

# Mahl und Gruppenidentität

## Philos Schrift *De Vita Contemplativa* als Paradigma

Martin Ebner, Münster

Sage mir, mit wem und wie du isst – und ich sage dir, wer du bist. Diesen Grundsatz kann man bei Philo lernen, jenem Juden aus Alexandria, der hochgebildet, aus einem vornehmen Haus stammend,<sup>1</sup> jüdisches Leben mitten in der Diaspora, im Kontext der paganen Metropole Ägyptens, zu profilieren versucht hat; zeitlich gut eine Generation bevor in anderen großen Städten des Mittelmeerraums kleine Gruppen ebenfalls Judentum zu profilieren versuchen – allerdings mit Akzenten, die durch die Erinnerung an einen Jesus von Nazaret geprägt sind. Später werden sie Christen genannt. Im DFG-Projekt „Herrenmahl und Gruppenidentität“ geht es darum, welche Bedeutung für diese frühen christlichen Gruppen die Mahlfeiern hatten. Philo ist uns auf der Spurensuche geradezu paradigmatisch geworden, speziell mit seiner Schrift *De Vita Contemplativa*.

In dieser Schrift beschreibt Philo das Leben der sogenannten Therapeuten. Streng etymologisch<sup>2</sup> ist die Bezeichnung gemäß Philo (*Vit Cont* 2) entweder auf die spezielle Heilkunst der Therapeuten zu beziehen, insofern sie nicht nur Körper behandeln (*θεραπεύειν*), sondern auch die Seelen von den Lastern befreien; oder aber, wie die religiöse Bedeutungskomponente von *θεραπεύειν* im Sinn von „Götterverehrung“ zeigt,<sup>3</sup> auf die Verehrung des wahren Seins (*θεραπεύειν τὸ ὄν*).<sup>4</sup> In den Ohren der Zeitgenossen werden sicher Assoziationen zu den Selbstbezeich-

<sup>1</sup> Zur gesellschaftlichen Stellung Philos in der Judenschaft Alexandrias vgl. *D. T. Runia*, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Hampshire 1990, bes. 2–5; *D. I. Sly*, *Philo's Alexandria*, London 1996, 1–10. Philos Bruder Alexander Lysimachos war als Alabarch mit dem Steuereinzug betraut. Antonia, die Mutter des späteren Kaisers Claudius, wählte ihn als Vermögensverwalter ihrer Güter in Ägypten (*Jos.*, *Ant* XIX 276). Zu den Verflechtungen der Familie Philos vgl. *V. Burr*, *Tiberius Julius Alexander (Ant.)*, Bonn 1955, 11–23; Gesamtüberblick bei *J. Morris*, *The Jewish Philosopher Philo*, in: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. A New English Version (hrsg. v. G. Vermes u. a.), Bd. III/2, Edinburgh 1987, 809–889, 814–819.

<sup>2</sup> Vgl. *Vit Cont* 2: ἐτύμως.

<sup>3</sup> Vgl. *Hes.*, *Op* 135 (ἀθανάτους θεραπεύειν). Als *θεραπευταί* werden bei *Plat.*, *Phaedr* 252C, die Verehrer des Ares bezeichnet.

<sup>4</sup> Vgl. *LXX Ex* 3,13, wo der Gottesname mit ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν übertragen wird.

nungen von Verehrern speziell ägyptischer Gottheiten wachgerufen.<sup>5</sup> Im Lateinischen fungiert als entsprechendes Äquivalent *cultores*.<sup>6</sup> Die Therapeuten, die Philo im Blick hat, gibt es zwar „vielerorts“ (Vit Cont 21) auf der Welt. Aber Philo wählt speziell deren Elitegruppe aus, die er außerhalb Alexandrias am Mareotischen See ansiedelt, um das Gruppenideal vorzustellen.<sup>7</sup>

Was die Schrift *De Vita Contemplativa* für unser Thema „Herrenmahl und Gruppenidentität“ so interessant und instruktiv zugleich macht, ist folgender Tatbestand: Philo will die Charakteristika und Leitziele der Therapeuten darstellen. Aber er sagt kein Wort über ihre Lehren.<sup>8</sup> Und das, obwohl die Therapeuten im Ge-

<sup>5</sup> Hier ist insbesondere der Serapiskult einschlägig; vgl. die bei L. Vidman, *Sylogae inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (RVV 28), Berlin 1969, gesammelten Inschriften: 307 (Magnesia ad Sipylum); 102 (Demetrias); 318f. (Cyzykus); vgl. J. E. Taylor/P. R. Davies, *The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa. Identity and Character*, in: HThR 91 (1998) 3–24, 6.

