

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 66 (2010)

Artikel: Wechsel der Identitäten : Philos Therapeuten im Wandel der Wissenschaftsgeschichte
Autor: Al-Suadi, Soham
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961678>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wechsel der Identitäten: Philos Therapeuten im Wandel der Wissenschaftsgeschichte

von Sobam Al-Suadi*

Philos Schreiben als Ausdruck einer eigenständigen hellenistisch-jüdischen Kultur in Alexandrien zu betrachten, ist kein selbstverständliches Vorgehen, betrachtet man die modernen bzw. post-modernen Wissenschaftsdiskurse zu Philo und seinen Schriften. Vielmehr werden sie auf sehr unterschiedliche Weise dem Judentum, dem Hellenismus und auch dem Christentum zugeordnet. So wird auch Philos Schrift *De Vita Contemplativa* (*VitaCont*) zur Gestaltung und Vergewisserung einer religiösen Erinnerungskultur verwendet, in der die Rezeption dazu dient, kulturelle Werte und Normen ihrem ursprünglichen Kontext zu entheben, um die eigene Identität zu legitimieren.

Bereits im 19. Jh. dient Philos *VitaCont* der Festigung einer gemeinsamen Erinnerungskultur in Bezug auf die Beziehung zwischen Judentum und „Christentum“ in der Antike und wird darüber hinaus als Quelle über den Ursprung des Christentums verstanden. Das wissenschaftliche Interesse an Philos Schriften steigt, da das Alexandrinische Judentum zum Paradigma des christlichen Ursprungs stilisiert wird.¹ Johann Joachim Bellermanns Ziel, „daß der Leser, dem die Schriften in den Ursprachen nicht zugänglich sind, durch die zusammengestellten Aussagen der Zeugen über eine denkwürdige Erscheinung in der alten Geschichte des Morgenlandes, über die Gesellschaft, die sich durch tiefe Demuth, Bescheidenheit und Sittsamkeit einerseits, und durch Eigenheiten, ja eigene Verirrungen andererseits auszeichnete, selbst urtheilen könne“², wird von seinem Bemühen unterstützt, eine natürliche Trennung zwischen Judentum und den Therapeuten zu Gunsten des Christentums zu skizzieren. In den

* Dr. des. Sobam Al-Suadi, Universität Basel, Theologische Fakultät, Nadelberg 10, CH-4051 Basel. – Ich danke Prof. Dr. René Bloch herzlich für die konstruktiven und bereichernden Anregungen.

1 MAREN NIEHOFF, *Alexandrian Judaism in 19th Century Wissenschaft des Judentums: Between Christianity and Modernization*, in: AHARON OPPENHEIMER (ed.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit: Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer*, München 1999, S.9-28, dort S. 9.

2 JOHANN JOACHIM BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten*, Berlin 1821, S. VI.

1960er- und 1970er-Jahren rückt die Vergegenwärtigung des „Christentums“ in Philo *VitaCont* in den Hintergrund. Im Vordergrund steht die sog. „Therapeutenfrage“ – eine Auseinandersetzung über die Gruppe der Therapeuten selbst, die klären soll, inwieweit die Therapeuten von den Essenern zu unterscheiden sind. Erst auf dieser Basis werden Ende des 20. Jh.s und zu Beginn des 21. Jh.s Studien veröffentlicht, die sowohl Philo als auch seine Schrift zu einzelnen Themen befragen. Nun werden nicht nur die Therapeuten von anderen Gruppen unterschieden, sondern auch in Bezug auf ihren sozio-politischen Kontext untersucht. Die verwendeten Methoden werden explizit genannt und die Zielgruppen der Studien werden in den Prozess der Theoriebildung einbezogen.

Dass es sich auch bei diesen Studien um eine Rezeption zugunsten der Vergewisserung eigener kultureller Werte handelt und welche Rolle das gezeichnete Bild der Therapeuten im Wissenschaftsdiskurs spielt, wird im Folgenden – wenn auch ohne Anspruch auf Vollständigkeit – anhand paradigmatischer Beispiele zur Konstruktion der Identität der Therapeuten im Wandel der Wissenschaftsgeschichte hinterfragt. Es wird zu zeigen sein, dass im Schaffen einer gemeinsamen (vornehmlich christlichen) Erinnerungskultur die Rezeption der Wissenschaftler dazu dient, Philo Therapeuten je nach Zeitgeist im Dreieck zwischen Judentum, Hellenismus und Christentum zu situieren.

I. Rezeption der antiken religiösen Separation im frühen 19. Jahrhundert

Mit hinreissender Liebe zum Detail schildert Bellermann 1821 in seinen „*Geschichtlichen Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten*“ das Leben von Philo in der jüdischen Oberschicht Alexandrias und sein literarisches Wirken.³ Bellermann übersetzt Josephus Flavius (*de Bello Judaico* II,8,2-13; *Antiquitates* XIII,5,9; XV,10,4-5; XVIII,1,2-6; XVII,13,3; *de Bello Judaico* I,3,5 und *Antiquitates* XIII,11,2), Philo (*Quod omnis probus liber sit* 75-79, Philo *VitaCont*), Eusebius (*Praeparatio evangelica*), Plinius (der Ältere) (*Historia Naturalis* V,16-17), Solinus (*Polyhistor* XXXV,7-12), Porphyrius (*De abstinentia*), Epiphanius (*Adversus haereses* I,10.19) und Eusebius von Caesaraea (*Historia ecclesiastica* II,17; IV,22; *Praeparatio evangelica* VIII,11-12)⁴ und erläutert in drei Abschnitten zuerst die jüdische Religion, deren Sekten (besonders die Essener), ihre Namen, ihre Entstehungen, ihre Lehren und ihre Gebräuche. Im zweiten Abschnitt vergleicht Bellermann die klassischen Stellen und im dritten Abschnitt die Urteile des Talmud und

3 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2).

4 Bellermanns Stellenangaben sind oftmals sehr ungenau.

der Rabbinen. Es folgen Vergleiche der Essener mit den Pythagoräern sowie ein Verzeichnis der Schriften über die Essener.⁵ Sein Ziel ist es dem Leser, der die Schriften in der Originalsprache nicht lesen kann, dazu zu verhelfen, dass er sich ein Urteil über die Gesellschaft des Morgenlandes machen kann.⁶ Im zentralen Kapitel „Philo der Jude“, übersetzt Beller-
mann Teile der Schrift *VitaCont*, wobei er eine Beschreibung von Philo als Alexandrinischen Juden der Oberschicht voranstellt. Für Beller-
mann ist Philo zweifelsohne Autor der Schrift, die von den Gottesverehrern han-
delt. Deziert handelt es sich um die Verehrung Gottes, die die Thera-
peuten zum einen betreiben, weil sie keine leibliche Heiligung vornehmen
und zum anderen, weil sich ihr Name von der Verehrung Gottes herleiten
lässt. Beller-
mann leitet den Eigennamen der Essener vom syrischen *asa* =
heilen (im Piel *essa*) ab und versteht *therapeutes* als griechische Übersetzung
desselben. Der Eigenname „Essener“ beziehe sich, so Beller-
mann, auf
jemanden, der „tugendbeflissen“, also ein Gottesverehrer, ist. Mit der
griechischen Übersetzung wird die Bedeutung dahingehend erweitert, dass
derjenige auch „gottesdienstliche Betrachtungen anstellt und sich eines
frommen Lebens befleißigt“⁷. Zu möglichen Beziehungen zur hellenisti-
schen Philosophie oder zum Kult macht Beller-
mann keine Aussagen, stat-
tdessen steht für ihn im Vordergrund, dass sich die Therapeuten sukzessi-
ve vom Judentum getrennt hätten.⁸ Beller-
mann stellt vielerorts heraus,
dass die Therapeuten in ihrer Liebe zu Gott, ihrer Liebe zur Gerechtigkeit
gegenüber den Menschen und in ihrer Reinheit des Gemütes den anderen
Gemeinschaften überlegen waren.⁹ In einer strengen Hierarchie war es
nur den „vertrauten Gesellschaftern“ gestattet, das gemeinsame asketi-
sche Mahl einzunehmen.¹⁰ Neben der Besitzlosigkeit, der vollkommenen
Frömmigkeit, der Enthalt-
samkeit und der besten Lage am Mareotischen
See, war es vor allem der Sinn für die Heilige Schrift, die Männer und
Frauen vereinte. Beller-
mann übersetzt: „Worte an sich sind der Leib, die
Seele ist der dem Ausdruck unterliegende verborgene Sinn.“¹¹

5 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. Vf.

