, wenn Philon „is reading something into the biblical text that clashes with a fundamental philosophical principle firmly held by him“.²⁹ Allerdings wird man darüber hinaus auch sehr *spezifische* Interpretamente für traditionell halten und umsichtig mit rabbinischen und anderen palästinischen Traditionen vergleichen können. Dabei kann durchaus der Vergleich mit *späteren* Texten den Blick für Philons eigentümliche Entwicklung des gemeinsamen Stoffs schärfen.³⁰

Bevor einige Beispiele vorgestellt und kritisch diskutiert werden, soll nach Kontaktwegen gefragt werden, über die der Austausch von Traditionen zwischen Palästina und der alexandrinischen Diaspora erfolgen konnte. Es geht also um die *Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation* (grundsätzlich: in beide Richtungen), die allzu oft einfach stillschweigend vorausgesetzt werden. Hier ist zunächst die bereits anhand der Bemerkung Philons über seinen eigenen Jerusalembesuch erwähnte Wallfahrt zum Tempel zu nennen, von der freilich unklar bleiben muss, wie häufig sie von Einzelnen in der Diaspora vollzogen wurde. Darüber hinaus aber – und gegebenenfalls in Verbindung damit – ist die Überbringung der in den Städten der Diaspora gesammelten Halbschekel-Steuer zu berücksichtigen, für die „zu festgesetzten Zeiten Überbringer der heiligen Gaben nach ihrem Stand ausgewählt werden, aus jeder (Stadt) solche von

²⁷ AMIR 1983, 107–118, Zitat: 118.

²⁸ KISTER 2013.

²⁹ WINSTON 2009, 237.

³⁰ Beispiele bei KISTER 2015.

höchstem Ansehen“.³¹ Hier ist an städtische jüdische Eliten zu denken, zu denen – wie gesagt – Philon in Alexandria selbst gehörte und mit denen er jedenfalls in Austausch stand.³² Wir hören ferner von Synagogen in Jerusalem, die als Versammlungsstätten von Juden aus der Diaspora dienten – solchen, die zu Besuch kamen, wie solchen, die längerfristig blieben.³³ Die rabbinische Tradition weiß daneben von der Flucht Jerusalemer Gelehrter nach Alexandria während der Herrschaft Alexander Jannaios' (103–76 v. Chr.), wengleich die Details widersprüchlich bleiben.³⁴ Kommunikation zwischen Jerusalem und Alexandria bzw. Ägypten ereignete sich auch in Form von Briefen.³⁵ In 2 Makk 1,1–10a.10b–2,18 finden sich zwei „Festbriefe“, die die ägyptischen Juden zur Feier des Chanukka-Fests auffordern.³⁶ Ferner beansprucht das griechische Ester-Buch (= „Old Greek“) ein „Purim-Brief“ zu sein, übersetzt von dem Jerusalemer Lysimachos und im 4. Jahr der Herrschaft Ptolemaios' und Kleopatras von einer Delegation nach Ägypten gebracht (EstZus F 11).³⁷ Schließlich wird die Rückkehr des nach Alexandria geflüchteten Gelehrten dem Jerusalemer Talmud zufolge mit einem Brief „Von Jerusalem der Großen an Alexandria die Kleine“ er-

³¹ *Spec.* I 78: καὶ χρόνοις ὀρισμένοις ἱεροπομποὶ τῶν χρημάτων ἀριστίνδην ἐπικριθέντες, ἐξ ἐκάστης οἱ δοκιμώτατοι, χειροτονοῦνται σώους τὰς ἐλπίδας ἐκάστων παραπέμφοντες.

³² Ob Philon selbst aus diesem Anlass nach Jerusalem kam, muss offen bleiben. Zur Praxis der Überbringung der Halbschekel-Steuer aus der Diaspora nach Jerusalem vgl. auch *Legat.* 156 (auch *Her.* 186) und *Ios. Ant. Iud.* XVIII 312 sowie die römischen Dokumente bei Josephos mit dem Privileg des ungehinderten Sammelns und Überbringens der Gelder: *Ant. Iud.* XIV 227 (Dolabella), XVI 163.166 (Augustus), 167–171 (M. Agrippa), 172f. (Julius Antonius). Vgl. auch *Phil. Legat.* 313 und *Cic. Flacc.* 28,66f. ([von Cicero missbilligte] Übersendung von „jüdischem Gold“ nach Jerusalem). – Die Halbschekel-Steuer ist selbst Gegenstand von Kontroversen im palästinischen Judentum gewesen: nach 11QT^a 39,7–10; 4Q159 (= 4QOrd^a) 1 6–7 soll sie nur *einmal* im Leben gezahlt werden. Nach (späteren) rabbinischen Quellen sollen die Sadduzäer der Ansicht gewesen sein, dass das *Tamid* vom Einzelnen und nicht aus der Tempelsteuer finanziert werden soll (Scholion zu *MegTa'an*, zu 1.–8. Nisan [57f. NoAM]; bMen 65a).

³³ Siehe *Apg* 6,9 (die Stelle ist relevant, selbst wenn καὶ Κυρηναίων καὶ Αλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας Apposition und nicht Bestandteil des Namens der Synagoge ist); *CIIP* 9 (Theodos-Inschrift); vgl. ferner die Tradition einer „Synagoge von Alexandrinern, die in Jerusalem war“ in *tMeg* 2,17 [3,6]. Vgl. COHEN 1995, 29–31, die allerdings ein (allzu) strukturiertes System von „Gastpredigern“ in den Synagogen annimmt.

³⁴ Nach *yHag* 2,2, 77d; *ySan* 6,9, 23c war es Jehuda ben Tabbaï, nach *bSan* 107b; *bSot* 47a hingegen Jehoschua ben Perachia, der nach Alexandria geflohen war.

³⁵ Zum Folgenden vgl. DOERING 2012, 160–167. 364–366. 430–434.

³⁶ Man kann das ganze 2. Makkabäerbuch als Briefsammlung mit extensiver Anlage oder umgekehrt als eine Schrift mit brieflichen Merkmalen verstehen, die von Jerusalem an die Juden in Ägypten gerichtet ist.

³⁷ Die Angabe wird üblicherweise auf Ptolemaios XII. und Kleopatra V. bezogen (= 78/77 v. Chr.), wengleich Ptolemaios IX. und Kleopatra III. (= 114 v. Chr.) oder Ptolemaios XIII. und Kleopatra VII. (48 v. Chr.) auch denkbar wären.

beten.³⁸ Das Sprachenproblem ist sicher für die Frage der Kommunikation zu bedenken, doch legen die Quellen nahe, dass Griechisch in Jerusalem recht gut verstanden wurde³⁹ und sowohl dort⁴⁰ als auch in Alexandria⁴¹ Übersetzungen ins Griechische angefertigt wurden. Damit verliert auch die Frage nach den Hebräischkenntnissen Philons⁴² etwas an Belang für die Möglichkeit seines Zugangs zu palästinischen Quellen. Philon selbst spricht in *Mos. I* 4 davon, dass er für seine Mose-Darstellung sowohl auf die „heiligen Bücher“ (καὶ βιβλίων τῶν ἱερῶν) als auch auf Traditionen, die er „von einigen Älteren des Volkes“ (παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους προεσβυτέρων) gelernt habe, zurückgreift. Er selbst räumt somit ein, jüdische Traditionen aufgenommen zu haben – wobei über deren Herkunft damit noch nichts gesagt ist –,⁴³ und die Verbindung von Schrift und Tradition erinnert an die Zuordnung, die für die Pharisäer als typisch galt.⁴⁴

Im Folgenden sollen vor dem Hintergrund der soeben diskutierten methodischen Fragen einige Beispiele zunächst aus der Halacha (§ 3) und sodann der Aggada (§ 4) diskutiert werden, bevor ich ein knappes Resümee biete (§ 5).