<sup>6</sup> Vgl. den Verein der *cultores Dianae et Antonoi* in Lanuvium (CIL XIV 2112; ILS 7212); vgl. dazu nur E. Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT II/178), Tübingen 2004, 12–75.

<sup>7</sup> Das ist ein Versuch, im Streit um die Frage, ob Philo eine reale Gruppe vor Augen hat oder eine fiktive Gruppe beschreibt, eine Alternativlösung vorzuschlagen, die von den Streitpartnern selbst insinuiert wird. Beide Seiten nämlich sind sich hinsichtlich der Pragmatik der philonischen Ausführungen einig: Es handelt sich um Werbung für ein Ideal, das die Therapeuten durch ihren Lebensstil verkörpern. Vertreter der Fiktionsthese bestimmen den Traktat im Kontext antiker utopischer Literatur zur Beschreibung der idealen Gesellschaft als „utopian fantasy done for a serious purpose“ (T. Engberg-Pedersen, *Philo's De Vita Contemplativa as a Philosopher's Dream*, in: JSJ 30 [1999] 40–64, 43). Und Vertreter der Realitätsthese halten fest, dass Philo „a picture of something like an ideal Community that actually existed in his lifetime“ liefere (so D. M. Hay, *Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae*, in: SBL.SPS 31 [1992] 673–683, 683; vgl. J. E. Taylor/P. R. Davies, *Therapeutae* [s. Anm. 5] 4–10; M. Alexandre jun., *The Eloquent Philosopher in Philo's De Vita Contemplativa*, in: *Ephrosyne* 29 [2001] 319–330; M. A. Beavis, *Philo's Therapeutai. Philosopher's Dream or Utopian Construction?*, in: JSPE 14 [2004] 30–42). Auf dieser Konvergenzlinie wird hier als These vorgeschlagen: Philo hat die *reale* Judenschaft in der Diaspora vor Augen und erklärt das *Ideal* dieser religiösen Gruppierung anhand der *fiktiven* Gruppe der „Therapeuten“. Als Frage wird der Ansatz zu dieser Lösung bereits aufgeworfen von D. M. Hay, *Foils for the Therapeutae. References to other Texts and Persons in Philo's „De Vita Contemplativa“*, in: *Neotestamentica et Philonica* (FS P. Borgen) (NTS 106) Leiden 2003, 330–348, 342f.: „Or could he be suggesting that the Jewish Diaspora exists in every land, with the implication that all Jews manifest something of the fundamental religious integrity and discipline attested by the Lake Mareotis community?“ Entscheidender Ausgangspunkt für diese Lösung im vorhandenen Text ist Vit Cont 22, wonach sich nur die *Besten* der Therapeuten am mareotischen See ansiedeln und dort sozusagen idealtypisch das therapeutische Leben praktizieren.

<sup>8</sup> Dieser Sachverhalt verwundert alle Kommentatoren. D. M. Hay, *The Veiled Thoughts of the Therapeutae*, in: R. M. Berchman (Hrsg.), *Mediators of the Divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*

