

Philos Vorstellung vom Lehrer nach *De posteritate Caini*, 138–142.146–147

Eberhard Bons

Einleitung

Wer in der Hebräischen Bibel Aussagen zum Thema des Lernens und Lehrens sucht, muss sich mit wenigen Informationen begnügen. Im Buch Deuteronomium wird Israel nicht nur darauf verpflichtet, das Gesetz zu halten, sondern es soll das Gesetz auch an die Nachkommen weitergeben (vgl. etwa Dtn 4,10 *w'e'æt b'e'nêhæm y'elammedûn* „und sie sollen [es] ihre Kinder lehren“). Um zu verhindern, dass das Gesetz in Vergessenheit gerät, werden ganz bestimmte Gegenmaßnahmen empfohlen: Es soll an Stirn und Handgelenk getragen und auf die Türpfosten geschrieben werden (vgl. Dtn 6,8–9), so dass es im Alltagsleben eines jeden Israeliten geradezu allgegenwärtig ist. Das Lehren und Lernen bedeutet somit im wesentlichen die Lehre und das Erlernen des Gesetzes, das, wie etwa in Psalm 1 mit einem Makarismus ausgedrückt wird, Tag und Nacht meditiert, d.h. halblaut rezitiert werden soll.¹ Explizite Aussagen über eine Institution, die sich die Lehre des Gesetzes zur Aufgabe macht, enthalten diese Texte jedoch nicht. Vielleicht ist zunächst an die Familie gedacht, in deren Rahmen das Gesetz an die Kinder weitervermittelt wird. Dass Israel Schulen kannte und damit auch ein Lehrpersonal, das Unterrichtsfunktionen ausübte, mag man postulieren. Die Hebräische Bibel behandelt das Thema nicht ausdrücklich und lässt kaum eindeutige Schlussfolgerungen zu. Zwar könnte man an Texte wie Spr 5,13 denken, wo der Schüler davor gewarnt wird, die Lehre der Weisheit so sehr abzulehnen, dass er sich irgendwann eingestehen muss, er habe nicht auf seine Lehrer und Erzieher gehört. Aber kann man aus der Verwendung der Begriffe *môræh* und *m'elammed* an dieser Stelle schließen, dass hier eine institutionelle schulische Ausbildung durch Lehrer und Erzieher vorausgesetzt wird?² Mit diesem Einwand soll keineswegs ausgeschlossen werden, dass in Israel ein gewisses „Expertenwissen“ vermittelt

* Diesen Aufsatz widme ich meinem Kollegen Wolfgang Kraus, den ich über die Mitarbeit am Projekt *Septuaginta Deutsch* kennenlernen durfte und mit dem mich seither eine langjährige Zusammenarbeit und Freundschaft verbindet.

1 Vgl. hierzu Lohfink, *Psalmengebet und Psalterredaktion*, 5–6.

2 Vgl. Davies, *Were there schools in ancient Israel?*, 200. Eher zustimmend Schipper, *Sprüche*, 355, der von „professionellen Schreiberschulen zur Zeit des zweiten Tempels“ spricht.

wurde, etwa die Fähigkeit, Texte rechtlichen Inhalts wie den sogenannten Scheidebrief (Dtn 24,1) abzufassen. Ebenso muss man sich fragen, wo die Verfasser der Texte, die später in die Hebräische Bibel aufgenommen wurden, ihre Kenntnisse erwarben. In welchem institutionellen Rahmen und durch welche Personen eine entsprechende Ausbildung stattfand, etwa in Form eines Einzelunterrichts, bleibt jedoch offen.³

Wenn man die Suche nach Aussagen zum Thema des Lehrens und Lernens auf die Septuaginta ausdehnt, vor allem auch auf die Schriften, die kein Pendant in der Hebräischen Bibel haben, bleibt der Befund dürftig. Zwar verwendet das Buch Jesus Sirach einmal den Ausdruck „Lehrhaus“ (Sir 51,23, Ms. B *byt mdršy*, wörtlich „Haus meiner Lehre“). Aber ist damit eine Schule gemeint? Und dasselbe Buch enthält einen langen Text über den Weisen, der im Inland und Ausland Erfahrungen und Kenntnisse gesammelt hat und als Ratgeber und Experte hoch angesehen ist (Sir 39,1–11). Aber dass er sein Wissen in einer Institution wie der Schule anderen Menschen zugänglich macht, wird in diesem Text nicht gesagt. Schließlich ist es bemerkenswert, dass ein griechischer Terminus für den Lehrer, διδάσκαλος, in der Septuagint äußerst selten vorkommt, und zwar nur einmal in einer übersetzten Schrift (Esth 6,1), jedoch nicht etwa in der griechischen Übersetzung der zitierten Stelle Spr 5,13.

Somit liegt eine Schlussfolgerung nahe: Zwar enthalten die Hebräische Bibel sowie die Septuaginta Aussagen, in denen von der Weitergabe von Wissen und Weisheit die Rede ist. Dagegen fehlen weitgehend Informationen über Schulen und Lehrer, und zu Grundlagen und Methoden der Vermittlung findet man so gut wie keine näheren Angaben. Ein Autor, der sich jedoch dieser Frage widmet, ist der jüdische Philosoph Philo, der in seinem Traktat *De posteritate Caini* 138–142, 146–147 Überlegungen zu Lehre und Lernen und zum Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern formuliert. Ausgangspunkt seiner Gedanken ist die allegorische Bibelauslegung von Gen 24,16–20. Daran schließen sich Reflexionen theoretischer Art an, die wie eine Art Exkurs aus ihrem unmittelbaren Kontext herausgelöst werden können, da sie die allegorische Bibelauslegung von Gen 24,16–20 unterbrechen, aber dennoch nicht völlig unabhängig von ihr sind. Wegen ihres grundsätzlichen Charakters verdienen Philos Gedanken jedoch Beachtung, zumal da sie in Werken über antike Pädagogik – auch in denjenigen, die dem Erziehungsgedanken im antiken Judentum Aufmerksamkeit schenken – in der Regel vernachlässigt werden⁴,

3 Neben dem zuvor zitierten Artikel von Davies vgl. zur Thematik auch Haran, *On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel*.