³⁸ So yHag 2,2, 77d; ySan 6,9, 23c. Nach bSan 107b: „Von mir, der heiligen Stadt, an dich, Alexandria von Ägypten“; nach bSot 47a: „Von mir, Jerusalem, der heiligen Stadt, an dich, Alexandria, meine Schwester“.

³⁹ Dazu v. a. M. HENGEL, „Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt“, in: B. FUNCK (Hg.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters* (Tübingen 1996) [269–306] 285–289.

⁴⁰ Auch 2 Makk 1,1–10a ist ein ins Griechische übersetzter Text; vgl. DOERING 2012, 161 mit Literatur, auch zur angenommenen Jerusalemer Herkunft der Übersetzung.

⁴¹ Vgl. den griechischen Sirach.

⁴² Zu diesen skeptisch etwa WINSTON 2009, 235. Siehe ferner die Einführung, S. 14–16 und den Beitrag von Maren R. Niehoff, S. 134–136 in diesem Band.

⁴³ Philon hat wahrscheinlich eine Quelle über die palästinischen Essener (bei ihm: Ἐσσαῖοι, „Essäer“) benutzt, die seinen Ausführungen in *Prob.* 75–91 und *Hypoth.* [apud Eus. *Pr. ev.* VIII] 11,1–18 zugrunde liegt, wenngleich es schwierig ist, über deren Umfang und Charakter gesicherte Angaben zu machen; vgl. J. FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier“, in: Ders. / H. STEGEMANN (Hg.), *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*. Einblicke 6 (Paderborn 2003) 23–56 in Auseinandersetzung mit Thesen von R. Bergmeier. Vgl. ferner zu den Therapeuten unten, Anm. 66. Nach REGEV 2010, 59 soll Philon seine Kenntnisse qumranischer Halacha (siehe unten, S. 160–162) aus der Quelle über die Essener erhalten haben, doch finden sich kaum Gemeinsamkeiten. Falls er solche Kenntnisse hatte, ist daher mit zusätzlichen Traditionswegen zu rechnen.

⁴⁴ Vgl. Mk 7,5 κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν προεσβυτέρων; *Ios. Ant. Iud.* XIII 297 ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων; cf. XIII 408.

3. Philon und palästinische Quellen – Beispiele einer Ähnlichkeit in der Halacha

3.1. Halachisch regulierte Sabbatruhe nach *Migr.* 91

In der Auseinandersetzung mit den „extremen Allegoristen“ in *Migr.* 89–93 führt Philon eine Reihe von Tätigkeiten an, die einen Sabbatbruch bedeuten würden und die er, ungeachtet der Anerkennung der symbolischen Bedeutung des Sabbats, als in der praktischen Beachtung des Sabbats zu vermeiden, festhält: „Lasst uns nämlich nicht, weil der siebte Tag eine Lehre ist bezüglich der Macht, die beim Ungewordenen liegt, und bezüglich der Untätigkeit, die beim Gewordenen liegt, die Gesetze bezüglich dieses Tages abschaffen, so dass wir Feuer anzünden oder das Land bearbeiten oder Lasten tragen oder Anklagen erheben oder zu Gericht sitzen oder Bürgschaften zurückfordern oder Darlehen zurückverlangen oder die übrigen Dinge tun, welche auch in den von Festen freien Zeiten erlaubt sind“ (*Migr.* 91). Diese genannten Tätigkeiten werden also, so Philon, durch „Gesetzesbestimmungen“ (νομοθετηθέντα) untersagt. Einige dieser Vorschriften (Feueranzünden, Landbearbeiten, Lastentragen) sind in den biblischen Schriften grundgelegt. Allerdings benutzt Philon nicht die ‚biblische‘ Terminologie für die verbotenen Tätigkeiten, sondern offenbar traditionelle Umschreibungen.⁴⁵ Dass Philon in diesen Punkten breiter bezeugter halachischer Tradition folgt, wird auch darin kenntlich, dass er einige der spezifischen Situationen, die die biblischen Texte nennen, verallgemeinert: Während Ex 34,21 die Ruhe „während (oder: von) Pflügen (LXX: Säen) und Ernten“ zum Gegenstand hat, ist das Verbot bei Philon – wie auch anderswo im Judentum (vgl. Jub 50,12) – als *grundsätzliches* Verbot des Landbaus am Sabbat verstanden; und während Jer 17 (vgl. Neh 13 [2 Esr 23 LXX]) die spezifische Situation des Herein- und Herausragens durch die Tore Jerusalems (vgl. Jer 17,22a: durch die Türen des Hauses) im Blick hat, spricht Philon (wie wahrscheinlich Joh 5,10)⁴⁶ *allgemein* vom Lastentragen im Freien.

Ohne unmittelbare ‚biblische‘ Grundlage sind die Verbote der Anklageerhebung und des Richtens sowie des Zurückforderns von Bürgschaften oder Darlehen. Diese Vorschriften stammen aus der jüdischen Tradition, die darin den dekalogischen Impuls zum Ruhen von „Arbeit“ (Ex 20,9f.; Dtn 5,12–14) aufgenommen und weiterentwickelt hat. Die ersten beiden Begriffe gehören zu einem Gerichtsverfahren, die letzten beiden zur au-

⁴⁵ *Feuerverbot*: Ex 35,3 οὐ καύσετε πῦρ – *Migr.* 91 πῦρ ἐναύειν; *Landarbeit*: Ex 34,21 τῷ σπόρῳ καὶ τῷ ἀμίτῳ καταπαύσεις – *Migr.* 91 γεωπονεῖν; *Lastentragen*: Jer 17,21 μὴ αἶρετε βαστάγματα (vgl. 17,27; Neh 13 [2Esr 23 LXX],19); auch Jer 17,22 μὴ ἐκφέρετε βαστάγματα; 17,24 μὴ εἰσφέρειν βαστάγματα – *Migr.* 91 ἀχθοφορεῖν.