gensatz zu den Essenern, die dem praktischen Leben nacheifern, erklärtermaßen die *θεωρία* in den Mittelpunkt ihrer Lebensausrichtung stellen (Vit Cont 1).<sup>9</sup> Selbstverständlich gibt es bei den Therapeuten Lehrvorträge. Aber Philo schildert lediglich, wie sich Lehrer und Zuhörer dabei verhalten; über das, was vorgetragen wird, wird dagegen nichts gesagt.<sup>10</sup> Völlig korrekt wird der Sachverhalt von D. M. Hay folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „... what the book mainly offers is a picture of thinkers without their thoughts.“<sup>11</sup> Auffällig ist außerdem: Sehr spät und sehr spärlich werden die Therapeuten eindeutig als Juden identifiziert. Ein einziges Mal werden sie als „Schüler des Mose“ (Vit Cont 63) bezeichnet, die entsprechend den „hochheiligen Lehren des Propheten Mose“ (Vit Cont 64) ihr Leben führen. An keiner Stelle ist von Beschneidung oder Speisegeboten explizit die Rede. Die Therapeuten als ideale Juden werden nicht über die bekannten jüdischen identity markers definiert, sondern, wie die Bezeichnung „Therapeuten“ bereits andeutet, als religiöse Gruppe im Kontext der hellenistisch-römischen Gesellschaft gesehen und – das ist das Erstaunliche – durch ihr Verhalten beim Gemeinschaftsmahl von anderen Gruppierungen abgehoben. Ein Drittel des Gesamttextes seiner Schrift nämlich widmet Philo den Vorgängen beim Gemeinschaftsmahl, die in allen Einzelheiten beschrieben werden (Vit Cont 64–89). Und damit nicht genug: In einem weiteren Drittel des Textes schildert Philo, wie andere Gruppen miteinander essen (Vit Cont 40–62).<sup>12</sup> Und Philo will, dass der Le-

---

(SFSHJ 163), Atlanta (GA) 1998, 178–184, fragt sich, ob Philo etwa eschatologische und nichtphilosophische Überzeugungen der Therapeuten, die er nicht teilen konnte, absichtlich verschwiegen hat.

<sup>9</sup> Damit greift Philo auf eine der drei typischen Lebensformen zurück, die Aristoteles am Anfang seiner nikomachischen Ethik im Blick auf das Gute und die Glückseligkeit diskutiert: die betrachtende Lebensform (*βίος θεωρητικός*). Aristoteles setzt davon ab die politische Lebensform und die auf Lust (*ἡδονή*) ausgerichtete Konsumhaltung (*βίος ἀπολαυστικός*); vgl. Eth Nic 3 (1095b 14–19).

<sup>10</sup> Vgl. Vit Cont 31; 75–79. In Vit Cont 78 wird lediglich die Auslegungsmethode vorgestellt.

<sup>11</sup> D. M. Hay, *Things* (s. Anm. 7) 673 Anm. 1.

<sup>12</sup> Auch im ersten Drittel der Schrift spielt das Essen eine Rolle: Nach Darstellung der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) der Therapeuten (Vit Cont 3–12) und ihrer Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) im Blick auf den Umgang mit Besitz (Vit Cont 13–20) folgen unter dem Stichwort „Selbstbeherrschung“ (*ἐγκράτεια*) Ausführungen über Ess- und Trinkgewohnheiten (Vit Cont 34–37) bzw. zu Kleidung und Haus (Vit Cont 38f.). Der dazwischenliegende Abschnitt Vit Cont 21–33, in dem die Wohnsituation und der Wochenrhythmus der Therapeuten beschrieben werden, bildet dabei den situativen Rahmen für das Mahl des siebten Tages, das im Abschnitt über die Nahrungsgewohnheiten der Therapeuten ausführlich geschildert wird (Vit Cont 36f.). Eine Übersicht über den Gesamtaufriß der Schrift bietet M. Klinghardt, *Gemeinschafts-*

ser beides miteinander in Beziehung setzt. Er bedient sich dazu der Terminologie und der Technik der Synkrisis,<sup>13</sup> des profilierenden Vergleichs, wie er in der Rhetorik etabliert ist.