6 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. VI.

7 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 6f. Weitere 13 Herleitun-
gen des Namens: S. 9–14. Kennzeichnend ist, dass die Bezeichnung für Esse-
ner und Therapeuten bei Philo synonym gebraucht werden können, da es sich
bei *therapeutes* um eine Übersetzung handelt.

8 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 14f.

9 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 25.29f.

10 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 29.

11 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 104. Leider gibt Beller-

Philo wird von Bellermann als Jude in einem jüdischen Kontext wahrgenommen und doch sind es ihm zufolge die Therapeuten, die sich sukzessive vom Judentum trennten, um ihre innere Religion der Mysterien auszuleben. Dies wird von Bellermann als natürliche Trennung bezeichnet, da dies „der gewöhnliche Gang aller solcher Verbindungen ist“¹². Obgleich Bellermann in Erwägung zieht, dass die Therapeuten auf die Rechabiter (Jer 35,6–19) oder die Nasiräer (Lev 6) zu beziehen sind,¹³ ist es für ihn eindeutig, dass Askese und eine kontemplative Lebensführung mit Separation vom Judentum verknüpft sein müssen. Mit anderen Worten ist es für Bellermann nicht Philo selbst, der mit seiner jüdischen Tradition bricht, sondern die von ihm wegen ihrer Liebe zu Gott, der Tugend und den Menschen so bewundernswerten Therapeuten.

Wenig später werden die Charakteristika der Therapeuten auf die christliche Tradition übertragen. Bellermann bezweifelt noch die Verbindung von Jesus oder Johannes dem Täufer zu den Essenern, da keine Quellen darüber Auskunft geben.¹⁴ Anders sieht dies August Friedrich Gfrörer in seiner Studie „*Philo und die alexandrinische Theosophie: Vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des Neuen Testaments*“ von 1831. Er versteht die Therapeuten als Ursprung und Vorbild der christlichen Orden.¹⁵ Gfrörer, selbst zu dieser Zeit im Wechsel seiner religiösen Lebensanschauung zwischen Protestantismus und Katholizismus befindlich, geht davon aus, dass die Therapeuten als erste Mönche die mystische Ausformulierung des Judentums darstellten, da sie vom Licht auf Gott und den Logos bzw. die Sophia schlossen.¹⁶ Mit ihrer Askese verkörperten sie den

mann nicht an, auf welche Stelle in *VitaCont* er sich bezieht.

12 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 15.

13 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 15–20.

14 BELLERMANN, *Geschichtliche Nachrichten* (Anm. 2), S. 35.

15 AUGUST FRIEDRICH GFRÖRER, *Philo und die alexandrinische Theosophie: Vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des Neuen Testaments*, Stuttgart 1831, S. 299.

16 MORIZ GMELIN, Art. *Gfrörer, August Friedrich*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 9 (1879), S. 139–141 (= URL: http://www.deutsche-biographie.de/artikelADB_pnd104273496.html) urteilt über Gfrörer: „War aber G. mehr und mehr ein schlechter Protestant geworden, so wurde er damit keineswegs ein correcter Katholik. Der Wechsel der religiösen Lebensanschauung konnte bei einer so kräftigen und in beständiger Opposition sich entwickelnden und sich gefallenden Natur nicht zur völligen Unterwerfung unter die neue Autorität, mit allen ihren Ansprüchen und Consequenzen, sich gestalten. Vom protestantischen Sauerteig war und blieb G. stark durchdrungen, und das protestantische Bewußtsein bricht nicht selten auch in seinen späteren Schriften durch.“

Auszug der Seelen aus der Leiblichkeit, so dass sie beispielsweise Fleisch wegen der unreinen Seele der Tiere ablehnen mussten.¹⁷ Gfrörer schildert, dass die Trennung von Judentum und Christentum mit der Separation der Therapeuten einherging, die ihrerseits eine Sekte mit den Essenern bildeten, die wiederum ins Christentum übergingen. Gfrörer spricht von „geschichtlichen Thatsachen“, die ihn dazu veranlassen, dem gemeinsamen Mahl der Therapeuten eine tiefere religiöse Bedeutung zuzusprechen, da es der „einzige äußere gottesdienstliche Akt, der von ihnen in Gemeinschaft ausgeübt wurde“, war.¹⁸

Gfrörer und Bellermand machen in ihren Studien deutlich, dass es sich bei den Therapeuten um eine eigenständige, von den Essenern unterschiedene Gemeinschaft handelte. Äusserlich lebten sie zwar die Ethik der Essener, doch innerlich pflegten sie ihre eigene Mystik. Ihre Mystik wird als primitive Ausdrucksform beschrieben, die sich bis zum Christentum weiterentwickelte. Besonders bei Gfrörer wird deutlich, dass er nicht nur die Spiritualität der Therapeuten, sondern auch die Ausdrucksform Philos als eine Vorstufe des Christentums ansieht.¹⁹

Mit den Studien von Bellermand und Gfrörer zeichnet sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jh.s ab, dass die Trennung zwischen Judentum und Therapeuten als initiierte Trennung zwischen Judentum und „Christentum“ verstanden wird. Im Bemühen darum, den christlichen Leser dazu zu befähigen, sich einer gemeinsamen Erinnerungskultur zu vergewissern, wird einerseits ein Prozess der natürlichen Trennung vom Judentum (Bellermand) und andererseits eine Vorbildfunktion für das „Christentum“ (Gfrörer) postuliert. In dieser Lesart werden Aussagen über die Identität der Therapeuten eng an Aussagen über deren Trennung vom Judentum geknüpft.