4 Vgl. etwa Schwenk, *Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter*, Kapitel III.

genauso aber auch in der exegetischen Literatur, die sich auf das Thema bezieht⁵ sowie in der Sekundärliteratur zu Philo.⁶

Der vorliegende Artikel gliedert sich in vier Abschnitte. Zunächst gilt es kurz den Kontext zu behandeln, in den die Gedanken Philos zum erwähnten Thema eingebettet sind (1). Die Argumentationen sind – wie so häufig bei Philo – ziemlich verwickelt. Daher ist es notwendig, deren Grundlinien sorgfältig herauszuarbeiten. Weniger wichtig erscheinende Elemente sowie Digressionen werden dagegen nicht berücksichtigt. In einem zweiten Schritt sollen die Gedankengänge von *De posteritate Caini* 138–142, 146–147 vorgestellt werden (2–3). Zunächst werden jeweils die Aussagen Philos zusammengefasst und in einem weiteren Schritt einige zentrale Begriffe näher analysiert, und zwar unter Berücksichtigung der übrigen Werke Philos sowie des biblischen und griechisch-hellenistischen Hintergrunds seines Denkens. Da sich zwischen *De posteritate Caini* 138–140 und 141–142 eine Zäsur erkennen lässt, werden beide Abschnitte getrennt behandelt. Zuletzt sollen noch einmal die wichtigsten Ergebnisse des Artikels zusammengefasst werden.

1. Der Kontext von *De posteritate Caini* 138–142.146–147

Die Aussagen über den Lehrer und sein Verhältnis zum Schüler finden sich im Zusammenhang von Philos allegorischer Auslegung⁷ von Gen 24,16–20, also der Szene, in der der Knecht Abrahams der zukünftigen Frau Isaaks, Rebekka, begegnet: Rebekka kommt gerade aus der Stadt, steigt zur Quelle hinab, füllt Wasser in ihren Krug und gibt dem Knecht Abrahams sowie dessen Kamelen reichlich zu trinken. Dass diese Begegnung zum Zusammentreffen des Knechts mit der Familie Rebekkas führt und schließlich die Entscheidung getroffen wird, dass Rebekka Isaaks Frau werden soll, spielt im Traktat Philos keine Rolle. Philo ist vielmehr an einer ganz anderen Thematik interessiert. Den größeren Zusammenhang seiner Aussagen über den Lehrer bildet nämlich der siebte Abschnitt des Traktates (*Post.* 124–169), als dessen gedanklicher Ausgangspunkt die allegorische Auslegung der Geburt Sets gelten kann (Gen 4,25). Der Name dieses Sohnes Adams und Evas wird – vielleicht infolge

5 Vgl. die Aufsätze des Sammelwerks *Multiple teachers in biblical texts*, hg. von Archibald L.H.M. van Wieringen und Bart J. Koet.

6 So etwa Kaiser, *Philo von Alexandrien*, Kp. 4, bes. 62–63; Böhm, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen*, 380–382, behandelt die Thematik nur relativ kurz.

7 Zur Hermeneutik, die der allegorischen Bibelauslegung zugrunde liegt, sowie zu ihren Methoden, vgl. u.a. Siegert, *Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style*, 182–187; Kamezar, *Biblical Interpretation in Philo*; Kaiser, *Philo von Alexandrien*, Kap. 14.

einer Assoziation mit der hebräischen Wurzel *šātāh* „trinken“ – im Sinne von „Tränken“ (ποτισμός) gedeutet (*Post.* 124). Dies gibt Anlass zu einer weiteren allegorischen Deutung: So wie die Pflanzen nur dann gedeihen und Früchte tragen, wenn sie ausreichend bewässert werden, so gedeiht und entwickelt sich die menschliche Seele nur dann, wenn sie durch den Fluss der Weisheit genährt wird (*Post.* 125).

Damit ist die Thematik der folgenden Abschnitte bestimmt. Als biblisches Beispiel für die Gabe von Wasser, mit dem jemand genährt wird, führt Philo zunächst Hagar an, die ihrem Kind Ismael, das vom Verdursten bedroht ist, in der Wüste zu trinken gibt (*Gen* 21,19; *Post.* 130). An dieser Stelle setzt die allegorische Auslegung an: Philo bezieht das Kind (τὸ παιδίον) allegorisch auf die Seele: „Er [= Mose als gedachter Verfasser des Buches Genesis] nennt ‚Kind‘ die jetzt nach Unterricht verlangende und auf gewisse Weise gerade erst zum Lernen geborene Seele“ (παιδίον δὲ καλεῖ τὴν ἄρτι διδασκαλίας ὀρεγομένην ψυχὴν καὶ πρὸς τῷ μαθεῖν νυνὶ τρόπον τινὰ γεγενημένην (*Post.* 131). Sodann kommt Philo auf die schon erwähnte Szene zu sprechen, in der Rebekka dem Knecht Abrahams und seinen Kamelen zu trinken gibt (*Post.* 132). Diese interpretiert er wiederum allegorisch, wobei er den Akzent zunächst auf Rebekkas Jungfräulichkeit und Schönheit legt, Eigenschaften also, die für ihre Tugend (ἀρετή) stehen (*Post.* 133). Ihre Tugend wird später noch eine wichtige Rolle spielen (*Post.* 139).

Nach einer Digression über Lea und Rachel (*Post.* 135) wendet Philo sich erneut der Thematik der Gabe des Wassers zu. Die Bereitschaft, mit der Rebekka den Knecht Abrahams mit Wasser versorgt, und der Durst eben dieses Knechtes werden ebenfalls allegorisch interpretiert: Das nach Einsicht dürstende Denken kann nur mit der nie versiegenden Quelle der göttlichen Weisheit gefüllt werden (*Post.* 136). Diese Thematik wird nach einer weiteren Digression wieder aufgenommen (*Post.* 138): Der Knecht bittet Rebekka letztlich darum, dass sie seinen Durst nach Wissen stille (ebd.: ὅπως τὴν τοῦ μαθεῖν δίψαν ἀκέσῃται).

Diese Aussage bildet den Ausgangspunkt für eine Deutung der biblischen Szene, in der Rebekka zunächst die zentrale Figur darstellt (*Post.* 138–140). Dann treten jedoch allgemeinere Überlegungen in den Vordergrund, die den biblischen Text weitgehend ausblenden (*Post.* 141–145), während in einem weiteren Abschnitt die Elemente der biblischen Erzählung wieder aufgenommen werden; dabei findet Rebekkas Handeln wieder mehrfach Erwähnung (*Post.* 146–153).

Im folgenden werden zunächst die Aussagen über Rebekka behandelt (*Post.* 138–140), da sie die Grundlage für die anschließenden Überlegungen (*Post.* 141–142, 146–147) über den Lehrer bilden.