⁴⁶ Hierzu DOERING 1999, 468f.

bergerichtlichen Wiedererlangung von Eigentum. Das Prozessverbot entspringt allgemein jüdischer Tradition⁴⁷ und wird im Edikt des Augustus (Ios. *Ant. Iud.* XVI 162–165)⁴⁸ dergestalt berücksichtigt, dass Juden von Freitagnachmittag bis Sabbatausgang von Gestellungsbürgschaften befreit sind, d. h. wohl: nicht vor Gericht zu laden sind.⁴⁹ Weniger eindeutig ist die Lage im Fall der Rückforderung von Deposita: Leihen sowie Verhandeln über Besitz und Vermögen ist in der Damaskusschrift verboten (CD-A 10,18), und auch ein weiterer Qumrantext untersagt das Bereden von Vermögens-Angelegenheiten (4Q264a i [Fragm. 1] 6). Nach der Mischna (mShab 23,1) ist Leihen nur dann erlaubt, wenn man sich nicht offizieller Leihterminologie bedient. Es ist daher wahrscheinlich, dass die formale Rückforderung von Deposita von breiteren Kreisen als verboten betrachtet worden wäre.⁵⁰ In all diesen Punkten ist daher ein Zusammenhang Philons mit halachischer Tradition, wie sie auch in Palästina bezeugt ist, wahrscheinlich zu machen.

3.2. Das Ernteverbot am Sabbat nach *Mos.* II 22

In *Mos.* II 22 spricht Philon in universalen Tönen von der alles umgreifenden Sabbatruhe (ἐκκεχειρία): „sie erstreckt sich auch auf jegliche Art von Bäumen und Pflanzen; denn es ist nicht gestattet, einen Trieb oder einen Zweig abzuschneiden, ja nicht einmal ein Blatt, oder sich eine beliebige Frucht zu pflücken.“ Hier findet sich somit eine Konkretion des in *Migr.* 91 summarisch genannten sabbatlichen Verbots des Landbaus. Wichtig ist, dass Philon das Verbot nicht nur auf das „Ernten“ oder die „Zeit des Erntens“ bezieht (vgl. Ex 34,21), sondern auf jedes Entfernen von Teilen einer (eingewurzelten) Pflanze. Offenkundig ist auch solches Entfernen verboten, das dem sofortigen Eigengebrauch dient („sich eine Frucht pflücken“)⁵¹ oder keinen wirtschaftlichen Nutzen hat („ein Blatt abschneiden“). Beides geht deutlich über die Formulierung des ‚biblischen‘ Verbots hinaus. Auch hier ist es daher wahrscheinlich, dass Philon in der Konkretion auf halachische Tradition zurückgreift: Nach CD-A 10,22f. darf man nur essen, was „verdirbt auf dem Feld“, wodurch das Entfernen von Früchten oder Gemüse zum Verzehr ausgeschlossen ist. Auch der Anstoß der Pharisäer am Ährenraufen der Jünger Jesu (Mk 2,23f. parr.) lässt sich hier ein-

⁴⁷ Vgl. mBes 5,2 *lo' danîn*; Bardesanes, *Lib. leg. reg.* 44 (PS 1/2, 604–607 NAU).

⁴⁸ Vgl. auch den Brief des M. Agrippa an die Stadt Ephesos, *Ant. Iud.* 16,167f.

⁴⁹ Dazu DOERING 1999, 301f.

⁵⁰ Nach MekhSh *wajjaqhel* (zu Ex 35,2) (224 EPSTEIN / MELAMED) gilt das Hinterlegen von Deposita und das Gewähren von Darlehen als „Arbeit“.

⁵¹ Medium: δρέψασθαί.

ordnen.⁵² Die rabbinischen Texte systematisieren dieses traditionelle Verbot nachfolgend durch die Zuordnung des „Ausreisens“ (*ha-tolesch*) zur Hauptarbeit „Ernten“ (*ha-qoşer*).⁵³

3.3. Sabbatverdrängung bei Angriff und Naturkatastrophen (*Somn.* II 125–128)

In *Somn.* II 125–128 legt Philon einem römischen Beamten, der die ägyptischen Juden vom Sabbathalten abbringen wollte, eine Argumentation in den Mund, die von der Voraussetzung ausgeht, dass die Juden bei einem feindlichen Angriff oder bei Naturkatastrophen wie Überschwemmung, Feuersbrunst, Blitzschlag, Hungersnot, Pest, Erdbeben u. a. nicht an ihren „Versammlungsorten“ (*συναγωγίαις*) bleiben würden – gedacht ist offenkundig an den Sabbat –, dabei ihre heiligen Bücher lesen, sich mit der väterlichen Philosophie beschäftigen und bei ihr mit Ruhe verweilen würden. Stattdessen, so sagt der Beamte den Juden, „werdet ihr all dieses abwerfen und euch zur Hilfeleistung anschicken für euch selbst und eure Eltern und eure Kinder und für die Leben der anderen euch Nächsten und Liebsten“. Er selbst sei nun ein solcher „Katastrophenfall“, der zum Aufgeben der Sabbatbeachtung nötige. Diese Argumentation, deren Abzweckung Philon freilich scharf kritisiert, baut wohl auf Kenntnis halachischer Tradition auf,⁵⁴ der zufolge die Sabbatbeobachtung durch Lebensgefahr, sowohl zur Selbstverteidigung als auch im Fall von Naturkatastrophen, „verdrängt“ werden kann. Nach 1 Makk 2,39–41 entschließen sich die Makkabäer zur Selbstverteidigung, nachdem sie vom wehrlosen Sterben der Frommen am Sabbat in der Wüste erfahren haben.⁵⁵ Nach rabbinischen Texten darf zur Lebensrettung (*piquach nefesch*) alles Nötige unternommen werden, und auch bei Vorliegen von Lebensgefahr darf der Sabbat entweiht werden, wobei hier mehrheitlich die Gefährdung durch Krankheit oder Katastrophen im Blick ist.⁵⁶ Auch Jesus setzt in Mk 3,4 argumentativ voraus, dass seine ‚pharisäischen‘ Konversationspartner den

⁵² Zur Interpretation von Mk 2,23 ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας vgl. L. DOERING, „Sabbath Laws in the New Testament Gospels“, in: R. BIERINGER u. a. (Hg.), *The New Testament and Rabbinic Literature*. JSJ.S 136 (Leiden 2010) [207–254] 208–211.

⁵³ mShab 7,2; tShab 9[10],17; yShab 7,2,9c.

⁵⁴ Ob das auch von der Fortsetzung des oben zitierten Textes gilt oder sie nicht eher rhetorischen Zwecken dient, ist unklar: „... und, wenn man die Wahrheit sagen soll, auch für Hab und Gut, damit auch das nicht vernichtet werde.“ Nach mShab 16,1–4 darf man heilige Schriften, bestimmte Speisen und Kleidung aus einer Feuersbrunst retten.

⁵⁵ Allerdings scheint die Erlaubnis der Selbstverteidigung von diesem Zeitpunkt an nicht überall völlig selbstverständlich gewesen zu sein; vgl. die anfänglichen Einwände im Kreis der Gruppe um Asinaios und Anilaios im Babylonien der 30er Jahre des 1. Jhs (Ios. *Ant. Iud.* XVIII 322), die jedoch schnell überwunden wurden.

⁵⁶ mYom 8,6; tShab 15[16],11–17; tEr 3[4],5f.8; MekhY *schabbta ki tišša* 1 (zu Ex 31,13) (340–342 HOROVITZ / RABIN).