Auch Albrecht Ritschl bespricht 1855 die Separation der Therapeuten und gibt durch seinen Bezug auf den praktischen Lebensvollzug der Diskussion eine weitere Facette. In der lebhaften Auseinandersetzung über die Entdeckung des „Christlichen“ bei den Therapeuten nimmt sein Aufsatz „Über die Essener“ eine Ausnahmestellung ein. Obwohl er sich auch für ein distanzierendes Verhältnis der Therapeuten zum Jerusalemer Judentum,

17 GFRÖRER, *Philo und die alexandrinische Theosophie* (Anm. 15), S. 296–298.

18 GFRÖRER, *Philo und die alexandrinische Theosophie* (Anm. 15), S. 295f.

19 GFRÖRER, *Philo und die alexandrinische Theosophie* (Anm. 15), S. 281. So schliesst Gfrörer beispielsweise aufgrund des inneren Zusammenhangs von Zahlen in *VitaCont* (Sabbat am 7. Tag, gemeinsames Mahl am 49. Tag) auf das unreife Alter des Autors.

aber dennoch für einen historischen Synkretismus aus heidnischen und jüdischen Elementen ausspricht, proklamiert Ritschl ein Verständnis der Separation der Therapeuten von ihrer Umwelt aus dem praktischen Lebensvollzug derselben.²⁰ 1855 antwortet Ritschl damit auf Eduard Zellers These, dass die Therapeuten eine Art Neupythagoreismus lebten, mit der Gegenthese, dass die Therapeuten eine Mischung aus heidnischen und jüdischen Elementen im praktischen Lebensvollzug darstellten. Ritschl identifiziert allgemeine Analogien zwischen den Therapeuten und den Leviten und bezeichnet die Therapeuten aufgrund ihrer gesteigerten Umgangsformen als „*theoretische*“ Essener.²¹ Er geht davon aus, dass die Essener und die Therapeuten unabhängig voneinander aus dem Judentum entstanden. Die Abgrenzung zum Judentum hat für Ritschl praktische Gründe. So verliessen die Essener das Judentum nicht aus Feindlichkeit, sondern weil sie sich dem Tempelkult enthielten.²² Obwohl sich Ritschl vorstellen kann, dass die christliche Urgemeinde in Jerusalem mit den Essenern mehr gemeinsam hatte als mit der jüdischen Mehrheit, da beide durch ihre Enthaltung vom Tempelkult zwangsläufig separatistisch wurden und im Zuge der Tempelzerstörung vergleichbar wenig Schaden nahmen,²³ ist, abgesehen von Bellermann, kein Wissenschaftler im 19. Jh. so entschieden gegen die vermuteten Bezüge zwischen der Gemeinschaft und dem „Christentum“. Für Ritschl ist die Trennung der religiösen Gruppen auf alltagspraktische und kulturelle Gründe zurückzuführen.

Ritschls an den jeweiligen Lebensformen orientierte Interpretation, die in vielerlei Hinsicht an Bellermann erinnert, verhallt in den nächsten zwanzig Jahren der Forschung. Bevor sie wieder diskutiert wird, wird der Hellenismus als dritte Grösse, mit dem die Therapeuten identifiziert werden können, in die Diskussion aufgenommen.

II. Das Hellenismus-Paradigma in der Forschung im ausgehenden 19. Jahrhundert

Ferdinand Christian Baur nimmt Zellers Studie in seinen „*Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*“ von 1876 wieder auf und verortet die Therapeuten beim synkretistischen

20 ALBRECHT RITSCHL, Über die Essener, in: *Theologische Jahrbücher* 14 (1855), S. 345.

21 RITSCHL, Über die Essener (Anm. 20), S. 341.

22 RITSCHL, Über die Essener (Anm. 20), S. 351f.

23 RITSCHL, Über die Essener (Anm. 20), S. 352. Diese Tendenz verleitet Ritschl dazu, sogar eine Aufnahme der Essener und einen späteren Ausschluss vom Christentum zu vermuten. RITSCHL, Über die Essener (Anm. 20), S. 315.

Neupythagoreismus in Ägypten und Palästina, da er das Speiseverhalten auf eine theosophisch-mystische Tradition zurückführt.²⁴ Für ihn deutet gerade dieser Dualismus darauf hin, dass sich die Essener zwischen Hellenismus und Judentum auf dem Weg zum „Christentum“ befanden. Der hegelianische Fortschrittsgedanke bei Baur rückt bei Ernst Lucius, für den die radikale Abgrenzung der Therapeuten vom Judentum bzw. Hellenismus Ausdruck eines christlichen Mönchtums ist, noch stärker ins Zentrum.

Der Strassburger Theologe Lucius veröffentlicht 1879 die Schrift „*Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese: Eine kritische Untersuchung der Schrift De vita contemplativa*“, in der er bestreitet, dass Philo der Autor von *VitaCont* ist. Ausschlaggebend für seine These ist die Nichterwähnung von Josephus und Plinius sowie von Strabo. Entscheidend ist für Lucius' These ausserdem, dass Philo an keiner anderen Stelle die Therapeuten erwähnt und erst bei Eusebius wieder Verweise auf die Therapeuten zu finden sind. Darüber hinaus identifiziert Lucius eine starke Inkohärenz gegenüber den anderen philonischen Schriften. Sein Ergebnis lautet:

Wir haben es demnach in D. V. C. mit einer Tendenzschrift zu thun, welche, da sie eine weit ausgebildete und in zahlreichen Ländern verbreitete Askese sowie Zustände voraussetzt, genau wie dieselben nur im Christentum des dritten Jahrhunderts vorhanden waren, kaum anders aufgefasst werden kann, als eine etwa am Ende des dritten Jahrhunderts unter dem Namen Philo's, zu Gunsten der christlichen Askese verfassten Apologie, als erstes Glied eines an derartigen Producten reichen Literaturzweigs der alten Kirche.²⁵

Der Autor war Lucius zufolge ein asketisch lebender Christ, der Ende des 3. Jh.s und Anfang des 4. Jh.s Philo, weil er ein angesehener Philosoph bei Juden, Christen und Heiden war, zum Referenten seiner Schrift gemacht hat, die eine Verherrlichung und Empfehlung des christlichen Mönchtums darstellte.²⁶ Während Zeller und Baur von Verbindungen zum Neu-

24 FERDINAND CHRISTIAN BAUR, *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, Leipzig 1876, S. 226f.

25 ERNST LUCIUS, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese: Eine kritische Untersuchung der Schrift De vita contemplativa*, Straßburg 1879, S. 198, vgl. SIEGFRIED WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion: Vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie*, Berlin 1960, S. 196.

26 LUCIUS, *Therapeuten* (Anm. 25), S. 154–156.198; siehe auch: HEINRICH GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig 1856; detaillierte Besprechung bei EMIL SCHÜRER, Lucius, Lic. P. E., *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, in: *Theologische Literaturzeitung: Monatszeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 4/5

pythagoreismus sprechen, verneint Lucius jegliche Verwandtschaft – nicht nur mit dem Neupythagoreismus, sondern auch mit den Essenern und mit der jüdisch-alexandrinischen Philosophie.²⁷ Für Lucius ist eindeutig, dass der Neupythagoreismus kein eigenständiges System war, auf das sich eine Gemeinschaft hätte berufen können. Ihm zufolge sind die Essener weder Philosophen noch Asketen gewesen. Philo gilt für ihn per se als Begründer der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, dessen Dualismus nicht annähernd so entwickelt war, wie in *VitaCont*.²⁸ Des Weiteren gründet Lucius seine These darauf, dass sich die Therapeuten an allen Orten der Welt befanden (*VitaCont* 21). Hierin erkennt er, dass die Verbreitung des „Geschlechts der Therapeuten“ nur geschichtlich gemeint sein kann. War dem so, dann konnten die Therapeuten nur Christen sein, da sich nur christliche Asketen und Anachoreten so weit verbreiteten.²⁹ Lucius hat mit dieser These bei seinen Kollegen grossen Erfolg. Zentral für die Breitenwirkung der Lucianischen These ist, dass Philo der Stil und der Inhalt von *VitaCont* nicht zugetraut wird. Stilistisch könne *VitaCont* nicht von Philo stammen, da der jüdisch-alexandrinische Dualismus zu deutlich sei, und inhaltlich nicht, weil die Kritik an platonischen Mahlgemeinschaften für Philo untypisch sei.³⁰ Wissenschaftler wie Emil Schürer und Adolf von Harnack schliessen sich ihm vorbehaltlos an.³¹ Sie unterstützen damit eine Rezeption der eigenen Ursprünge über die „Enteignung“ der *VitaCont* nicht nur vom hellenistischen Judentum, sondern auch von Philo selbst.