2. Rebekka als uneigennützigte Lehrerin

2.1 *Ein kurzer Überblick über Post. 138–140*

Bevor Philo seine grundsätzlichen Überlegungen zum Lehrer und seinem Verhältnis zum Schüler vorträgt, hebt er mehrere Aspekte von Rebekkas Handeln hervor, ohne dabei die Ebene des wörtlichen Sinns des biblischen Textes völlig zu verlassen. Zunächst unterstreicht er Rebekkas Neidlosigkeit und Freigebigkeit (*Post.* 138: τὸ ἀβάσκανον καὶ φιλόδωρον), mit der sie dem Knecht unverzüglich das Wasser der Weisheit reicht, sodann die Art und Weise, wie sie auf die Bitte des letzteren reagiert: ποτίσον με μικρὸν ὕδωρ, „gib mir ein wenig Wasser“ (*Gen* 24,17; *Post.* 139). Statt darauf mit ποτιῶ „ich will [dir] zu trinken geben“ zu antworten, sagt sie lediglich πίε, „trink“ (*Gen* 24,18; *Post.* 139), was Philo wie folgt interpretiert: Mit der Aussage ποτιῶ würde sie – und hier oszilliert die Deutung wieder in Richtung auf die Allegorie hin – ihre eigenen beruflichen Fähigkeiten anpreisen, und zwar diejenige ihrer Lehre. Das bedeutet, dass sie mit der Aufforderung „trink“ letztlich dem Knecht die Initiative überlässt, auf ihr Angebot einzugehen, indem sie ihm den Krug reicht. Ihre eigene Initiative stellt Rebekka somit nicht in den Vordergrund. Ein solches Vorgehen würde für Philo eine Art Werbung für eine berufsmäßige Tätigkeit darstellen, die er nicht für tugendgemäß hält, wobei wieder der Begriff ἀρετή fällt (*Post.* 139: οὐδὲν δὲ τῶν ἐξ ἐπαγγέλματος οἰκεῖον ἀρετῆ, „nichts, was mit einem Anpreisen [scil. einer berufsmäßigen Tätigkeit] zusammenhängt, ist verwandt mit der Tugend“).

Auch der folgende Vers, *Gen* 24,18, erfährt eine subtile Deutung, wobei Philo von vornherein betont, dass der biblische Verfasser des Textes sehr sachgerecht die Art und Weise beschreibt, mit der Rebekka den Knecht unterweist und ihm nützlich ist (*Post.* 140: τεχνικώτατα μέντοι χαρακτηρίζει τὴν τῆς διδασκούςης καὶ ὠφελούσης ὑφήγησιν). Philo legt den Akzent auf zwei Aspekte: auf Rebekkas Eile sowie das Hinablassen des Krugs auf ihren Arm (*Gen* 24,18; *Post.* 140: ἔσπευσεν καὶ καθεῖλεν τὴν ὑδρίαν ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτῆς). Doch die Bewegungen der jungen Frau bilden nur den Ausgangspunkt für eine Exegese, die ihr Verhalten als Lehrerin in den Mittelpunkt stellt: Mit ihrer Eile bringt sie sichtbar zum Ausdruck, dass sie keine Zeit verstreichen lässt, um sich für das Wohlergehen des Knechtes bzw. Schülers einzusetzen (*Post.* 140: διὰ μὲν τοῦ σπουδάσαι τῆς πρὸς τὸ εὐεργετεῖν ἐμφαινομένης δξύτητος). Und dieses Handeln erwächst aus einer Einstellung, aus deren Bereich Neid und Habgier weit weg verbannt, wörtlich „weggeschossen“ worden sind (*Post.* 140: ἥς ὑπερόριος ἐκτετόξευται φθόνος). Das Hinablassen des Krugs wiederum steht für die Vertrautheit des Lehrers mit seinem Schüler, dem er sich nähert und zu dem er sich hinabbeugt (*ebd.*, 140: διὰ δὲ τοῦ καθελεῖν ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτῆς τῆς πρὸς τὸν μαθητὸν τοῦ διδάσκοντος ἐπικλινούσης καὶ προσεχούσης οἰκειώσεως).

2.2 Die zentralen Aussagen von Post. 138–140

Philos Auslegung von Gen 24,16–18 gewinnt eine größere Tiefenschärfe, wenn man mehrere Begriffe näher untersucht, die zwar dem biblischen Text als solchem fremd sind, jedoch Philo dazu dienen, seine Vorstellung vom Lehrer und seinem Verhältnis zum Schüler zu entwickeln. Diese ist vor allem geprägt von drei Elementen, die im folgenden behandelt werden: das Fehlen von Neid und Eigennutz sowie der Verzicht auf das Anpreisen einer beruflichen Tätigkeit, das Interesse am Wohlergehen des Schülers und schließlich die Vertrautheit zwischen Lehrer und Schüler.

2.2.1 Die Freigebigkeit der Lehrerin

Zunächst wird Rebekkas Handeln als uneigennützig, wörtlich als „frei von Neid“ charakterisiert. Bezeichnet wird dies zunächst mit dem substantivierten Adjektiv τὸ ἀβάσκαλον (*Post.* 138), sodann mit der Metapher des Neids, φθόνος, der aus Rebekkas Einstellung „weggeschossen“ ist (*Post.* 140). Zwar ist das Adjektiv ἀβάσκαλος ein Hapaxlegomenon in Philos Werken; dennoch ist es mit dem Substantiv φθόνος keineswegs inkompatibel.⁸ Mehrfach begegnet letzteres nämlich in Parallele mit dem bedeutungsverwandten Substantiv βασκανία (*Virt.* 170; *Mut.* 112; *Somn.* 1.107), so dass man davon ausgehen muss, dass beide Begriffe sich ergänzen.

Eine erste Deutung des uneigennützigen Verhaltens Rebekkas ergibt sich aus dem weiteren Kontext. Im selben Traktat, jedoch einige Abschnitte später, beschreibt Philo das Verhalten der jungen Frau, indem er auf dieselbe Begrifflichkeit zurückkommt: Dadurch dass Rebekka den gesamten Inhalt des Krugs in die Tränke leert (vgl. Gen 24,20), gießt sie ihr gesamtes Wissen in die Seele ihre Schülers (*Post.* 150: ὄλην ἐξεκένωσε τὴν ὑδρίαν εἰς τὸ ποτιστήριον, τουτέστι τὴν τοῦ διδάσκοντος ἅπασαν ἐπιστήμην εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ μανθάνοντος). Das unterscheidet sie aber – so fährt Philo fort – von den Sophisten, die um des Lohnes willen und aus Habsucht die Entwicklung der natürlichen Anlagen ihrer Schüler behindern und vieles an notwendigem Wissen ihnen vorenthalten, um sich Einkünfte für die Zukunft zu sichern (*Post.* 150: σοφισταὶ μὲν γὰρ ὑπὸ μισθαρνίας ἅμα καὶ φθόνου τὰς τῶν γνωρίμων κολούοντες φύσεις πολλὰ τῶν ἀχρῆ λέγειν ἡσυχάζουσι ταμειυόμενοι τὸν ἀργυρισμὸν εἰσαυθίς ἑαυτοῖς).