Grundsatz akzeptieren, dass „Leben retten“ am Sabbat erlaubt ist. Hingegen schreiben Texte aus Qumran vor, dass Rettung aus Lebensgefahr nur unter Einhalten des Arbeitsverbots zu geschehen habe.⁵⁷ Philon als Autor von *De somniis* wird von einer der pharisäisch-rabbinischen Position nahestehenden Tradition gewusst haben: die genannten Situationen entsprechen in etwa denen, die in den palästinischen Texten diskutiert werden.

3.4. Die Position des *Omer*-Tages im Festkalender (*Spec.* II 162)

Philon gibt die relative Datierung des *Omer*-Tages, also des Tages, an dem die erste Gersten-Garbe des neuen Jahres geerntet und im Tempel „geschwungen“ wurde, wie folgt an: „Ein Fest ist aber innerhalb des Festes, das direkt auf den ersten Tag folgt und wegen seines Anlasses ‚Garbe‘ (ῥοάγμα) genannt wird“ (*Spec.* II 162). Dabei ist die Wendung „ein Fest ... innerhalb des Festes“ (έορτή ... εν έορτή) so zu verstehen, dass das Fest der „Garbe“ in die Pesach/Mazzot-Woche fällt, genauer: „direkt auf den ersten Pesach-Feiertag“ folgt (ή μετὰ τὴν πρώτητην εὐθὺς ἡμέραν). Damit reflektiert Philon dasselbe Verständnis von Lev 23,11 über das Schwingen der Garbe, das auch bei Josephos, in der rabbinischen Literatur sowie in den Targumim bezeugt ist: in der Wendung *mi-mochorat ha-schabbat*, „am Tag nach dem Sabbat“ wird „Sabbat“ im Sinne von „Feiertag“ gedeutet und in der Regel auf den ersten Feiertag von Pesach bezogen.⁵⁸ Da mMen 10,3 den Protest gegen dieses Verständnis den Boethusäern zuschreibt, einer mit den Sadduzäern verwandten Gruppe aus der Zeit des Zweiten Tempels, ist damit zu rechnen, dass das von den Rabbinen befürwortete Verständnis bereits von den Pharisäern, den üblichen Gegenspielern der Boethusäer und Sadduzäer, getragen wurde. Auch in den Qumrantexten findet sich wahrscheinlich eine polemische Ablehnung dieses Verständnisses;⁵⁹ nach dem in diesen Texten belegten 364-Tage-Kalender fällt der *Omer*-Tag hingegen auf den 26. Tag des ersten Monats, stets ein Sonntag.

Damit steht Philon zusammen mit Josephos, den Rabbinen, den meisten Targumim und wahrscheinlich den Pharisäern gemeinsam auf *einer* Seite

⁵⁷ CD-A 11,16f. verbietet Lebensrettung mit „einer Leiter, einem Seil oder einem (anderen) Gerät“; 4Q265 6 6–7 erlaubt das Darreichen des Obergewands, das man am Sabbat tragen darf.

⁵⁸ *Ios. Ant. Iud.* III 250; mMen 10,3; Sifra *’emor pereq* 12. Targum Pseudo-Jonathan, Neofiti und Fragmenten-Targum (Hs. F) lesen in Lev 23,11.15 „nach (*mm btr*) dem ersten Feiertag von Pesach“. Targum Onkelos bietet „nach dem Feiertag von Pesach“; hier bleibt die Möglichkeit offen, dass es sich um den *letzten* Pesach-Feiertag handelt. So möglicherweise die Peschitta zu Lev 23,11 *wbtr ywm’ ’hryn’* „und nach dem anderen (Feier-) Tag“.

⁵⁹ Vgl. 4Q513 4 2–5: „[...] Schwingen (des) *Omer* [...] (3) [...] außer (den [?]) Sabbaten [...] (4) [...] Irrtum (der) Blindheit [...] (5) [...] und nicht aus der Tora des Mose[...]“.

des divergenten Verständnisses von Lev 23,11. Allerdings ist unklar, inwieweit Philon hier *unmittelbar* von palästinischer Praxis beeinflusst ist. Möglich wäre, dass er hier einfach der Septuaginta folgt, die die betreffende Wendung in Lev 23,11 mit τῆ ἐπαύριον τῆς πρώτης, „am Morgen nach dem ersten (*scil.* Feiertag)“ wiedergibt.⁶⁰ Für diese Übersetzung⁶¹ ist aber wahrscheinlich, dass sie von der (palästinischen) Debatte um das Verständnis der Stelle beeinflusst ist; sie reflektiert mit hoher Wahrscheinlichkeit dieselbe mögliche,⁶² aber eigentümliche Interpretation von „Sabbat“, die eine (v. a. bei Gebrauch des lunisolaren Kalenders) verlässlichere Anbindung des Garbenfestes sowie die Beteiligung der zu Pesach anwesenden Pilger am Ernten und Darbringen der Garbe erlaubte.⁶³

⁶⁰ So schon HEINEMANN 1929–32, 21. 540. Dass sich τῆς πρώτης auf den ersten *Feiertag* bezieht, ergibt sich aus der Bedeutung von ἐπαύριον, das stets den *nächsten* Tag (engl. „morrow“ [LSJ]) bezeichnet (also hier nicht etwa auf den „Morgen des ersten [Tages]“ im Sinn von „Sonntagmorgen“ gehen kann, so fälschlich M. VAHRENHORST, „Levitikon“, in: M. KARRER / W. KRAUS [Hg.], *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. I [Stuttgart 2011] 407f.), in Verbindung mit der Einsicht, dass eine Anweisung der Darbringung regelmäßig am Tag „nach dem Sonntag“, also am Montag, im Kontext der bekannten jüdischen Festkalender unsinnig wäre. Der Kommentar zu Lev 23,11 bei J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (Atlanta, GA 1997) 370, der die Übersetzung offenbar mit „love for variation“ erklärt, übersieht deren halachische Implikation. Auffällig ist jedoch, dass LXX an der *zweiten* Stelle, an der die Wendung im hebräischen Text vorkommt und den Beginn der Zählung der 50 Tage anzeigt – Lev 23,15 –, anders übersetzt, nämlich ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων „ab dem Tag nach dem Sabbat“. Das kann man nur harmonisieren, wenn man (wie die Pharisäer) zulässt, dass „Sabbat“ gelegentlich auch „Feiertag“ bedeuten kann; einen biblischen Anhalt dafür bieten etwa Lev 16,31; 23,32 (der Versöhnungstag als σάββατα σαββάτων).

⁶¹ Ob sie bereits zur ursprünglichen Übersetzung von Lev-LXX gehört hat oder sich einer späteren Revision verdankt, ist unklar, doch verzeichnet der erste Apparat der Göttinger LXX keine ernsthafte Variante (die Ergänzung πρώτης + τῶν σαββάτων in 29 68' 319 AethCRa harmonisiert mit MT [und v. 15], führt aber zu sinnlosem [s. vorige Anm.] „am Morgen nach dem ersten [Tag] der Woche“ [so ist σάββατα hier wohl zu verstehen], d. h. Montag). Allerdings ist die genannte Inkonsistenz in der Übersetzung von Lev 23,11.15 auffällig und könnte auf eine spätere, punktuell gebliebene Änderung deuten. Die im zweiten Apparat verzeichneten Zeugen jüngerer Übersetzungen klären zu Lev 23,11 auf verschiedene Weise, dass der Tag nach dem Sabbat gemeint ist.