Zu einem Kritiker von Lucius gehört neben Louis Massebieau³² und Frederick Conybeare³³ Paul Wendland. Er bezieht sich inhaltlich indirekt auf die Diskussion zwischen Ritschl und Zeller, die bereits 1855/56 andeu-

(1880), Sp. 111-118 und eine gute Zusammenfassung siehe: WAGNER, *Essener in der wissenschaftlichen Diskussion* (Anm. 25), S. 196f.

27 LUCIUS, *Therapeuten* (Anm. 25), S. 154–156.198.

28 LUCIUS, *Therapeuten* (Anm. 25), S. 32–75.95–106.

29 LUCIUS, *Therapeuten* (Anm. 25), S. 15ff.50.163f.

30 SCHÜRER, Lucius, Lic. P. E., Die Therapeuten (Anm. 25), S. 114 über LUCIUS, *Therapeuten* (Anm. 25).

31 SCHÜRER, Lucius, Lic. P. E., Die Therapeuten (Anm. 25), ist eine Apologie von Lucius; ADOLF VON HARNACK, Art. *Therapeuten*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 15, Leipzig 1885, S. 546ff.

32 LOUIS MASSEBIEAU, *Le traité de la Vie Contemplative et la question des Thérapeutes*, Paris 1888, S. 65f; vgl. WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 197.

33 PHILO & FREDERICK CORNWALLIS CONYBEARE, *Philo about the contemplative life, or, The fourth book of the treatise concerning virtues*, London 1895, S. 258–353; vgl. WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 197.

tet, dass der Synkretismus von Hellenismus und Judentum in der Antike ein zu klärender Aspekt ist. In Wendlands „*Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*“ sieht er die stoisch-kynische Diatribe als Vorbild für die philonische *VitaCont.*³⁴ Die formgeschichtliche Frage führt Wendland zu dem Ergebnis, dass Philo die Erzählung zwar übertrieben, aber dennoch selbst verfasst hat.³⁵ Die Position Wendlands ist voraussetzungsreich, da sie die Separation religiöser Gruppen von einer Referenzgesellschaft als selbstverständlich erachtet. Innerhalb dieses durchaus kulturgeschichtlichen Ansatzes geht Wendland davon aus, dass sich Therapeuten und Essener im nachexilischen Judentum zu einer jüdischen Mehrheit in Jerusalem verhalten mussten. Die Kombination von jüdisch-kynischen und hellenistisch-stoischen Einflüssen, machten die Therapeuten zu einer separatistischen Gemeinschaft, die über ihre eigene Lebensweise hinaus mit einer speziellen Literaturgattung beschrieben wurde. Wendland kann damit die philonischen Übersteigerungen und Überbewertungen sinnvoll herleiten und erklären, dass Philo getreu der Diatribe argumentiert.³⁶ Wendland zufolge macht Philo sich die Diatribe zu eigen, um eigene Projektionen auf die Therapeuten zu übertragen, da sie ursprünglich ein unbedeutender Kreis gewesen waren, der aus dem Kreis der Schriftgelehrten im nachexilischen Judentum hervorging.³⁷ Historisch gehört laut Wendland dieser Bewegung auch der Essenismus an. Es steht für Wendland also ausser Frage, dass sowohl Philo als auch den Therapeuten historische Relevanz zugesprochen werden kann.

Wendland nimmt mit dieser Studie Ritschls Fragen bezüglich der Lebensumstände der Therapeuten wieder auf. Ritschl lässt das sozialgeschichtliche Umfeld der Therapeuten in seine Überlegungen mit einfließen. Daran schliesst sich Wendland vierzig Jahre später an, indem er Philo historisiert und ihn unter dem Einfluss von sozialgeschichtlichen Entwicklungen versteht. Die Verbindung zwischen Ritschl und Wendland wird umso deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, dass mit den sozialgeschichtlichen Einflüssen nicht nur politische, sondern auch literarische Besonderheiten des 1. Jh.s in Betracht gezogen werden. Bei Ritschl steht die Lebenspraxis der Therapeuten, die von strikter Theorie der essenischen Lebensform geprägt war, im Zentrum. Wendland betrachtet demgegenüber das Verhältnis von Autor und seinem Objekt, dem Philo durch

34 PAUL WENDLAND & OTTO KERN, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, S. 23.

35 WENDLAND & KERN, *Beiträge* (Anm. 34), S. 23.

36 WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 198.

37 WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 198.

seine hermeneutischen Fähigkeiten zu umfassender Prominenz verhalf. Das Interesse am sozialgeschichtlichen Zusammenhang von Autor und seiner Lebenswelt unterscheiden Ritschl und Wendland von Gfrörer, Zeller, Baur und Lucius. Gfrörer, Zeller und Baur werten die Schrift *VitaCont* nur in Bezug auf hellenistische Einflüsse, auf Grund derer sich die Therapeuten vom Judentum separierten und welche anschliessend im „Christentum“ zur Vollendung gebracht wurden. Lucius dagegen verneint jegliche Kontextualisierung im hellenistischen Judentum.

Aus dieser Diskussion über die konstruierte Identität der Therapeuten wird ersichtlich, dass die sog. Separation vom Judentum in der Antike Ausdruck der Fragen zur religiösen Identität des 19. Jh.s werden. Auch das Heranziehen von hellenistischen Einflüssen führt nicht zu einer produktiven Kontextualisierung der Schrift, sondern zu einer weiteren Differenzbildung. Vielleicht liegt darin der Grund für die fehlende Anerkennung Wendlands Schriften. Viele Wissenschaftler (unter ihnen Carl Siegfried und Schürer) teilen weiterhin Lucius' Einschätzung; Harnack dagegen ändert unter dem Einfluss Wendlands seine Position, die zu Beginn des 20. Jh.s zu Anerkennung gelangt.³⁸ Bei aller Vereinnahmung, die die Wissenschaftler im 19. Jh. gegenüber der Schrift praktizieren, rückt im 20. Jh. die Frage nach der literarischen Gattung wieder ins Zentrum der Diskussion. Obwohl nach Lucius und Schürer niemand mehr bestreitet, dass Philo *VitaCont* geschrieben hat, fragt man sich, *wie* er sie geschrieben hat, mit welchen hermeneutischen Fähigkeiten und welche Aufschlüsse dies über die (literarische) Umgebung der neutestamentlichen Texte gibt. Mit Hilfe exegetischer und archäologischer Methoden soll im 20. Jh. die Lebenswirklichkeit Philos und der Therapeuten rekonstruiert werden.

III. Die „Therapeutenfrage“ des 20. Jahrhunderts

Die Diskussion über die sog. Therapeutenfrage wird erst in den 60er Jahren des 20. Jh.s konkreter und erweitert die mögliche Verortung der Therapeuten im Judentum, im Hellenismus bzw. im „Christentum“ um die Frage nach der literarischen Komposition. Siegfried Wagner, der 1960 seine Studie *„Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion: Vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts: Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie“* veröffentlicht, schreibt über die erste Hälfte des 20. Jh.s, dass sich eine Resignation breit gemacht hat, da im Forschungsdiskurs kein Konsens zum Verständnis der Therapeuten gefunden wurde. Obwohl über die

38 WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 199. Zu von Harnacks Revision siehe: VON HARNACK, Art. *Therapeuten* (Anm. 31), S. 680.