Möglicherweise ist vor diesem Hintergrund auch die Bemerkung zu interpretieren, wonach Rebekka ihre Fähigkeiten nicht angepriesen habe. Vielleicht will Philo damit zum Ausdruck bringen, dass es nicht in Rebekkas Absicht lag, irgendwelche materiellen Vorteile aus der Gabe des Wassers – allegorisch

8 Vgl. Philon d'Alexandrie, *De posteritate Caini*, 128, Anm. 2: „φθόνος rappelle ἀβάσκαλος de 138, synonyme de ἀφθονος“.

interpretiert: aus ihrer Lehrtätigkeit – zu ziehen. Schon bei Plato findet sich das entsprechende Vokabular, vor allem das Verb ἐπαγγέλλω sowie das Substantiv τὸ ἐπάγγελμα, wenn von den Sophisten und ihren Versprechen die Rede ist (*Euthyd.* 274a3; *Prot.* 319a6; *Gorg.* 447c2). Philo selbst verwendet diese Termini nicht mit Hinblick auf die Sophisten, unterscheidet aber an anderer Stelle (*Plant.* 81) deutlich zwischen den Versprechen (τὰ ἐπαγγέλματα) des Handwerkers und dem Ergebnis der tatsächlich ausgeführten Arbeit (τὰ ἔργα), die hinter dem Versprechen zurückbleibt.

In diesem Zusammenhang können die weiteren Aussagen Philos zu den Sophisten außer Acht gelassen werden.⁹ Auch mag offen bleiben, welche Form von sophistischer Lehre er durch persönlichen Kontakt oder vom Hörensagen kennengelernt hat. Vermutlich bedient Philo sich eines Topos, der sich schon bei Plato findet (vgl. *Euthyd.* 304c2; *Prot.* 310d7; 311d2; 328b6–7; *Meno* 91b3–8), wenn er den Sophisten vorwirft, ihre Lehre nur gegen gute Bezahlung anzubieten.¹⁰

Doch die Kritik an den Sophisten sowie die Würdigung des uneigennütigen Verhaltens Rebekkas lassen sich auch auf dem Hintergrund anderer Stellen aus Philos Werken erklären. Nur zwei seien angeführt: In seinem Traktat *De Virtutibus*, und zwar im Zusammenhang seiner Kritik am Hochmut, ruft Philo dazu auf, Gaben und Fähigkeiten nicht für sich selbst zu behalten oder sie sogar zum Schaden anderer Menschen einzusetzen, sondern sie allen zur Verfügung zu stellen (*Virt.* 168–169). Dabei redet Philo nicht nur diejenigen an, die über Reichtümer verfügen, die sie teilen sollen, sondern auch die Verständigen (*Virt.* 170: ἐπιστήμονες), die dazu ermahnt werden, andere Menschen ebenfalls verständig zu machen. Kurz: Auch in diesen Fällen gilt, dass man der Tugend (ἀρετή) den Vorrang vor Neid und Missgunst (φθόνος καὶ βασκανία) geben soll (*Virt.* 170).¹¹

Die Forderung, dass gerade diejenigen, die über Wissen verfügen, dieses anderen zugänglich machen sollen, wird aber – wenigstens indirekt – in einem ganz anderen Kontext zum Ausdruck gebracht, und zwar in Philos

9 Für eine erste Übersicht zu Philos abschätziger Meinung zu den Sophisten, vgl. Kaiser, *Philo von Alexandrien*, 77–78; Koskenniemi, *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus*, 89–90.

10 Wie diese Vorwürfe zu interpretieren sind, ob sie zutreffen oder ob sie nur die Reputation der Sophisten unterminieren sollten, kann im Zusammenhang dieses Artikels nicht behandelt werden; vgl. zur Thematik u.a. Tell, *Wisdom for Sale? Zu Philos Plato-Kenntnissen* vgl. Koskenniemi, *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus*, 102–106.

11 Zu dieser Thematik vgl. auch Berthelot, *L'„humanité de l'autre homme“*, 233–234.

Missbilligung der Mysterienkulte (*Spec.leg.* 1.319–320; vgl. Dtn 23,18^{LXX12}). Dabei richtet Philo sich nicht in erster Linie gegen die Kenntnisse, die durch die Teilnahme an derartigen Kulturen erworben werden; auch deren mögliche Unvereinbarkeit mit dem Glauben Israels spielt keine Rolle in Philos Kritik. Vielmehr beanstandet er, dass die in die Mysterien Eingeweihten ihre Kenntnisse nur ganz wenigen anderen zur Verfügung stellen, anstatt sie offen auf dem Markt zum Nutzen (ὠφέλεια) aller Menschen bekannt zu machen und somit zu einem besseren und glücklicheren Zusammenleben beizutragen (*Spec.leg.* 1.320). Denn wiederum gilt: φθόνος γὰρ ἀρετῆς διώκισται, „der Neid wohnt nicht mit der Tugend zusammen“ (*Spec.leg.* 1.320).

2.2.2 Das Interesse am Wohlergehen des Schülers

Das Verhalten Rebekkas wird aber nicht nur mit dem Fehlen von Neid beschrieben, sondern auch mit positiven Kategorien. Die eine ist die Bereitschaft, dem Knecht bzw. Schüler Gutes tun zu wollen, die andere die Vertrautheit des Lehrers mit ihm.