⁶² Siehe hier oben Anm. 60 am Ende.

⁶³ Andere von REGEV 2010, 47 als „pharisäisch“ bezeichnete Positionen Philons sind m. E. zweifelhafter: Dass Philon meint, ein Sklave, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, müsse vor Gericht gebracht statt von seinem Herrn bestraft werden, stimmt nicht ganz genau zur „pharisäischen“ Position in mYad 4,7, wonach ein Sklave für einen zugefügten Schaden (*nezeq*) selbst haftet, während nach Ansicht der „Sadduzäer“ sein Herr die Kompensation zu übernehmen hat. Ob Philon im Fall der angezweifelten Jungfräulichkeit einer Braut, bei dem er in *Spec.* III 79–82 gegen Dtn 22,13–19 die Kleidung der Frau nicht als Beweismittel erwähnt, unmittelbar von „pharisäischer“ Halacha abhängt, ist unklar; anders als Josephos, der ebenfalls auf den Beweis durch die Kleidung der Frau verzichtet (Ios. *Ant. Iud.* IV 246–248), erwähnt Philon nicht die Erfordernis eines *alternativen* Beweises für die Behauptung des Ehemannes. Trotz möglichen Kontaktes mit gemeinsamer Tradition

3.5. Das Wochenfest als Erstlingsfest des Weizens (*Spec.* II 175)

Dieser Befund führt uns in ein verwandtes Thema, doch in andere traditionsgeschichtliche Zusammenhänge. Lev 23 verbietet lediglich, vor dem Garbenfest kein neues Getreide zu essen (23,14), macht aber keine entsprechenden Einschränkungen im Blick auf das Wochenfest (23,15–21). Entsprechend ist nach Josephos (*Ant. Iud.* III 251)⁶⁴ und rabbinischen Texten der Verzehr jeglichen Getreides nach der Darbringung der Garbe am *Omer*-Tag erlaubt. Nach rabbinischer Auffassung musste man lediglich mit Speisopfern bis zur Darbringung der zwei Brote im Tempel am Wochenfest warten: „Das *omer* pflegte in den Provinzen (den Verzehr) freizugeben, die zwei Brote aber im Tempel“ (mMen 10,6). Grund dafür war, dass man die auf die beiden Brote bezogene Wendung „ein neues Speisopfer“ (Lev 23,16) dergestalt verstand, dass vor diesen beiden Broten kein Speisopfer mit neuem Getreide verwendet werden durfte.⁶⁵ Anders Philon: er unterscheidet ausdrücklich zwischen der „Garbe“, die die Erstlingsfrucht der Gerste darstellt, und den beiden Laiben, die die Erstlingsgabe des Weizens bilden: „denn Weizen hält den privilegierten Rang, dessen Erstlingsfrucht wiederum – weil sie ausgezeichnet ist – einem passenderen Zeitpunkt zugeordnet wird“ (*Spec.* II 175). Eine entsprechende Unterscheidung der beiden Erstlingsfeste findet sich auch in Texten aus Qumran. So untersagt 4Q251 (= 4QHalaka A) 9 6f. den Verzehr von Weizen, bevor nicht die beiden Laibe dargebracht worden sind. Auch die Tempelrolle (11QT^a 18,10–19,7) stellt die zwei Laibe explizit als Erstlingsfrüchte des Weizens dar und erlaubt den Verzehr von neuem (Weizen-) Brot erst nach Darbringung der entsprechenden Erstlinge. Da der biblische Text den Verzehr von Weizen nicht explizit an die Darbringung der zwei Laibe bindet, ist anzunehmen, dass Philon Kontakt mit der entsprechenden alternativen palästinischen Tradition und Praxis hatte.⁶⁶

v. a. im Verzicht auf die Kleidung, bietet Philon eine eigenständige Darstellung; vgl. hier BELKIN 1940, 261–268.

⁶⁴ καὶ τότε λοιπὸν δημοσίᾳ ἔξεστι πᾶσι καὶ ἰδίᾳ θερίζειν „und dann anschließend ist es allen erlaubt, sowohl öffentlich als auch privat zu ernten“.

⁶⁵ Vgl. Sifra *wajjiqra* 12,7; bMen 84b.

⁶⁶ Vgl. J. M. BAUMGARTEN, „4QHalakah^a, the Law of Hadash, and the Pentecontad Calendar“, *JJS* 27 (1976) 36–46; REGEV 2010, 52. – Baumgarten (41) erwähnt eine Passage in Saadia Gaons antikirchlicher Schrift *Kitāb al-tamīz* über „Juda den Alexandriner“, der fünfzig-tägige Perioden zwischen den Erstlingsfesten von Gerste, Weizen, Wein und Öl gekannt habe. Baumgarten erwägt mit anderen (z. B. S. POZNANSKI, „Philon dans l’ancienne littérature judéo-arabe“, *REJ* 50 [1905] [10–31] 27–30), dass „Juda der Alexandriner“ mit Philon zu identifizieren ist. In Philons eigenen Werken finden sich keine Hinweise auf eigene Erstlingsfeste für Wein und Öl. Es wäre aber denkbar, dass das in *Contempl.* 65 genannte Fest der Therapeuten „nach (= alle) sieben Wochen“ (δὲ ἑπτὰ ἑβδομάδων) auf einem mehrgliedrigen Zyklus von Erstlingsfesten basiert. Diesem Problem und dem möglichen Zusammenhang zwischen dem therapeutischen Fest und dem in Qumrantexten begegnenden Festkalender kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

3.6. Reinigung unmittelbar nach Kontakt mit einem Leichnam (*Spec.* III 205f.; vgl. I 261)

In *Spec.* III 205 schreibt Philon, dass der Gesetzgeber Menschen, die einen Leichnam berührt haben – selbst wenn der Betreffende eines natürlichen Todes gestorben ist – „nicht gleich⁶⁷ als rein“ betrachtet, „bis sie sich mit Besprengungen und Waschungen reinigen; freilich erlaubte er auch nicht den ganz Reinen (οὐδὲ τοῖς σφόδρα καθαροῖς) das Heiligtum binnen sieben Tagen zu betreten und befahl ihnen sich am dritten und siebten Tag zu reinigen“. Hinter dieser merkwürdigen Formulierung verbirgt sich wohl der Hinweis auf eine Reinigung am ersten Tag, die die Unreinheit in gewissem Maß reduziert, so dass der Betreffende für Zwecke außerhalb des Tempels als „ganz rein“ gelten konnte. Vergleichbar heißt es in *Spec.* III 206, dass diejenigen, die ein Haus betreten haben, in dem jemand verstorben ist, nichts berühren sollen, bevor sie nicht gebadet und ihre Kleidung gewaschen haben. Auch hier ist eine anfängliche Waschung unmittelbar nach Kontamination mit Totenunreinheit angesprochen, auch wenn hier die weiteren Reinigungen am dritten und siebten Tag nicht erneut ausgeführt sind. Ähnlich ist auch *Spec.* I 261 zu verstehen: „Den Körper ... reinigt es [*scil.* das Gesetz] mit Waschungen und Besprengungen und erlaubt nicht dem einmal (εἰς ἅπαξ) Besprengten oder Gewaschenen sofort in die heiligen Vorhöfe einzutreten, sondern gebietet ihm sieben Tage draußen zu bleiben und sich zweimal zu besprengen, am dritten und am siebten Tag ...“ Eine vergleichbare Tradition, von J. Milgrom als „first-day ablutions“ bezeichnet,⁶⁸ findet sich in einigen Qumrantexten,⁶⁹ im Buch Tobit (Tob 2,5.9) sowie möglicherweise bei Josephos (*C. Ap.* II 198)⁷⁰ und könnte auch durch den archäologischen Befund der Nähe von Ritualbädern (*Miqwa'ot*) zu jüdischen Friedhöfen in Palästina impliziert sein.⁷¹ Da eine solche Praxis keine unmittelbare Grundlage in der Schrift hat, darf angenommen werden, dass Philon hier von halachischer Tradition abhängt.⁷² Philon er-