Autorschaft nicht mehr diskutiert wird, steht immer wieder im Raum, welche idealisierenden, politischen oder kultischen Fähigkeiten Philo beim Schreiben von *VitaCont* zugesprochen werden können.³⁹ Wagner fasst diese Akzentverschiebung treffend zusammen:

Im Vordergrund des Interesses steht nicht mehr das Echtheitsproblem, dieses ist endgültig gelöst, im Blickfeld der Erörterungen stehen die Therapeuten als Phänomen der spätjüdischen Religionsgeschichte. [...] Die Therapeuten werden nunmehr ausdrücklich von den Essenern getrennt betrachtet. [...] Die Zeit kühner Kombinationen und Geschichtsspekulationen scheint ein für allemal vorbei zu sein.⁴⁰

Bis zu einem gewissen Grad behält Wagner auch für die zweite Hälfte des 20. Jh.s Recht. Allerdings verschieben sich die „kühnen Kombinationen“ dahingehend, dass über die Wortbedeutungen der Namensgebung in Philos Schrift diskutiert wird. Mit der ersten Einschätzung über die Benennung der von Philo beschriebenen Gruppe wird über die Argumentation der meisten Erörterungen entschieden. Viele Möglichkeiten werden dabei nicht in Erwägung gezogen; entweder unterscheiden sich Therapeuten und Essener massgeblich, sind voneinander in der einen oder der entgegen gesetzten Weise abhängig, oder es sind synonyme Bezeichnungen. Bei allen Darstellungen wird jedoch die Einschätzung der sozio-politischen Lage des zweiten Tempeljudentums als zentral eingeschätzt. Grundsätzlich gehen die Beobachtungen von dem jüdischen Kulturkreis aus und beziehen hellenistische Modelle nur in diesem Rahmen ein. Paradigmatisch ist die Auseinandersetzung zwischen Hans-Gottfried Schönfeld und Geza Vermes in der *Revue de Qumran* von 1961 und 1962.⁴¹

Schönfeld interpretiert Vermes dahingehend, dass dieser den Therapeuten allgemeinärztliche Kompetenzen zuspricht, da er sie als „healer“ bezeichnet. Für Schönfeld ist es allerdings eindeutig, dass Philo eine allegorische Auslegung der Leviten vorgenommen hat, in der die Therapeuten als (Seelen-)Ärzte und Gottesverehrer freiwillig ihre bürgerliche Existenz verlassen, um Gott zu dienen und ihn zu schauen.⁴² Schönfeld zweifelt nicht daran, dass Philo auch andere treue Juden sowie Proselyten und Leviten als Gottesdiener bezeichnet haben könnte.⁴³ Wie auch hinsichtlich

39 WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 200.

40 WAGNER, *Essener* (Anm. 25), S. 202.

41 HANS-GOTTFRIED SCHÖNFELD, Zum Begriff „Therapeutai“ bei Philo von Alexandrien, in: *Revue de Qumran* 3 (1961), S. 219-240; GEZA VERMES, Essenes and Therapeutai, in: *Revue de Qumran* 3 (1962), S. 494-504.

42 SCHÖNFELD, Zum Begriff „Therapeutai“ bei Philo (Anm. 41), S. 234–236.

43 SCHÖNFELD, Zum Begriff „Therapeutai“ bei Philo (Anm. 41), S. 231.

des Begriffs der „Essener“ arbeitet er heraus, dass es sich bei „Therapeuten“ um eine Fremd- und keine Eigenbezeichnung handelt.⁴⁴ Der Dualismus, der im 19. Jh. den neupythagoreischen Einflüssen zugesprochen wird, ist nunmehr ein innerjüdischer, den Philo aus Dt 33,9 herleitet.⁴⁵ Vermes führt daraufhin ins Feld, dass sich die Bezeichnung „Essener“ vom Aramäischen *hasyā* (der Gläubige oder Heilige) ableitet und die genannten Essener und Therapeuten lediglich zwei Seiten einer Medaille darstellen. Die einen sind die aktive und die anderen die passive Gemeinschaft.⁴⁶ „Healer“, so Vermes, kann darüber hinaus nicht „Arzt“ bedeuten, weil Philo das moderne Konzept eines Arztes gar nicht kannte. Stattdessen dachte Philo an spirituelle Selbstheiler, die spirituell Erkrankte heilen konnten und daher als Diener Gottes bezeichnet wurden.⁴⁷ Vermes schliesst seine Studie mit dem Hinweis auf archäologische Studien, die zukünftig in die Erörterungen mit einbezogen werden sollen.

Bemerkenswert ist an diesem Disput, dass Schönfelds Versuch, die religionsgeschichtliche Entwicklung der Therapeuten mit dem Judentum zu versöhnen, indem den Therapeuten universelle Bereitschaft zum Dienst an Gott zugesprochen wird, von seinen Kollegen streng zurückgewiesen wird. Es zeichnet sich immer deutlicher ab, dass im Diskurs über die Therapeuten nicht mehr ausgrenzend über das Judentum gesprochen werden kann – vielmehr werden die Essener bzw. Therapeuten als Juden und nicht als Separatisten wahrgenommen. Es wird nicht mehr über „das Judentum“, das sich ausschliesslich mit der Tora und dem Tempel identifizierte bzw. über „Philo, den Juden“, wie Bellermann schreibt, debattiert. Die Vorstellung einer religionsgeschichtlichen Vielfalt des Judentums des 1. Jh.s n. Chr. bringt die Diskussion wieder an einen neuen Anfang. Ehe Detailfragen zu den einzelnen Schriften Philos gestellt werden, erarbeiten die Studien Grundlagen zur Gestalt des antiken Judentums und schaffen sich damit Distanz zu den Fragen der religiösen Identität des 20. Jh.s. Die Diskussion über die Namensbedeutung und deren Herleitung ist paradigmatisch für diesen Neuanfang der wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

IV. Kontextualisierung im ausgehenden 20. Jahrhundert

Weitere dreissig Jahre nach dem Disput zwischen Vermes und Schönfeld greift Matthias Klinghardt die „Therapeutenfrage“ wieder auf, da die Funde