### 1. Selbstdarstellung über das Mahlverhalten

Das Vorgehen Philos, die Besonderheiten einer Gruppe über ihr Mahlverhalten darzustellen, ist – in seiner Zeit – durchaus nichts Besonderes. Er partizipiert damit an gemeinantikem Sozialverhalten und literarischen Konventionen der griechisch-römischen Welt. Das gemeinsame Mahl im Sinn eines festlichen Banketts ist eine im Tageslauf der aristokratischen Oberschicht<sup>14</sup> fest verankerte Institution: Nach dem Besuch der Thermen trifft man sich im vornehmen Haus eines seiner „Freunde“, also der gesellschaftlich Gleichrangigen, mit denen man vertrauten Umgang pflegt.<sup>15</sup> Bei diesen gemeinsamen Mählern werden nicht nur lukrative Verbindungen geknüpft und Geschäfte angeleiert, wird nicht nur gesellschaftlicher Austausch gepflegt, sondern vor allem Selbstdarstellung betrieben. Mit wem ich speise, wen ich einlade, was ich vorsetze, inwiefern ich andere darin übertreffe oder mich auch be-

---

mahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996, 185–187.

<sup>13</sup> Die entscheidenden Termini sind: συγκρίνειν (Vit Cont 58); ἀντιτίπτειν (Vit Cont 40; 64). Nach Quint., Inst Or II 4,21, behandelt die Synkrisis „nicht nur das Wesen der Tugenden und Laster, sondern auch das Ausmaß“. Insofern ist es völlig konsequent, dass die Synkrisis bereits den ersten Teil der Schrift beherrscht, in dem die Therapeuten im Blick auf die Praktizierung der Tugenden mit Griechen bzw. Ägyptern verglichen werden (Vit Cont 3: συγκρίνειν; Vit Cont 14: πόσῳ βελτίονες; Vit Cont 16: πόσῳ κρείττονες). Zu den Grundlagen in der Rhetorik sowie zum Einsatz der Synkrisis insbesondere in den (vergleichenden) Viten Plutarchs vgl. C. G. Müller, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (Herders biblische Studien 31), Freiburg i. Br. 2001, 49–58; vgl. generell auch H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München <sup>2</sup>1973, § 1130.

<sup>14</sup> Philo hat dieses Milieu vor Augen, nicht die Vereinskultur. In Vit Cont 46 lässt er einen Zecher Vorsorge treffen für die Einladung zu einem Gastmahl am unmittelbar folgenden Tag. Das trifft nur für Privateinladungen zu, nicht für Vereinskongregationen. Vereine treffen sich höchstens einmal pro Monat. Der Verein in Lanuvium (*cultores Dianae et Antonoi*) gar nur sechsmal im Jahr; vgl. CIL XIV 2112 II 11–13; und dazu: E. Ebel, Attraktivität (s. Anm. 6) 43.159–164.

<sup>15</sup> Gesellschaftlich niedriger Gestellte können im Status der Klienten ebenfalls zum Mahl geladen werden, aber die Gegeneinladung nicht aussprechen, ganz abgesehen davon, dass die meisten von ihnen nicht über eigene Häuser und das für die Ausrichtung eines Gastmahls notwendige Dienstpersonal verfügen. Zur Freundschaftskultur beim Gastmahl vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005, 37.

wusst von anderen absetze, das hat Öffentlichkeitscharakter – und soll ihn haben.

Als z. B. Lucius Licinius Sura, einer der engsten Berater Kaiser Trajans, Opfer einer Verleumdungskampagne wurde, ist der Kaiser – uneingeladen – zu ihm zum Gastmahl gekommen. Am nächsten Tag hat er in aller Öffentlichkeit von diesem Besuch berichtet. In der politischen Semantik dieser Kreise war die Funktion dieser Botschaft völlig klar: Das gemeinsame Gastmahl sollte die ungebrochene Wertschätzung des Kaisers für seinen Berater demonstrieren.<sup>16</sup> Oder: Als Caesar und Pompeius Cicero rieten, sich mit seinem Kontrahenten M. Licinius Crassus Dives, mit dem er in aller Öffentlichkeit lautstark in Konflikt geraten war, zu versöhnen, traf sich Cicero bei seinem Schwiegersohn mit Crassus zum Mahl. Die Versöhnungsgeste war klar. Cicero rechnete damit, dass sie bekannt gemacht würde. Er schreibt, die Aktion habe stattgefunden, „damit unser neues Einvernehmen dem römischen Volke gleichsam handgreiflich vor Augen geführt würde“ (Cic., Fam I 10 [9], 20).