In *Post.* 140 wird die Absicht von Rebekkas Handeln mit dem Ausdruck πρὸς τὸ εὐεργετεῖν, wörtlich „zum Wohltun“ beschrieben. Auf dem Hintergrund der übrigen Werke Philos, aber auch auf demjenigen der Septuaginta¹³ ist die Verwendung des Verbs εὐεργετέω in diesem Zusammenhang bemerkenswert. In der Regel hat das Verb nämlich andere Subjekte, vor allem politische Herrscher (*Legat.* 50; 283) oder Gott selbst (Ps 12,6^{LXX}; 2 Makk 10,38; Weish 3,5; *Plant.* 86; 130; *Mut.* 129); dasselbe gilt für das Substantiv εὐεργέτης, das meistens auf Gott (*Post.* 154; *Leg.all.* 3.137) oder auf politische Herrscher (*Legat.* 22; 148–149; *Flacc.* 74) bezogen wird und nur gelegentlich auf andere menschliche Wohltäter (*Spec.leg.* 2.226–227; 229). An nur ganz wenigen Stellen in den Werken Philos begegnet das Verb εὐεργετέω aber auch mit menschlichen Subjekten, die nicht mit Herrschern oder öffentlichen Wohltätern gleichzusetzen sind. So findet sich im Traktat *De mutatione nominum* eine Aufzählung von Verhaltensweisen, die vor Gott Gefallen finden: die Ehre der Eltern, das Erbarmen gegenüber den Bedürftigen, das Erweisen von Wohltaten den Freunden gegenüber (φίλους εὐεργετῶν), die Verteidigung des Vaterlandes, schließlich die Sorge um die Einhaltung des Rechts, das alle Menschen betrifft (*Mut.* 40). Anhand dieser Beispiele wird ein uneigennütziges Handeln beschrieben, das auf das Wohlergehen der Mitmenschen und das Gedeihen der Gesellschaft bedacht ist, wobei der Kreis der Nutznießer bei den engsten Angehörigen beginnt und

12 Vgl. zur Septuaginta-Übersetzung von Dtn 23,28 u.a. *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome*, 262.

13 Vgl. hierzu Passoni Dell'Acqua, Euergetes, 184–191.

sich auf die gesamte Menschheit erstreckt.¹⁴ An einer anderen Stelle ist der Nutznießer der Sklave. In seiner Interpretation des Gesetzes zur Freilassung des Sklaven (*Spec.leg.* 2.84) geht Philo noch weiter als die beiden Versionen der Vorschrift im Pentateuch (Ex 21,2; Dtn 15,12–15): Der Herr soll seinen Sklaven zu Beginn des siebten Jahres freudig und ohne Zögern freilassen und insofern die Gelegenheit ergreifen, ihm mit der Gabe der Freiheit, des höchsten Gutes für einen Menschen, eine Wohltat zu erweisen (εὐεργετῆσαι). Außerdem soll er ihn mit so vielen Gaben aus seinem eigenen Besitz ausstatten, dass der Freigelassene nicht erneut von der Versklavung bedroht ist (*Spec.leg.* 2.85).

Auf dem Hintergrund dieser beiden Stellen kann man den Ausdruck πρὸς τὸ εὐεργετεῖν (*Post.* 140) wie folgt verstehen: Rebekka wird als eine junge Frau gekennzeichnet, die ihrem Schüler nicht nur nützlich sein will, sondern auch auf sein Wohlergehen bedacht ist. Einmal mehr ist darauf hinzuweisen, dass hier ein weiterer versteckter Seitenhieb auf die Sophisten liegt, was die Verwendung des Vokabulars zeigt. Den Sophisten wirft Sokrates nämlich vor, dass sie demjenigen, der ihnen etwas anvertraut, nicht nützlich sind (οὐκ ὠφελούσιν), während sie sich doch dafür ausgeben, Wohltaten erweisen zu können (ἐπίστασθαι εὐεργετεῖν) – in Wirklichkeit aber richten sie Schaden an und verlangen dafür auch noch Geld (Platon, *Meno* 91c6–d1). Zurück zu Rebekka: Darauf bedacht, ihrem Schüler zu nutzen und ihm Gutes tun zu wollen, fühlt sie sich zur Eile und zum Einsatz für ihn veranlasst. Zusammenfassend kann man also feststellen, dass diese Aussagen diejenigen über das Fehlen von Eigennutz und Neid ergänzen.

2.2.3 Die Vertrautheit zwischen Lehrer und Schüler

Zuletzt ist noch ein Begriff zu behandeln, mit dem Philo (*Post.* 140) das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler beschreibt: οἰκειώσις. Was ist damit gemeint? An dieser Stelle wird der Begriff wahrscheinlich nicht in einem philosophischen Sinne gebraucht, den Philo der Stoa entlehnt haben könnte. Diese versteht unter οἰκειώσις eine durch die Natur vorgegebene und sich entwickelnde Selbstaffirmation des Individuums, auf die sich die Ethik gründet.¹⁵ Philo verwendet dagegen das Substantiv οἰκειώσις sowohl im negativen Sinne (z.B. die enge Verbindung des Menschen mit dem Fleisch, vgl. *Gig.* 29) als auch im positiven Sinne (z.B. Abrahams Nähe zu Gott, vgl. *Cher.* 18–19)¹⁶. Darum ist auch in *Post.* 140 an eine grundsätzliche Vertrautheit, eine Zuneigung oder Sympathie

14 Vgl. zu dieser Stelle auch Berthelot, *L'humanité de l'autre homme*, 112.

15 Zur Bedeutungsentwicklung des Begriffs besonders in der Philosophie der Stoa, vgl. Horn, Art. „Zueignung (Oikeiosis)“, *passim*.

16 Vgl. hierzu u.a. Berthelot, *L'humanité de l'autre homme*, 118–119.

zu denken, mit der der Lehrer seinen Schüler und dessen Entwicklung begleitet.¹⁷

3. Die δύναμις des Schülers als Maßstab der Lehre

3.1 *Ein kurzer Überblick über Post. 141–142.146–147*

Schon beim ersten Lesen fällt auf, dass zwischen *Post.* 140 und 141 eine Zäsur besteht. Während zuvor noch von Rebekka und ihrem Verhalten die Rede war, wird sie erst wieder viel später, in *Post.* 146, erwähnt. In *Post.* 141 wechselt die Thematik insofern, als die Aufmerksamkeit auf die Lehrer in der maskulinen Form und im Plural gelenkt wird. Dieser Übergang deutet sich aber schon an: Zu Beginn von *Post.* 140 wird noch die feminine Form des Partizips verwendet, da Rebekkas Lehrtätigkeit gemeint ist (τῆς διδασκούσης), während kurz darauf dasselbe Partizip im Genitiv durch die entsprechende maskuline Form ersetzt wird (τοῦ διδάσκοντος).