44 SCHÖNFELD, Zum Begriff „Therapeutai“ bei Philo (Anm. 41), S. 239f.

45 SCHÖNFELD, Zum Begriff „Therapeutai“ bei Philo (Anm. 41), S. 238.

46 VERMES, Essenes and Therapeutai (Anm. 41), S. 501f.

47 VERMES, Essenes and Therapeutai (Anm. 41), S. 496–499.

der Qumranrollen neue Assoziationen bezüglich der Essener ermöglichen, mit denen die Therapeuten in einem weiteren Schritt identifiziert werden. An sein Bemühen, die Essener und damit auch die Therapeuten nicht als Gemeinde aus Qumran zu verstehen, schliessen in der Folge zahlreiche Studien an. Nach der „Qumrangemeindethese“ wird Qumran mit den Essenern und einer klosterähnlichen Gemeinschaft identifiziert. Nach Klinghardt muss diese These auf Grund der Gesamtzahl der gefundenen Schriften und der Interpretationen der archäologischen und paläographischen Befunde einer grundsätzlichen Kritik unterzogen werden.⁴⁸ Seine Erörterungen stützen sich darauf, dass die Gesamtheit der Rollen nicht von einem konsistenten Verfasserkreis abstammen kann. Da man laut Klinghardt nicht mehr von „dem Judentum“ sprechen kann, kann man auch nicht mehr von „der Qumransekte“ sprechen.⁴⁹ Es zeichnet sich in der Argumentation von Vermes schon ab, dass der Archäologie nun ein grösserer Stellenwert zugesprochen wird. Leider hat diese Entwicklung, so Klinghardt, bezüglich der Gemeinschaft in Qumran zu einem zirkulären Schluss geführt. So wurden die Grabungsergebnisse im Licht der Texte verstanden ohne alternativen Zusammenhängen Raum zu gewähren.⁵⁰ Aufgrund dieser Beobachtungen resümiert Klinghardt, dass die Trägerkreise von 1QS, 1QSa, CD sowie die Essener und Therapeuten analoge, aber unabhängige Gruppen waren.⁵¹ Der entscheidende Vorteil eines Verzichts auf die Qumran-Essener-Identifikation liegt darin, dass „Unterschiede in den jeweiligen Schilderungen zwanglos erklärbar [sind], weil man nicht gezwungen [ist], Differenzen als Ungenauigkeiten der Berichte zu diskreditieren und diese als historische Eigenart belassen [kann].“⁵² Zum anderen kann man sich mit dieser Perspektive wieder Einzelheiten der Quellen zuwenden, welche die Unterschiede beispielsweise zwischen den Mahlgemeinschaften hervorheben. Klinghardt wendet sich der „Therapeutenfrage“ an Hand der Zeugnisse bei Josephus über die Essener zu, da „abgesehen von den Unterschieden der zweimaligen, täglichen Tischgemeinschaft, die Analogien zwischen Therapeuten und Essenern ins Auge fallen, insbesondere, wenn man weitere Notizen wie Enkratie, Verzicht auf Sklaverei, Besitzverzicht, Hierarchie nach Dienstalter

48 MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996, S. 220.

49 KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* (Anm. 48), S. 220f.

50 KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* (Anm. 48), S. 221.

51 KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* (Anm. 48), S. 221.

52 KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* (Anm. 48), S. 222.

usw. hinzunimmt⁵³. Somit identifiziert Klinghardt ägyptische Therapeuten und palästinische Essener.

Mit der Diskussion in der Mitte des 20. Jh.s wird vor allem deutlich, dass die Darstellungen differenzierter werden. Philo als jüdischen Autor zu bezeichnen, bedeutet nicht mehr, ihn als jüdischen Separatisten oder als „Christ“ zu identifizieren. Damit öffnet sich die Debatte für Fragen über Philo als Autor innerhalb einer jüdischen Gemeinschaft, zu der nunmehr auch die Autoren der neutestamentlichen Schriften gezählt werden. Darüber hinaus wird mit der Kontextualisierung eine jüdische Vielheit vorausgesetzt, die grundsätzlich auch für die Entstehung der neutestamentlichen Schriften relevant ist. Die Rezeption findet unter dem Vorzeichen einer kulturellen Pluralität statt, die sich sowohl auf das Judentum als auch auf das Christentum bezieht. Die Frage nach *einem* Ursprung, der sich auf ein singuläres separierendes Ereignis zurückführen lässt, weitet sich zu der Erörterung von vielfältigen Differenzierungen und Ursprüngen innerhalb des Judentums aus. Neutestamentliche Texte werden ebenso innerhalb dieses Paradigmas diskutiert wie Philos Schriften. *Wie* sich allerdings die Identität der ägyptischen Therapeuten ausbildete und unter welchen Bedingungen die sozialen, ökonomischen und kultischen Paradigmen der sich wandelnden Identitäten verhandelt wurden, wird erst am Ende des 20. Jh.s erörtert.

V. Hermeneutische Vielfalt im 20. und 21. Jahrhundert

Der Aufsatz „*The So-Called Therapeutae of ‘De Vita Contemplativa’: Identity and Character*“ (1998), von Joan Taylor & Philip Davies und Taylors Monographie *Jewish women philosophers of first-century Alexandria: Philo’s ‘Therapeutae’ reconsidered* (2003) bündeln alle zuvor offen gelassenen Fragen und leiten eine neue Debatte bzgl. der Therapeuten ein. Sie behandeln die Autorenfrage, die Gattungsfrage, die Archäologie und zum ersten Mal explizit die Genderdiskussion. Die Autoren gehen davon aus, dass Philo der Autor der Schrift *VitaCont* ist und die Therapeuten als eigenständige Gemeinschaft in Ägypten existierten. Sie untermauern diese Annahmen mit der Kontextualisierung Philos im ägyptisch-hellenistischen Alexandria und mit archäologischen Beobachtungen. Erstmals wird die Schrift *VitaCont* aus sozialgeschichtlicher Perspektive betrachtet und einem erneuten close-reading unterzogen.

Taylor und Davies bezweifeln in ihrer Studie, dass die Therapeuten mit den Essenern in Verbindung gebracht werden können; was ihrer Darstellung eine gewisse Ähnlichkeit mit Klinghardts These verleiht.⁵⁴ Im Ein-

53 KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* (Anm. 48), S. 218f.

54 JOAN E. TAYLOR & PHILIP R. DAVIES, *The So-Called Therapeutae of “De*

zelenen betonen sie, dass Philo mit dem Begriff *therapeutes* sowohl innerhalb des ägyptischen Kultes als auch in der platonischen Philosophie auf Gottesdiener hinweist.⁵⁵ Sie fassen zusammen, dass die Universalität, die Philo den Therapeuten in *VitaCont* 21 zuspricht, auf die Allgemeingültigkeit der Tugend (*virtue*) verweist⁵⁶ (nicht auf die Universalität des Christentums, wie Lucius argumentiert). *Therapeutes* wird von Philo darüber hinaus kultisch verwendet, wobei er sich auf eine „Realität“ bezieht, die eine philosophische ist.⁵⁷ Dies leitet über zur Gattung der Schrift, die Taylor dem antiken Verständnis von „Philosophie“ zuordnet. So heisst es in ihrer Monographie „*Jewish women philosophers of first-century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' reconsidered*“, dass der Philosophiebegriff der Antike präziser reflektiert werden muss. Taylor geht wie Arthur Darby Nock⁵⁸ davon aus, dass *filosofia* in der Antike die Liebe zur Weisheit, einen gewissen Lebensstil und eine Verpflichtung zu einer Reihe von ethischen und philosophischen Prinzipien beinhaltete.⁵⁹

In these philosophy is articulated as a lifestyle based on certain practical and metaphysical principles which would result in knowledge on the universe and well-being (*eudaimonia*).⁶⁰

Filosofia war in diesem Sinne eine Lebenseinstellung, die neben praktischen Konsequenzen im alltäglichen Lebensvollzug die Bejahung von metaphysischen Prinzipien beinhaltete, welche dem Menschen Wissen über den Kosmos und das Gute ermöglichte. Damit erweitert und variiert Taylor den klassischen Philosophiebegriff um den praktischen Vollzug derselben. Mit Nock bemerkt sie, dass die konzeptuellen Kategorien eines Kultes bzw. einer Philosophie jeweils klar zu identifizieren sind, aber die Grenzen dieser Kategorien variabel sind.⁶¹ Es war folglich nicht ungewöhnlich, dass kultische Formen einer Philosophie während der griechischen und römi-

Vita Contemplativa”: Identity and Character, in: *The Harvard Theological Review* 91 (1998), S. 3-24, dort. S. 3.

55 TAYLOR & DAVIES, *The So-Called Therapeutae* (Anm. 54), S. 7.

56 TAYLOR & DAVIES, *The So-Called Therapeutae* (Anm. 54), S. 7.

57 TAYLOR & DAVIES, *The So-Called Therapeutae* (Anm. 54), S. 10.

58 ARTHUR DARBY NOCK, *Conversion; The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, London 1933.

59 JOAN E. TAYLOR, *Jewish women philosophers of first-century Alexandria: Philo's "Therapeutae" reconsidered*, Oxford / New York 2003, S. 107f.