⁶⁷ Cohn vermerkt zu εὐθύς: *secludendum videtur* (L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* V [Berlin 1906] 207).

⁶⁸ J. MILGROM, „First Day Ablutions in Qumran,“ in: J. TREBOLLE BARRERA / L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress*. StTDJ 11 (Leiden 1992) 561–570.

⁶⁹ 11QT^a 49,16–21; 50,13–16; 1QM 14,2–3; 4Q414 (= 4QBaptismal Liturgy) 2 ii–4 2.

⁷⁰ „Waschungen ... nach einem Begräbnis (ἀπὸ κήδους)“; vgl. *C. Ap.* II 205.

⁷¹ Vgl. E. ESHEL, „4Q414. 4QRitual of Purification A“, in: J. BAUMGARTEN u. a., *Qumran Cave 4. 25. Halakhic Texts*. DJD 35 (Oxford 1999) 135–154. Der archäologische Befund wird anders erklärt bei Y. ADLER, „Ritual Baths Adjacent to Tombs: An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources“, *JSJ* 40 (2009) 55–73: diese *Miqwa'ot* hätten der Reinigung von Menschen gedient, die mit einer abgeleiteten, eintägigen Unreinheit durch Berührung (nicht eines Toten, sondern) eines am Toten Verunreinigten (z. B. eines Angehörigen) kontaminiert wurden.

⁷² Unnötig kompliziert hier und noch ohne Kenntnis von „first-day ablutions“ E. P. SANDERS, *Jewish Law From Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London 1990) 264–267.

wähnt im Zusammenhang des Besprengens am dritten und siebten Tag das Betreten des Heiligtums; völlig unklar ist aber, ob und in welcher Weise man in der *Diaspora* selbst Totenunreinheit beseitigte. Dass hier, weit entfernt vom Tempel, die „first day ablutions“ für den gewöhnlichen Umgang ausreichen,⁷³ wäre ein mögliches Szenario.⁷⁴

4. Philon und palästinische Quellen – Beispiele einer Ähnlichkeit in der Aggada

Für Ähnlichkeiten in der aggadischen Deutung mit palästinischen Quellen bietet *Migr.* selbst kaum Beispiele. So kommt Sandmel in seiner Studie der Abrahams-Gestalt zum Schluss, dass Philon weder in der ‚wörtlichen‘ noch in der ‚allegorischen‘ Behandlung des Stoffes nennenswerte Verbindung zu Traditionen der Apokryphen und Pseudepigraphen erkennen lässt⁷⁵ und dass die Übereinstimmungen mit Josephos und der rabbinischen Literatur kaum über das hinausgehen, was bereits in den biblischen Texten grundgelegt ist.⁷⁶ Andere Forscher haben jedoch für andere Zusammenhänge auf Entsprechungen hingewiesen; davon sollen im Folgenden einige Beispiele vorgestellt werden.

4.1. Sabbat und Licht (*Leg.* I 17–18)

In seiner aggadischen Behandlung des Sabbats bringt Philon den Tag mit „Licht“ in Verbindung, wenn er *Gen* 2,3 „Und Gott segnete den siebten Tag

⁷³ Vgl. noch *Spec.* III 63 zu sofortigen „Waschungen und Besprengungen“ nach ehelichem Geschlechtsverkehr (vgl. *Lev* 15,18); ähnlich *Ios. C. Ap.* II 198,203; vgl. *Ant. Iud.* VI 235.

⁷⁴ Einige der von REGEV 2010 vermuteten Beispiele von „Qumran“-Halacha bei Philon sind hingegen weniger deutlich; teilweise könnte auch aufmerksame Schriftlektüre auf Philons Seite anzunehmen sein. So könnte bei der von Philon genannten Erfordernis, dass der Hohepriester eine Priestertochter heiratet (*Spec.* I 110–111), zwar mit Einfluss einer auch in 11QT^a 57,15–19 begegnenden Tradition zu rechnen sein, doch ist auch denkbar, dass Philon die Wendung ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ in *Lev* 21,13 streng auf den „Stamm“ der Priester bezog, zumal er in *Spec.* I 111 zweimal für das „Volk“ Israel das Nomen ἔθνος verwendet. Der Fall von Viehzehnt (*Virt.* 95; vgl. *Lev* 27,32) und Frucht des Vierten Jahres (*Virt.* 159; vgl. *Lev* 19,23–25), nach Philon – mit Qumrantexten und Jubiläenbuch gegen die Rabbinen sowie (für die Frucht des Vierten Jahres) Josephos – den Priestern zu geben (REGEV 2010, 51), ist zu komplex, um hier verhandelt zu werden; hier könnte Kontakt mit halachischer Tradition vorliegen, die Philon in eine von beiden Richtungen gewiesen hätte, in der der „biblische“ Befund gedeutet werden kann.

⁷⁵ SANDMEL 1971, 198: „I have been able to discover not one single item of any substance which would bind Philo’s view to the views in the other literatures. The single possible exception is the common motif that Abraham was the first man to discover the existence of God; but even in this item in which some community of view might be alleged, Philo’s explanation of the manner of Abraham’s discovery again separates him.“

⁷⁶ SANDMEL 1971, 199–210 in Auseinandersetzung mit L. Ginzberg.