Im Gegensatz zu seinen vorangegangenen Überlegungen über Rebekka und ihr Verhalten illustriert Philo in *Post.* 141–142 seine Vorstellungen von guter Lehre nicht mit Hilfe von konkreten Beispielen, sondern argumentiert mit allgemeinen Termini. Erst in *Post.* 146 ist wieder von Rebekka die Rede. Was den guten Lehrer ausmacht, wird zunächst nur angedeutet, bleibt aber erst einmal offen. Denn zunächst werden nur die Lehrer kritisiert, die sich nicht an der δύναμις der ihnen anvertrauten Schüler orientieren (*Post.* 141: μὴ πρὸς τῆν τῶν γνωρίμων δύναμιν), also an deren Fähigkeiten. Stattdessen machen sie ihre eigenen Fähigkeiten zum einzigen Maßstab des Unterrichts. Damit ist der Gegensatz genau beschrieben: In *Post.* 141 unterscheidet Philo deutlich zwischen einer διδασκαλία – also einer Pädagogik, die von den Begabungen des Schülers ausgeht – und einer ἐπίδειξις, also dem Prahlen mit den eigenen überragenden Kenntnissen, die der Lehrer über lange Zeit durch das Studium zuhause (*Post.* 141: τὰ ἐν μακρῷ χρόνῳ πονηθέντα οἴκοι) erworben hat. Doch dies ist nicht das einzige Problem: Ein Lehrer, der seine Kompetenzen zur Schau stellt, verhält sich für Philo wie ein Maler oder Bildhauer, der seine Werke der Öffentlichkeit anpreist und nach dem Beifall der Menge jagt (*Post.* 141: τὸν παρὰ τῶν πολλῶν θηρώμενος ἔπαινον).

Um seine Vorstellungen noch besser zu begründen, wählt Philo in *Post.* 141 das Beispiel des guten Arztes (ιατρός ἀγαθός). Ähnlich wie derjenige, der zu

¹⁷ Nach Niehoff, *Philo of Alexandria*, 279, Anm. 23, verwendet Philo hier den Begriff οἰκείωσις „in the context of an affinity between teacher and student“. In Filone di Alessandria, *Tutti i trattati*, 603, wird das Substantiv mit „familiarità“ übersetzt.

lehren versucht (ὁ δ' αὖ διδάσκειν ἐπιχειρῶν), ist der Arzt nicht in erster Linie darauf bedacht, in jedem individuellen Fall seine gesamten Fähigkeiten auf dem Gebiet der Heilkunst zur Anwendung zu bringen. Er orientiert sich vielmehr – und hier fällt ähnlich wie zuvor das Stichwort δύναμις – an den Bedürfnissen des Patienten (ἀλλὰ πρὸς τὴν τοῦ θεραπευομένου δύναμιν ἀφορῶν) und wählt seine Therapie nach dem Kriterium der Maßhaltung (στοχαζόμενος τοῦ μετρίου προφέρων ἐπιδίδωσιν).

In *Post.* 142 wählt Philo weitere Beispiele; der Ausgangspunkt der Argumentationen ist aber seine Interpretation von Dtn 15,8¹⁸: δάνειον δανειεῖς τῷ χρήζοντι ὅσον δεῖται, καθ' ὃ δεῖται, „ein Darlehen sollst du leihen demjenigen, der dessen bedarf, soviel wie er benötigt, je nach dem er es benötigt“. Philo konzentriert sich in seiner Auslegung weniger auf die Pflicht, dem Bedürftigen Geld zu leihen, sondern auf die Aussage, wonach die Art und die Quantität des Darlehens den Bedürfnissen der Empfänger entsprechen soll (τὰ οἰκεία τῆ τῶν δεομένων χρεία). Um die Wichtigkeit dieses Kriteriums zu unterstreichen, zählt Philo anhand von mehreren Beispielen auf, dass die Gabe eines Gegenstandes mit den Bedürfnissen des Empfängers in Einklang stehen muss. So bedarf der Bauer keines Ruders oder Ankers, und der Hungernde benötigt keinen Wein, es sei denn – und hier fällt wieder das Stichwort ἐπίδειξις –, der Geber will mit seinem Handeln nur seinen eigenen Wohlstand zur Schau stellen und gleichzeitig ein Beispiel für seine Menschenverachtung geben (πρὸς ἐπίδειξιν εὐπορίας τε ἅμα καὶ μισανθρωπίας). Die Argumentation endet vorläufig mit einer allgemeinen Regel: Die Menge an Gaben richtet sich nach der Entsprechung zwischen Gabe und Bedürfnis, was als sehr nützliche Sache gilt (διὰ συμμετρίαν, πρᾶγμα ὠφελιμώτατον), denn – so interpretiert Philo die Stelle aus Dtn 15,8 – es gilt: „Gib nicht soviel, wie du hast, ... sondern soviel, wie der Bedürftige aufzunehmen vermag“ (μὴ γὰρ ὅσα δύνασαι χαρίζου ..., ἀλλ' ὅσα ἱκανὸς ὁ δεόμενός ἐστι δέξασθαι).

Nach weiteren Überlegungen über die Gaben, die Gott den Menschen gewährt, kommt Philo in *Post.* 146–147 wieder auf Rebekka zurück und betont dabei zwei Aspekte: Sie reicht dem Schüler die Lehren dar, die aufzunehmen er fähig ist (*Post.* 146: ὁρέγει τῷ μαθητῇ ἅς ἱκανὸς ἐκεῖνός ἐστι δέξασθαι διδασκαλίας). Insofern entspricht Rebekka mit ihrem Verhalten der Regel, die Philo in *Post.* 142 aus der Torah ableitet. Weiterhin greift er auf seine frühere Interpretation von Gen 24,18 zurück, wenn er Rebekkas Freigebigkeit, wörtlich

18 Philo zitiert einen von den kritischen Septuaginta-Ausgaben leicht abweichenden Text. Diese lesen: δάνειον δανειεῖς αὐτῷ ὅσον ἐπιδέεται καθ' ὅσον ἐνδεεῖται. Zur Frage des biblischen Textes, den Philo zitiert, vgl. u.a. Passoni Dell'Acqua, *Upon Philo's Biblical Text and the Septuagint*, 36–52.

„Neidlosigkeit“ (*Post.* 147: τὸ ἄφθονον αὐτῆς) unterstreicht. Und die Aussage, dass sie den Knecht trinken ließ, bis er aufhörte zu trinken (*Gen* 24,18–19^{LXX}; *Post.* 147: καὶ ἐπότισεν αὐτὸν ἕως ἐπαύσατο πίνων), gilt ihm schließlich als äußerst wundervolles Beispiel für Rebekkas Menschenfreundlichkeit (*Post.* 147: πρὸς φιλανθρωπίαν δίδαγμα θαυμασιώτατον).