An der Zusammenstellung der Mahlgemeinschaften werden Nähe und Distanz sichtbar – und z. T. erst generiert. Das gleiche gilt für gesellschaftliche Trends und Veränderungen. Wenn z. B. in der frühen Kaiserzeit bei den aristokratischen Mählern plötzlich die Dichter und das Dichten eine große Rolle spielen, so zeigt das die neue Orientierung der römischen Elite an. Die für republikanische Zeiten typische alternativlose Konzentration auf Politik und Krieg, *officia* und den *cursus honorum* hat unter den veränderten politischen und institutionellen Strukturen der Kaiserzeit ihre Attraktion verloren. Sukzessive entwickelt sich eine neue Geselligkeitskultur. Dichter speisen bei ihren Mäzenen, Mäzene beginnen zu dichten.<sup>17</sup>

Und es sind die Schriftsteller, die in ihren „erdichteten Mählern“ – also in der Symposienliteratur<sup>18</sup> – diese signifikativen Vorgänge pointiert ins Bewusstsein bringen, indem sie von Mählern, realen oder fiktiven, erzählen, aber nur das erzählen, was in die Augen stehen und die Besonderheiten betonen soll.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Vgl. Cass. Dio LXVIII 15,3–6.

<sup>17</sup> So jedenfalls im Reflex der Symposienliteratur; vgl. Horaz, Ep II 1,108–110: „Verwandelt ist das Volk von heute, leichtherzig, begeistert nur noch für den Dienst der Poesie. Ob Knaben, ob gestrenge Väter – mit Laub umkränzttem Haar sitzen sie beim Mahle und sprechen Verse in die Feder.“ Vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl (s. Anm. 15) 72f.

<sup>18</sup> Vgl. dazu das Standardwerk von J. Martin, Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form (SGKA 17), Paderborn 1931.

<sup>19</sup> Interessante Beobachtungen dazu macht E. Stein-Hölkeskamp, Gastmahl (s. Anm. 15) 80–86, im Blick auf die Schilderung der Frauen beim Mahl.

Wir haben also auf der einen Seite die Alltagswirklichkeit der Gastmähler und auf der anderen Seite deren literarische Darstellung. In einem Fall müssen die Zeitgenossen die Signale, die über ein Gastmahl vermittelt werden sollen, selbst wahrnehmen, im anderen Fall wird von vornherein nur das gesagt bzw. erzählt, was der Leser an einem bestimmten Mahl wahrnehmen soll.

### 1.1 Das Vorgehen Philos

Genau dieser Technik bedient sich auch Philo. Er hilft der Erkenntnisfähigkeit seiner Leser insofern noch nach, als er die Folie, auf deren Hintergrund die Mähler der Therapeuten gelesen und evaluiert werden sollen, gleich mitliefert: die Schilderung von Mählern, wie sie zu seiner Zeit en vogue bzw. aus der Literatur bekannt sind. Das eine betrifft die Mähler griechischer und italischer Façon (Vit Cont 40–56), das andere die berühmten „Gastmähler“ aus der Feder von Xenophon und Platon (Vit Cont 57–63).

Würde man – als Herrenmahlsspezialist – sich nur mit der Schilderung des Therapeutenmahls (Vit 64–89) beschäftigen,<sup>20</sup> wäre das gegen die ausdrückliche Leseanleitung Philos. Immerhin kündigt er in Vit Cont 40 an, dass er von den Zusammenkünften der Therapeuten erst dann sprechen will, wenn er „die Symposien der anderen“ im Gegensatz dazu dargestellt hat (ἀντιόπτειν). Würde man gar nur auf die Essensmaterialien auf den Tischen fixiert bleiben, müsste das Mahl der Therapeuten lächerlich erscheinen. Das sagt Philo selbst:

Bei diesem Gastmahl – ich weiß, dass einige lachen werden, wenn sie es hören ... – wird ... kein Wein ausgeschenkt, sondern völlig klares Wasser, kaltes für die meisten, warmes für die älteren, sofern sie üppig leben. Die Tafel bleibt rein von Fleisch, sie bietet statt dessen Brot als Nahrung, als Zukost Salz, dem bisweilen Ysop als Gewürz beigegeben wird, um den Feinschmeckern unter ihnen zu genügen (Vit Cont 73).