60 TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 108.

61 TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 109: „A cult could develop in a philosophical dimension and a philosophy could develop in a cultic one.“

schen Zeit des vorderen Orients entstanden.⁶² Auf Philo bezogen versteht man vor diesem Hintergrund besser, dass für ihn die Philosophie der Ursprung alles Guten war (*de Opificio mundi* 53) und, dass für ihn Mose der grösste Philosoph war, denn Mose war der einzige, der das klarste und annähernd perfekte Wissen erhielt, als er Gott am Sinai begegnete (*de Specialibus legibus* 3,9-101; vgl. Mos. 1,21-24). Mose war der oberste Lehrer. Er war König, Gesetzgeber und Prophet, doch diese Aufgaben konnte er nur übernehmen, weil er Philosoph war (*Vita Mosis* 2,2).⁶³ Taylor folgert aus diesen Hinweisen, dass für Juden in Alexandria und anderswo das Judentum durch aus als Philosophie betrachtet werden konnte.⁶⁴

Eine weitere Besonderheit von Taylors Studien besteht in ihrem Fokus auf die archäologischen Gegebenheiten der lokalen Situation, wie sie von Philo beschrieben wurde. Sie nimmt Philo in dieser Hinsicht wörtlich und führt aus, dass die Berücksichtigung von archäologischen Informationen sehr aufschlussreich sein kann. Taylor geht davon aus, dass die Therapeuten von Philo als eine Gruppe beschrieben wurden, die das tägliche Leben der Stadt freiwillig für ein Leben, das von dem alleinigen Bezug zu Gott und der Kontemplation gekennzeichnet war, verlassen haben, um mit Gleichgesinnten in einer Gemeinschaft ausserhalb der Stadt zu leben (*VitaCont* 64).⁶⁵ Es ist in Taylors Studie zentral, dass die Therapeuten ihr ganzes Leben und ihr ganzes Wissen der Kontemplation gewidmet haben und dies alles in Bezug auf Mose. Taylor beweist gegenüber ihren Beobachtungen zur Lokalität ihre wissenschaftliche Konsequenz, denn die Therapeuten werden von ihr fortan als „Mareotische Gruppe“ bezeichnet, da sie am Mareotischen See 14 bis 18 km von Alexandria entfernt siedelten.⁶⁶ Dass dies eine sinnvolle Arbeitshypothese ist, die es erlaubt die Vielfältigkeit der Bezeichnung *therapeutes* zu verstehen, wird in ihrer Zusammenfassung deutlich.

62 TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 110.

63 Philo verbindet seine Aussagen über Mose an dieser Stelle sogar mit einer Kritik an den Städten: TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 116.

64 TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 120.

65 Sie macht darüber hinaus deutlich, dass *eremia* von den meisten Wissenschaftlern als „Wüste“ interpretiert wurde. Im Zusammenhang mit den geographischen Besonderheiten der Siedlung, die sich auf einer Landzunge zwischen dem Mittelmeer und dem Maroetischen See befand und sowohl über Land als auch über Wasser gut zu erreichen war, spricht vieles dafür *eremia* als „isoliert“ zu übersetzen. „The best people got to the best spot“ – isoliert von der Stadt in bestmöglicher ländlicher Idylle. TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 74–93. TAYLOR & DAVIES, *The So-Called Therapeutae* (Anm. 54), S. 10–14.

66 TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 73

Both the self-designation of a group – ‘the attendants (of God)’ or ‘suppliants (of God)’ - would have made the claim: the practitioners of the ascetic, spiritual path had gone away from normal life to serve God in his Sanctuary, understood symbolically. Ultimately, both men and women saw themselves not only as attendants or suppliants but as priests in this Temple.⁶⁷

Männer und Frauen sahen sich nach Taylor als Priester, als Gottesdiener, die sich auf dem Weg zu Gott befanden. Doch sie waren nicht irgendwelche Priester, sondern Priester des einen Tempels in Jerusalem. Laut Taylor ist bemerkenswert, dass die Frauen mittels männlicher Attribute aufgewertet wurden. Taylor betont, dass Frauen dieselbe Wertschätzung wie Männern zugesprochen wurde; ja, dass sie männliche Anerkennung bekamen.⁶⁸

Die beiden Studien zeigen deutlich, dass die *VitaCont* sehr unterschiedlich kontextualisiert wird. Das Interesse richtet sich auf Philo in seinen persönlichen, politischen und intellektuellen Zusammenhängen oder auf die Therapeuten als real existierende Gemeinschaft. Viele Methoden der Kontextualisierung werden in späteren Arbeiten aufgegriffen und von Wissenschaftlern wieder mit der Frage nach den Beziehungen zum Umfeld der neutestamentlichen Texte kombiniert. Anders als zu Beginn des 19. Jh.s, als über die Wirkung der Therapeuten auf das christliche Mönchtum spekuliert wird, stellen sich die Wissenschaftler nun die Frage nach einem gemeinsamen Kontext der Autoren.

Unterschiedlichste hermeneutische Ansätze werden für diese Erörterung aufgegriffen. Hier sollen zusammenfassend einige Beispiele genannt sein. Andrew McGowan veröffentlicht 1999 eine auf der Vorstellung der realen intellektuellen Präsenz von Philo basierende, kulturanthropologische Studie, in der er die Meinung vertritt, dass die Essener und Therapeuten als eigenständige Gruppen zu verstehen sind.⁶⁹ Noch im selben Jahr wird die Debatte um das Genre von Philos Beschreibungen wieder aufgegriffen. Wendlands Einschätzung von 1895, es handle sich stilistisch um übertriebene Rede, findet sich vergleichbar in Troels Engberg-Pedersens Studie „*Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream*“ wieder.⁷⁰ Für ihn ist *VitaCont* „a utopian fantasy done for a serious pur-

67 TAYLOR, *Jewish women philosophers* (Anm. 59), S. 343.

68 TAYLOR & DAVIES, *The So-Called Therapeutae* (Anm. 54), S. 15 über *Vita Cont* 32, 68.

69 ANDREW BRIAN MCGOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and drink in early Christian ritual meals*, Oxford / New York 1999, S. 58.79.

70 TROELS ENGBERG-PEDERSEN, *Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream*, in: *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999), S. 40-64.

pose“.⁷¹ Von entscheidender Bedeutung ist auch Mary-Ann Beavis' Antwort auf Engberg-Pedersen, in der sie formuliert, dass die real existierende Gemeinschaft in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Therapeuten nicht zu vernachlässigen ist. Sie versteht die Therapeuten als “a utopian construction of a real community”.⁷²