3.2 Die zentralen Aussagen von *Post.* 141–142.146–147

In seinen zuvor kurz zusammengefassten Ausführungen zeichnet Philo das Bild von zwei Typen von Lehrern: diejenigen, die sich an den Fähigkeiten ihrer Schüler orientieren, und diejenigen, die ihre eigenen Fähigkeiten in den Mittelpunkt stellen. Die Analyse dieser Abschnitte gewinnt noch klarere Konturen, wenn man folgende Ideen näher untersucht: die Prahlerei mit den eigenen Fähigkeiten, die Vorstellung des Maßes, das in der Lehre anzuwenden ist, zuletzt die Idee der Menschenfreundlichkeit.

3.2.1 Der Unterschied zwischen διδασκαλία und ἐπίδειξις

In *Post.* 141 unterscheidet Philo deutlich zwischen διδασκαλία und ἐπίδειξις. Dabei kann man in der Verwendung von ἐπίδειξις wiederum Anklänge an die Kritik an den Sophisten erkennen. Vielleicht wird man der spezifischen Bedeutung des Substantivs in *Post.* 141 und 142 am ehesten gerecht, wenn man hierin eine Art „performance“ erkennt, einen Auftritt, mit dem der Lehrer eine Kostprobe seines Könnens abgibt, um beim Publikum Erstaunen, Bewunderung, ja Verblüffung hervorzurufen, wie man aus einigen Stellen bei Plato folgern kann (z.B. *Euthyd.* 275a4; *Gorg.* 447c3, c6).¹⁹ Ähnliches ist möglicherweise in *Post.* 141 impliziert: Der Lehrer, der vor seinem Schüler seine umfassenden Kenntnisse ausbreitet, kann diesen vielleicht beeindrucken, ja er kann wie ein Bildhauer oder Maler Lob erhalten. Aber – und dies ist wohl impliziert – mit Effekthascherei vermittelt der Lehrer seinem Schüler nicht sein Wissen, da der Maßstab seiner Lehre nicht die δύναμις des Schülers ist. Genauso verhält es sich mit demjenigen, der nach *Post.* 142 dem Hungrigen Mengen von Wein anbietet: Er will nur mit seinem Reichtum prahlen, wird dem Hungrigen aber nicht gerecht und bringt mit seinem Verhalten letztlich nur seine μισανθρωπία zum Ausdruck. Anders dagegen Rebekka, die mit der Aufforderung „trink“ nicht ihre eigenen Fähigkeiten anpreist, sondern ihrem Schüler den göttlichen Reichtum zugänglich macht – letzteres ausgedrückt

19 Vgl. hierzu auch Cassin/Goffrey, *Sophistics, Rhetorics, and Performance*, 353. Pernot, *Rhetoric in Antiquity*, 15, bemerkt im Hinblick auf die Formen der ἐπίδειξις: „Sometimes – the height of virtuosity – they [= the ἐπίδειξις] are improvised on a theme proposed by the audience.“

mit dem Verb ἐπιδείκνυμι (*Post.* 139: „πίε“ τοῦτο μὲν γὰρ ἐπιδεικνυμένης τὸν θεῖον ἦν πλοῦτον).

3.2.2 Das Kriterium des rechten Maßes

Ein zentrales Argument in Philos Überlegungen zum Verhältnis von Lehrer und Schüler ist das der Entsprechung: Der Lehrer soll dem Schüler Kenntnisse und Wissen vermitteln, indem er dessen δύναμις als Maßstab seiner Pädagogik wählt.²⁰ Damit ist die Vorstellung des rechten Maßes angesprochen, also einer Maxime, die in der bewussten Wahl eines Mittelwegs zwischen den Extremen liegt. Sie trägt der Individualität des Patienten – so der Kontext in *Post.* 141 – sowie des Schülers Rechnung. Philo verzichtet hier auf weitere Definitionen dessen, was er unter τὸ μέτριον versteht. Andere Stellen, von denen nur eine angeführt sei, sind ausführlicher. So interpretiert Philo die Aufforderung an die Israeliten von Ex 12,11, das Passahmahl mit gegürteten Hüften zu sich zu nehmen, als eine allgemeingültige Maxime (*Leg.all.* 3.154): οὕτως γὰρ αὐτοῖς μόνοις χρῆσόμεθα τοῖς ἀναγκαίαις, τῶν δὲ περιττῶν ἀφεξόμεθα, „so sollen wir uns nämlich nur mit dem Notwendigen begnügen, vom Überflüssigen aber uns fernhalten.“ Dieses Prinzip wird sodann auf Vergnügungen aller Art bezogen: Dabei soll der Verstand die Oberhand über die Leidenschaften behalten, so dass Exzesse ausbleiben, die das Maß überschreiten (*Leg.all.* 3.155: πέραν τοῦ μετρίου).

3.2.3 Die Menschenfreundlichkeit des Lehrers

Bekanntlich zitiert Philo den Begriff der φιλανθρωπία in den verschiedensten Zusammenhängen.²¹ So unterstreicht er mehrfach das Ideal der Menschenfreundlichkeit, das den Vorschriften des jüdischen Gesetzes in seiner Gesamtheit oder einer bestimmten Vorschrift zugrunde liegt (z.B. *Decal.* 164; *Spec.leg.* 1.129; 2.104; *Virt.* 88, 121, 140); ebenso werden Gott selbst (*Vit.Mos.* 1.198) und herausragende Personen wie Mose (*Virt.* 66, 76) als menschenfreundlich beschrieben. An anderen Stellen folgert Philo aus der *conditio humana*, der alle Menschen in gleichem Maße unterworfen sind, dass diese ihr Verhalten an verschiedenen Maßstäben ausrichten sollen, die auf ein harmonisches Zusammenleben abzielen. Dazu gehört – neben Gemeinschaftssinn (κοινωνία) und Eintracht (ὁμόνοια) – auch die φιλανθρωπία (*Spec.leg.* 1.295). In *Post.* 147

20 In *Quest.Gen.* 5.105, wo ebenfalls Gen 24,18 ausgelegt wird, betont Philo, dass der Lehrer der Begeisterung und dem Eifer des Schülers Rechnung tragen soll (*discipuli noscere impetum studiumque*).