<sup>20</sup> Es ist symptomatisch, dass bei *J. Morris*, *Philo* (s. Anm. 1) 856–858, im Referat der Schrift die Mähler „der anderen“ überhaupt nicht auftauchen. Die gleiche Beobachtung macht *T. Engberg-Pedersen*, *Vita* (s. Anm. 7) 52 Anm. 16, im Blick auf *G. Vermes/M. Goodman*, *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield 1989, 75–99. Selbst bei *M. Klinghardt*, *Gemeinschaftsmahl* (s. Anm. 12) 183–216, der Aufbau und Inhalt der Schrift ausführlich dokumentiert, spielt die synkritische Gegenüberstellung keine Rolle. Er ruft reichhaltig religionsgeschichtliches und sozialgeschichtliches Vergleichsmaterial ab und kommt zu dem Ergebnis: „Das *proprium* der Therapeuten gegenüber paganen Analogien liegt also nicht in der bloßen Tatsache, dass sie sich mit Philosophie beschäftigen, daß sie die Schriften studieren, daß sie asketisch leben, auf Luxus und regelmäßige Mahlzeiten verzichten, daß sie regelmäßige Versammlungen abhalten und Pannychides feiern, sondern in der Intensität und der Konsequenz, mit der sie das tun“ (188).

Hat man aber, wie Philo es will, bei dieser Schilderung noch im Ohr, was er über die Mähler „der anderen“ gesagt hat, dann ergeben sich aussagekräftige Oppositionen. Dem mehr als asketischen Gastmahl der Therapeuten stehen die luxuriösen und ausschweifenden Gastmähler „der anderen“ gegenüber. Da kommt es vor, jedenfalls gemäß der Schilderung Philos, dass sich einige mit ungemischtem Wein<sup>21</sup> buchstäblich vollaufen lassen – und dann wie wilde Tiere übereinander herfallen (Vit Cont 40). Philo wertet das folgendermaßen aus: Aus Griechen, also aus kultivierten Menschen, werden Barbaren, die sich noch schlimmer verhalten, als der berüchtigte Kyklop, von dem die Odyssee erzählt. Denn dieser dachte, sich gegen Feinde wehren zu müssen, jene aber vergessen scheinbar, dass sie Freunde vor sich haben. Damit werden kulturelle Ideale missachtet: Der Sinn eines Mahles, die Stärkung gegenseitiger Freundschaft „bei Salz und Tisch“ (Vit Cont 41), wird pervertiert. Aus Freunden werden Feinde (Vit Cont 44). Und nicht nur das: Der Zustand, in den die Zecher nach übermäßigem Weingenuss verfallen, offenbart ihre wahre innere Konstitution. Sie sind, wenn sie im Rausch keine Gewalt über den eigenen Körper mehr haben, scheinbar all ihrer Sinne beraubt – bis auf einen: den Geschmackssinn. Nach Philo ist das der am meisten sklavenhafte (Vit Cont 45).