Gregory Sterling untersucht in seinem Aufsatz „*The place of Philo of Alexandria in the study of Christian origins*“ Philos literarische Besonderheit, die Allegorie.⁷³ Sein Aufsatz beginnt mit der Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte von Philo und bezieht sich sehr detailliert auf dessen historischen, persönlichen und intellektuellen Kontext, der schon früh von einer christlichen Legendenbildung geprägt war.⁷⁴ Er beschreibt, dass Philos historischer, persönlicher und intellektueller Kontext schon früh von einer christlichen Legendenbildung überschattet war. Während Eusebius Philo eine Konversation mit Petrus in Rom zutraute und davon ausgeht, dass Philo den Apostel willkommen hiess, ihn bewunderte und ihm grossen Einfluss zusprach, betrachtet Hieronymus Philo als einen der Kirchenväter. Die Legendenbildung geht so weit, dass dem Toragelehrten posthum eine Taufe nachgesagt wird. Diese Legende, die kaum weiter von den soziokulturellen Hintergründen des Philo von Alexandria entfernt sein könnte, führte jedoch zu der Bewahrung vieler seiner Schriften. Im Bezug auf Philos intellektuellen Kontext beobachtet Sterling eine besonders starke indirekte Beziehung zu den Autoren der neutestamentlichen Schriften, da sie demselben kulturellen Kontext des griechischsprachigen Judentums angehörten.⁷⁵ Er stellt in seinem Aufsatz die These auf, dass Philo wie andere Philosophen eine weiterführende exegetische Schule in seinem Haus oder einem anderen privaten Haus betrieb.⁷⁶ Seine ausgedehnten Kenntnisse der griechischen Philosophie und der Interpretation der Tora machten ihn gerade in Bezug auf die soziokulturelle Identität der Juden im hellenistischen Alexandria unter römischer Herrschaft zu einem wertvol-

71 ENGBERG-PEDERSEN, Philo's *De Vita Contemplativa* (Anm. 70), S. 43.

72 MARY-ANN BEAVIS, Philo's Therapeutai: Philosopher's dream or utopian construction?, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14 (2004), S. 30-42, dort S. 41.

73 GREGORY STERLING, The place of Philo of Alexandria in the study of Christian origins, in: ROLAND DEINES & KARL-WILHELM NIEBUHR (eds.), *Philo und das Neue Testament: Wechselseitige Wahrnehmungen: I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 1.–4. Mai 2003*, Eisenach / Jena 2004, S. 21-52.

74 STERLING, The place of Philo of Alexandria (Anm. 73), S. 21-23.

75 STERLING, The place of Philo of Alexandria (Anm. 73), S. 26.

76 STERLING, The place of Philo of Alexandria (Anm. 73), S. 25–29.

len Zeugen. Philos Werke zeugen, so Sterling, von seiner Faszination von Homer, seiner Parteinahme für platonische Philosophie und deren Verknüpfung mit dem Alexandrinischen Judentum. Das Besondere an den Werken Philos ist die ausgeprägte allegorische Sprache, mit der er klassische Kommentare im Frage-Antwort-Rhythmus raffiniert aufnimmt. Da auch die philosophischen Abhandlungen über verschiedene literarische Formen verfügen, vermutet Sterling, dass Philo höhere Schüler unterrichtete.⁷⁷

Auch politische Kontextualisierungen werden in Bezug auf Philo und seine *VitaCont* vorgenommen. Maren Niehoff arbeitet heraus, dass Philo mit *VitaCont* seine jüdische Identität vor allem im Hinblick auf Rom beschreibt. Da Philo sich kulturell zwischen Alexandria und Rom befand, beschreibt er ein *Symposion* als Identitätsmarker, welches jüdische Bedürfnislosigkeit von griechischer Masslosigkeit unterscheidet und sich damit deutlich an römischen Interpretationen sowohl der jüdischen als auch der griechischen Kultur ausrichtet.⁷⁸ Niehoff macht in ihrem Aufsatz Analogien zu Rom und römischen antiken Autoren besonders an Philos Beschreibung der ausschweifenden griechischen Kultur, den Details über schlichtes Mobiliar und eine einfache Ernährungsweise sowie dem sehr kontrollierten und privaten Gesprächsstil fest.⁷⁹ Niehoff folgert daraus, dass Philo mit seiner Schrift einen Beitrag zur nationalen Identitätsentwicklung und zur Vergegenwärtigung der angestammten Werte geleistet hat.⁸⁰

In der Zusammenschau wird deutlich, dass von 1999 bis 2010 die unterschiedlichsten Kontextualisierungen vorgenommen werden. Von der feministischen Perspektive, über Genre-Diskussionen bis hin zu politischen Einzelheiten der hellenistisch-jüdischen Identifikation wird sehr differenziert an der Rezeption antiker Identitäten gearbeitet. So weisen die Studien von Beavis und Engberg-Pedersen über die reine sozialgeschichtliche Rekonstruktion hinaus, indem sie erneut die Frage nach dem Genre stellen und untersuchen, mit welchen Ideen, rhetorischen Finessen und Interessen die Schrift *VitaCont* verfasst wurde. Taylor reflektiert mit ihrer Studie die Versuche, welche die antiken Quellen als „philosophische“ anstatt als „theologische“ Schriften interpretieren. Im Zusammenhang mit der Kontextualisierung in praktische Lebensvollzüge stehen auch die Überlegungen,

77 STERLING, The place of Philo of Alexandria (Anm. 73), S. 30.

78 MAREN NIEHOFF, The Symposium of Philo's Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 50 (2010), S.95-117, dort S. 95f, 98.

79 NIEHOFF, The Symposium of Philo's Therapeutae (Anm. 78), S. 98.

80 NIEHOFF, The Symposium of Philo's Therapeutae (Anm. 78), S. 116.

die antiken intellektuellen Diskurse in Hausschulen zu verorteten (Sterling). Niehoffs Erörterungen zeigen, wie Philo dazu beigetragen hat, kulturelle Werte und Normen zur nationalen Identitätsentwicklung zu reflektieren.

VI. Fazit

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Philo und seine *VitaCont* hat seit dem 19. Jh. sehr viele verschiedene Formen und Inhalte angenommen. Die Grundlage für die sich verändernden Interpretationen bildet die Gestaltung einer Erinnerungskultur, welche dem Zeitgeist der Wissenschaftler entspricht. Philo, seine *VitaCont* bzw. die Therapeuten werden im Dreieck zwischen Judentum, Hellenismus und „Christentum“ so verortet, dass sie im Kontext der wissenschaftlichen Diskurse Relevanz erhalten. Vor diesem Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass sich die Ergebnisse im Laufe der Wissenschaftsgeschichte unterscheiden und verschiedene Bilder des antiken Judentums entworfen werden. In diesem Beitrag wurden einige Beispiele der Rezeption Philos und seiner *VitaCont* skizziert, die aufzeigen, dass die so selbstverständliche Konstruktion der fremden Identität auch mit Veränderungen der eigenen wissenschaftlichen Kontexte einhergeht. Während im 19. Jh. die Separation zwischen Judentum und „Christentum“ mit der Frage nach kultureller Unabhängigkeit verbunden wird und die Affiliierung mit dem Hellenismus die These der wechselseitigen Abgrenzung bestätigt, basieren die Untersuchungen im 20. und 21. Jh. auf der Vorstellung kultureller Pluralität als Grundlage für religiöse Differenzierung. Differenzierung steht nicht mehr für unausweichliche Separation, sondern für eine Erweiterung der kulturellen Vielfalt. Dort, wo im 19. Jh. noch explizit nach dem *einen* christlichen Ursprung gefragt wird, öffnet sich der Diskurs über Philo und seine *VitaCont* in eine interdisziplinäre Diskussion über das Alexandrinische Judentum. Unterschiede und Gemeinsamkeiten werden nicht mehr im Bezug auf „das Christentum“ konstatiert, sondern im Bezug zu den Autoren der neutestamentlichen Schriften. Der Wechsel der Identitäten, der Philo bzw. die Therapeuten im Verlauf der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zugesprochen wird, gestaltet sich im 21. Jh. als ein Paradigmenwechsel in der Betrachtung der christlichen Ursprünge. Gemäss des Zeitgeistes werden Studien zu erwarten sein, die nicht nur der antiken pluralen Identitäten gerecht werden, sondern auch ihrer eigenen.