21 Vgl. hierzu etwa Borgen, *Philo of Alexandria*, Kap. 14; Lévy, *Philo's Ethics*, 168; Kaiser, *Philo von Alexandrien*, 221–222.

ist der Kontext aber weniger theoretisch. Vielleicht zählt dieser Beleg von *φιλανθρωπία* zu den wenigen im Werk Philo, in denen das Wort nicht in einem der vorhin erwähnten Zusammenhänge gebraucht wird. Vielmehr scheint Philo mit *φιλανθρωπία* hier ein Gemeinschaftsgefühl zu bezeichnen, ein Wohlwollen und eine grundsätzliche Sympathie einem anderen Menschen gegenüber.²² Dies gilt insbesondere für die Fälle, in denen ein Abhängigkeitsverhältnis besteht. So handelt etwa der Herr, der einen Sklaven freilässt, aus einer *φιλανθρωπία* heraus (*Spec.leg.* 4.15), ohne aus dieser Handlung einen unmittelbaren Nutzen zu ziehen. An anderer Stelle – und damit schließt sich der Kreis – stellt Philo einen Zusammenhang zwischen der *φιλανθρωπία* und einer Freigebigkeit her, die den eigenen Besitz anderen nicht vorenthält und jedes Gefühl von Missgunst verbannt (*Spec.leg.* 2.141).²³ So erklärt sich, dass Rebekka ihre *φιλανθρωπία* zeigt, wenn sie dem Knecht Abrahams nicht nur zu trinken gibt, sondern großzügig wartet, bis er von selbst zu trinken aufhört.

Zusammenfassung

In seinem Traktat *De posteritate Caini* zeichnet Philo das Bild eines idealen Lehrers, das durch verschiedene Elemente charakterisiert ist.

- Die Lehre bewegt sich zwischen zwei Polen: dem der Uneigennützigkeit, d.h. der grundsätzlichen Bereitschaft, dem Schüler alles Wissen zu vermitteln, und dem der Rücksichtnahme auf die Fähigkeiten des Schülers.
- Die Lehre orientiert sich an verschiedenen Maßstäben. Neben der erwähnten Berücksichtigung des Aufnahmevermögens des Schülers spielen auch andere Maßstäbe eine wichtige Rolle: Die Lehre soll dem Schüler von Nutzen sein. Zugleich ist sie von den Werten der *οικείωσις* und der *φιλανθρωπία* bestimmt.
- Philo grenzt sich – wenigstens implizit – von denjenigen Praktiken ab, die mit sophistischer Lehre in Verbindung gebracht werden können bzw. mit dem, was man darunter zu Recht oder zu Unrecht verstand, vor allem von kommerziellen Interessen sowie Effekthascherei, die aber nicht das Wohl des Schülers und der Gesellschaft in den Mittelpunkt stellen.

22 Vgl. zu dieser spezifischen Bedeutung von *φιλανθρωπία* u.a. Bellantuono, *La φιλανθρωπία tolemaica*, 148–156; Borgen, *Philo of Alexandria*, 254: „To Philo it [= *φιλανθρωπία*] covered aspects of fellowship feelings and corresponding behaviour, and not primarily benevolence to the poor.“

23 Ähnlich erklärt schon Sokrates im Dialog *Eutyphron*, dass er großzügig und ohne Geld zu nehmen sein Wissen aus seiner *φιλανθρωπία* heraus jedem beliebigen Menschen anbietet (*Eutyphr.* 3d7–8).

Bibliographie

Textausgaben und Übersetzungen

- La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes* par Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Paris: Cerf, 1992
- Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, hg. von Roberto Radice, Milano: Bompiani, 2005.
- Philon, *De posteriate Caini*, hg. von Roger Arnaldez, Paris: Cerf, 1972.

Übrige Literatur

- Bellantuono, Antonella, La $\phi\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\alpha$ tolemaica: indagine alla luce della letteratura greca classica e dei papyri, in: *La Settanta – Perché è attuale la Bibbia greca*, hg. von Eberhard Bons, Dionisio Candido, Daniela Scialabba, Syrakus: Edizioni San Metodio, 2017, 147–180.
- Berthelot, Katell, *„L'humanité de l'autre homme“ dans la pensée juive ancienne* (JSJ.S 87), Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Böhm, Martina, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria: zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum* (BZNW 128), Berlin-New York: De Gruyter, 2005.
- Borgen, Peder, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time* (NT.S 86), Leiden-Boston: Brill, 1997.
- Cassin, Barbara/Goffrey, Andrew, Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words? *Philosophy and Rhetoric* 42 (2009) 349–372.
- Davies, Graham I., Were there schools in ancient Israel?, in: *Wisdom in Ancient Israel: Essays in honor of J.A. Emerton*, hg. von John Day et al., Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 199–211.
- Haran, Menahem, On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel, in: *Congress Volume Jerusalem 1986*, hg. von John A. Emerton (VT.S 40), Leiden: Leiden-Boston, 1988, 81–95.
- Horn, Christoph, Art. „Zueignung (Oikeiosis)“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, Basel: Schwabe, 2004, 1403–1408.
- Kaiser, Otto, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung* (FRLANT 259), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Kamesar, Adam, Biblical Interpretation in Philo, in: id. (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 65–91.
- Koskenniemi, Erkki, *Greek Writers and Philosophers in Philo and Josephus. A Study of Their Secular Education and Educational Ideas* (Studies in Philo of Alexandria 9), Leiden- Boston: Brill, 2019.
- Lévy, Carlos, Philo's Ethics, *The Cambridge Companion to Philo*, hg. von Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 146–171.

- Lohfink, Norbert, Psalmengebet und Psalterredaktion, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992) 1–22.
- Niehoff, Maren, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven; London: Yale University Press, 2018.
- Passoni Dell'Acqua, Anna, Euergetes, *Aegyptus* 56 (1976) 177–191.
- , Upon Philo's Biblical Text and the Septuagint, in: *Italian Studies on Philo of Alexandria*, hg. von Francesca Calabi, Boston-Leiden: Brill, 2003, 25–52.
- Pernot, Laurent, *Rhetoric in Antiquity*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005.
- Schipper, Bernd U., *Sprüche (Proverbia). Teilband 1: Proverbien 1,1–15,33* (BKAT XVII/1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Schwenk, Bernhard, *Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Peter Drewek und Achim Leschinsky, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1996.
- Siebert, Folker, Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style, in: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, hg. von Magne Sæbø, vol. 1/1: Antiquity, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 130–198.
- Tell, Håkan, Wisdom for Sale? The Sophists and Money, *Classical Philology* 104 (2009) 13–33.
- van Wieringen, Archibald L.H.M. / Koet, Bart J., *Multiple teachers in biblical texts*, (CBET 88), Leuven: Peeters, 2017.