und heiligte ihn“ wie folgt auslegt (*Leg.* I 17–18):⁷⁷ „Gott segnete und erklärte sofort als heilig die Gewohnheiten, die gemäß dem siebten und göttlichen – in Wahrheit (so bezeichneten) – Licht in Bewegung gesetzt sind ... Doch der Grund, weshalb derjenige gesegnet und heilig ist, der sich am siebten und vollendeten Licht orientiert, liegt darin, dass an diesem (Tag) die Formung der sterblichen Dinge naturgemäß zum Ende kommt. Denn so verhält es sich doch: Wenn das hellglänzende und wirklich göttliche Licht der Tugend aufgeht, wird der Entstehung der gegensätzlichen Natur Einhalt geboten.“ Bereits Aristobulos im 2. Jh. v. Chr. schreibt, dass Gott „uns als Ruhetag ... den siebten Tag gegeben hat, der im eigentlichen Sinne auch erster genannt werden könnte, die Entstehung des Lichts, durch das alles im Zusammenhang erkannt werden kann“.⁷⁸ Hier sind offenkundig pythagoreische Zahlenlehre – derer sich später auch Philon bedient – und jüdische Tradition miteinander verbunden,⁷⁹ allerdings fehlt die Verbindung mit „segnen“ und „heiligen“. Interessanterweise kennt aber die *Mechilta de-Rabbi Ischmael* (Endredaktion wohl 2. Hälfte des 3. Jh.s) eine Verbindung der Segnung und Heiligung des Sabbats mit dem Licht: „Darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn“ (*Ex* 20,11). R. Schim'on ben Jochai sagt: Er segnete ihn mit Manna und heiligte ihn mit den Lichtern (*ba-me'orot*). R. Schim'on ben Jehuda von Kefar Akko sagt im Namen des R. Schim'on: Er segnete ihn mit dem Manna und heiligte ihn mit dem Lichtglanz des Menschen (*be-me'or panaw schel 'adam*).“ Offenbar handelt es sich um zwei R. Schim'on ben Jochai zugeschriebene Varianten eines Ausspruchs, in denen das „Licht“ jeweils unterschiedlich verstanden wird. Anders als bei Philon ist hier jedoch nur die „Heiligung“ mit „Licht(ern)“ verbunden, während die „Segnung“ auf das Manna bezogen wird. Auch bleibt die Beziehung zwischen Licht und Heiligung bei Philon indirekter, insofern Letztere einem Menschen gilt, der sich nach dem Licht *ausrichtet*. Begründbar ist aber die Annahme, dass beide Quellen auf eine Tradition zurückgehen, die Segnung und/oder Heiligung des Sabbats mit „Licht“ verbinden. M. Kister hat gezeigt, dass *Genesis Rabba* und der *Midrasch* über die Zehn Gebote in *Pesiqta Rabbati* das Diktum des R. Schim'on ben Jochai aus der *Mechilta* in unterschiedlicher Weise weiterentwickeln.⁸⁰ Ob die zugrunde liegende Tradition ursprünglich in der Diaspora oder in Palästina beheimatet war, ist unklar. Vielleicht hilft hier aber die folgende, verwandte Tradition weiter.

⁷⁷ Vgl. zum Folgenden KISTER 2015, 172–174.

⁷⁸ Aristobulos, *fragm.* 5,9 (Übers. nach JSRZ [WALTER]).

⁷⁹ Vgl. DOERING 1999, 310–315 (Aristobulos), 366–370 (Philon), mit weiterer Literatur.

⁸⁰ KISTER 2015, 174–178.

4.2. Licht und die sieben Schöpfungswerke des ersten Tages (*Opif.* 29)

Bereits der biblische Schöpfungsbericht nennt bekanntlich das „Licht“, doch tritt es hier an anderer Stelle auf: es wird am *ersten* Schöpfungstag durch Gottes Wort geschaffen (Gen 1,3). Nun ist auffällig, dass sowohl Philon als auch das Jubiläenbuch davon wissen, dass an diesem Tag „sieben“ Schöpfungswerke geschaffen wurden.⁸¹ Bei Philon ist das „Licht“ das siebte der Werke;⁸² im Jub ist die Position des Lichts textlich nicht völlig klar.⁸³ Steht hinter der Zuordnung der „Sieben“ zum Tag Eins auch schon die entsprechende pythagoreische Gleichsetzung, wie sie Aristobulos (in zeitlicher Nähe zum Jubiläenbuch) nennt (siehe oben, S. 162–163)? In diesem Fall könnte man tatsächlich vermuten, dass die entsprechende Tradition aus Alexandria nach Palästina vermittelt wurde. Freilich sind sofort auch die konzeptionellen Unterschiede zwischen Philon und dem Jubiläenbuch zu beachten; so fehlt etwa das philosophische Konzept eines unsichtbaren, intelligiblen Kosmos im Jub, und der „Geist Gottes“ (Gen 1,2) wird dort breit im Sinne der vor Gott dienenden Geister auf die verschiedenen Engelgruppen gedeutet.⁸⁴ Im Fall des spätrabbinischen Midrasch Tadsche könnte Aufnahme der bei Philon belegten Zusammenstellung der „sieben“ Schöpfungswerke des ersten Tages vorliegen, doch weicht die Reihenfolge leicht ab⁸⁵ und fehlt wiederum das Konzept des unsichtbaren Kosmos. Dieser Midrasch könnte entweder in Teilen auf frühere rabbinische Quellen zurückgehen, die die hellenistische Tradition aufgenommen hätten; alternativ könnte ein mittelalterlicher Kompilator zu derartigen Überlieferungen Zugang gehabt haben.⁸⁶

⁸¹ Philon, *Opif.* 29; Jub 2,2f.; vgl. die Zitate in Epiph. *De mens. et pond.* 22 und dem syrischen *Chronicon ad annum 1234 pertinens* 27; vgl. Synkellos, *Chron.* 3,7.

⁸² *Opif.* 29: unkörperlicher Himmel, unsichtbare Erde, Dunkelheit, Abgrund, Wasser, Geist, Licht.

⁸³ Der äthiopische Text bietet die Reihenfolge: obere Himmel, Erde, Wasser, alle Geister, die vor ihm dienen (was dann auf die verschiedenen Engelklassen bezogen wird), Tiefen, Dunkelheit, Licht, Morgenröte und Abend; im fragmentarischen hebräischen Text 4Q216 V 9f. haben die Hg. „die Tief[en.] | Dunkelheit und Morgenröte und[Licht und Abend“ rekonstruiert (DJD 13, 15f.). C. WERMAN, *The Book of Jubilees: Introduction, Translation, and Interpretation* (Jerusalem 2015; Hebr.) 153f. entscheidet sich gegen die Reihenfolge im hebräischen Text und schlägt vor, „Morgenröte und Abend“ nicht zu den Schöpfungswerken zu rechnen, da sie die Grenzen zwischen Dunkelheit und Licht markierten. Epiphanius endet auf „Licht des Tages und der Morgenröte“ (τὸ φῶς ἡμέρας τε καὶ ὄρθρου), Synkellos auf „Geist/Wind und Licht und Nacht-Tag“ (πνεῦμα καὶ φῶς καὶ νυχθήμερον); im *Chronicon* fehlt der Passus. Der Befund bleibt problematisch.

⁸⁴ Vgl. RUNIA 2001, 135. 166.

⁸⁵ Midrasch Tadsche 6 (Bet ha-Midrasch 3,169 JELLINEK): Himmel, Erde, Wasser, Dunkelheit, Geist, Tiefen, Licht. Der Midrasch kennt auch die 22 Schöpfungswerke der sieben Schöpfungstage; vgl. Jub 2,15.23.

⁸⁶ Vgl. die Diskussion bei J. KLAWANS, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (New York 2006) 126f.

4.3. Brot vom Himmel (Mos. I 201f.; II 267)

Abschließend ist noch auf die Verbindungen in den Deutungen des Manna einzugehen, auf die P. Borgen und M. Kister hingewiesen haben. Borgen hat bekanntlich die These aufgestellt, dass Philon und einige rabbinische Midraschim eine Tradition über das Manna bewahrt haben, in der von einer Vertauschung der natürlichen Herkunft von Brot und Wasser die Rede ist.⁸⁷ So heißt es in der Mechilta de-Rabbi Ischmael im Namen des Rn. Schim'on ben Gamli'el:⁸⁸ „... er machte für sie die Unteren zu den Oberen und die Oberen zu den Unteren. Früher pflegte das Brot aus der Erde emporzukommen und der Tau vom Himmel herabzusteigen, denn es heißt: ‚Ein Land von Korn und Wein, dessen Himmel von Tau trieft‘ (Dtn 33,28); jetzt aber haben sich die Dinge vertauscht: das Brot begann vom Himmel herabzusteigen und der Tau von der Erde emporzukommen, denn es ist geschrieben: ‚Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen‘ (Ex 16,4), und es ist geschrieben: ‚Und es stieg die Schicht des Taus empor‘ (Ex 16,14).“⁸⁹ Und bei Philon lesen wir: „Nun denn schien es ihm gut zu sein, dass die Luft Nahrung anstelle von Regen bringe, nachdem häufig auch die Erde Regen trage“ (Mos. I 202); und des Weiteren: „... er vertauschte die Elemente im Blick auf das drängende Bedürfnis, so dass anstelle der Erde die Luft Korn als mühelose Nahrung trug ...“ (Mos. II 265). Borgen kann zeigen, dass die gemeinsame Tradition aus Palästina stammen muss, da sie Philons ägyptischem Kontext widerspricht, insofern dort Wasser nicht von oben, sondern von unten (nämlich durch das Nilhochwasser) kommt und der Alexandriner in der Tat eine entsprechende Bemerkung einfügt (so in Mos. I 202) bzw. den Aspekt des Wassers fortlässt (so in Mos. II 267). Borgen argumentiert, dass die zugrunde liegende Aggada an weiteren Stellen bei Philon sowie im Johannesevangelium aufgegriffen und mit ähnlich strukturierten Homilien verbunden worden sei.⁹⁰ Kister hat auf Deutungen des Manna in rabbinischen Texten hingewiesen, die sich als Konkretisierungen ursprünglich allegorischer Deutungen verstehen lassen.⁹¹ Darüber hinaus hat er gezeigt, dass sowohl Philon als auch rabbinische Texte Dtn 32,13 („er ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen und Öl aus hartem Gestein“) heranziehen, um die widersprüchlichen Beschreibungen des Geschmacks des Mannas in Ex 16,31 (Honigkuchen) und in Num 11,8 (Ölkuchen) zu harmonisieren: beide deuten das Manna auf die Bereitstellung von „zwei Kuchen, einen aus Honig und einen aus Öl“, durch Gott.⁹²

⁸⁷ Borgen 1981, 1–20.

⁸⁸ MekhY *wajjassa'* 2 [160f. Horowitz / Rabin].

⁸⁹ Vgl. ferner ExR 25,2,6; und *Midrasch Petirat Mosche* (Bet ha-Midrasch² 1,119 Jellinek).

⁹⁰ Phil. Leg. III 162–168; *Mut.* 253–263; Joh 6,31–58. Vgl. Borgen 1981.

⁹¹ Kister 2015, 162–170.

⁹² Kister 2015, 170–172; vgl. Phil. *Det.* 115; bSot 11b (hier ist die Reihenfolge „Öl und Honig“).

5. Ergebnis

Philon und die Werke palästinisch-jüdischer Literatur müssen zunächst in ihren je eigenen Zusammenhängen interpretiert werden. Gleichwohl lassen sich einzelne Entsprechungen sowohl in halachischen als auch aggadischen Einzelheiten aufzeigen. Im Blick auf Erstere fällt auf, dass Philon offenbar Traditionen von verschiedenen halachischen Traditionssträngen aufgenommen hat. Man kann mit guten Gründen annehmen, dass die geteilten halachischen Traditionen überwiegend nicht von Alexandria, sondern von Palästina ausgingen, wo sie auch durch die Auseinandersetzung der verschiedenen Gruppen und ‚Sekten‘ geschärft wurden. Bemerkenswert ist Philons Aufnahme einiger Traditionen, die den Qumrantexten nahe stehen. Sie fügt sich zu Philons sonstiger Betonung der Heiligkeit des Tempels und der Stellung der Priester. Daneben hat Philon aber teil an breiteren, auch von den Pharisäern unterstützten Traditionen. Ein „pharisäischer Halachist“ (so Belkin) war er nicht; eher ist er mit E. Regev als halachischer „Eklektizist“ zu bezeichnen. Nicht immer gelingt es jedoch, mit der nötigen Gewissheit halachische Tradition auszumachen: manche von Philon erwähnten Positionen könnten sich auch einer bestimmten Lektüre des Pentateuch verdanken haben.⁹³ Was die aggadischen Traditionen betrifft, so sind sie schwerer zu verifizieren. Besonders dort, wo sich Deutungen von Philons Weltansicht bzw. Lebenswelt abheben oder sich sehr eigentümliche Interpretamente sowohl bei Philon als auch in palästinischen Texten finden, kann vorsichtig gemeinsame Tradition erwogen werden. Dabei kann die alexandrinische Seite hier durchaus auch die gebende sein.⁹⁴ Wie Kister mit Recht betont hat,⁹⁵ sind ähnliche Deutungen, auch ohne dass eine ‚genetische‘ Verbindung (also Rezeption) vorliegt, für den Vergleich palästinischer und jüdisch-hellenistischer Texte wichtig, insofern sie den Blick für das gemeinsame ‚biblische‘ Erbe und das je eigene Profil des Umgangs mit demselben schärfen können.

⁹³ So etwa beim Talionsgesetz (Ex 21,23–25; Lev 24,17–21), wo Philon die (tannaistische) Ersetzung des Schadens durch Geld (MekhY *neziqin* 8 [276f. HOROVITZ / RABIN]) nicht erwähnt, sondern auf der Vergeltung durch Gleiches besteht (*Spec.* III 181–183.195), wie sie sich durch Lektüre des „biblischen“ Textes ergibt. Gegen REGEV 2010, 49 muss Philon hier nicht durch eine (mögliche) sadduzäische Position (vgl. Scholion zu MegTaan, 4./10. Tammuz [78f. NOAM]) orientiert sein. Vgl. auch oben, Anm. 63 und 74.

⁹⁴ Wie übrigens auch in anderen Bereichen, etwa der Kommunikation „medizinischer“ Vorstellungen und Praktiken; vgl. dazu M. BAR-ILAN, „Medicine in The Land of Israel in the First Centuries CE“, *Cathedra* 91 (1999) 31–78; M. CHRYSOVERGI, „Contrasting Views on Physicians in Tobit and Sirach“, *JSPe* 21 (2011) 37–54.

⁹⁵ KISTER 2013, 139.