Die Gastmähler, die – augenblicklicher Mode entsprechend – nach italischer Manier veranstaltet werden, präsentiert Philo als wahre Fressgelage (Vit Cont 48–56). Nachdem viele Gänge aufgetragen und die Teilnehmer eigentlich bis zum Überdruß gesättigt sind, ermuntern sie sich gegenseitig, noch weiter zuzugreifen.<sup>22</sup> Auch in diesem Fall belässt es Philo nicht dabei, den Kontrast zum Therapeutenmahl auf der Oberfläche zu beschreiben, sondern durchleuchtet das Verhalten der Teilnehmer im Blick auf die tiefen Ursachen und weiteren Konsequenzen. Wie der Wein, gegen den kulturellen Usus ungemischt und in großen Mengen konsumiert, aus den Zechern wilde Tiere mit geradezu sklavenhaften Instinkten macht, so locken die luxuriös dargebotenen Speisen die Begierden und setzen die vernunftgemäßen Kontrollen außer Kraft (Vit Cont 55f.).<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Ungemischter Wein ist eigentlich nur für die Götterlibation vorgesehen und sollte in kleinsten Mengen konsumiert werden (vgl. Athen. XV 693C–E). Zum Essen dagegen wird milder Honigwein, danach beim Gespräch gemischter, also verdünnter Wein gereicht. Vgl. *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 12) 59.

<sup>22</sup> Dieser Sinn ergibt sich durch die Textfolge, wie sie die Handschriften ursprünglich bieten.

<sup>23</sup> Vgl. das rückblickende Resümee in Vit Cont 74, wo genau diese beiden Punkte he-

Auf dem Hintergrund dieser Kontrastfolie sprechen Brot und Wasser auf den Tischen der Therapeuten für sich – und haben zusätzlich asketische Tendenzen bei Intellektuellen in der römischen Gesellschaft wie in bestimmten religiösen Gruppierungen, vor allem im Serapiskult, auf ihrer Seite.<sup>24</sup> Die Speisen auf dem Tisch der Therapeuten stehen, so will es Philo Traktat, im Zusammenhang mit einem Lebensprogramm. Philo profiliert es im Kontrast zu anderen gesellschaftlichen Optionen.

Und Philo lässt es dabei nicht bewenden. Er geht, und zwar unmittelbar bevor er die Synkrisis der ausführlich geschilderten Symposien beginnt, ins Grundsätzliche. Am Abschluss seiner generellen Ausführungen über die Ess- und Kleidungsgewohnheiten der Therapeuten unter dem Stichwort „Enthaltbarkeit“ (Vit Cont 34–38) zitiert er die philosophische Grundeinstellung, von der sich die Therapeuten leiten lassen. Dem Leser bietet er damit sozusagen eine Kriterienbrille für die Synkrisis der Gastmähler:

Insgesamt nämlich trainieren sich die Therapeuten in Anspruchslosigkeit (ἀτυφία). Denn sie wissen: Anfang von großem Anspruch (τῦφος)<sup>25</sup> ist die Lüge, Anfang der Anspruchslosigkeit die Wahrheit.<sup>26</sup>

---

rausgegriffen werden: „Wein nämlich ist ein Gift, das Tollheit erzeugt; köstliche Leckerbissen aber reizen das unersättlichste Geschöpf auf, die Begierde.“

<sup>24</sup> Vgl. Sen., Ep 18 (§ 3: „... dass ... der Seele zu befehlen ist, sie solle sich dann von Vergnügungen alleine fernhalten, wenn sich ihnen alle Welt [omnis turba] hingibt; denn den zuverlässigsten Beweis für ihre Charakterstärke bekommt sie dann, wenn sie zu verführerischen und zu Wohlleben verlockenden Gelegenheiten weder geht noch sich verführen lässt“); sowie die kulturkritischen Äußerungen etwa von Plin., Ep II 6; Gellius XIII 11,6; Macrob. II 8,3; III 18,1, die in den gegenwärtigen Ausuferungen eine Depravation der Tischsitten der „guten alten Zeit“ sehen. Zur philosophischen Begründung asketischen Verhaltens vgl. A. McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1999, 68–86. Zum Verbot des Weingenusses im Serapiskult vgl. die Inschrift von Delos bei M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (SubEpi 12), Hildesheim 1985, 150 (Nr. 64: ἀπ' οἴνου μὴ προστιέναι); sowie Plut., *Is et Os* 6 (353A–C), und die Rede des ägyptischen Priesters bei Heliodorus II 23. Schließlich sei an die Mahnung Platons erinnert, der darauf hinweist, dass Wein den Beherrschten unbeherrscht macht (Phaedr 256A–D).

<sup>25</sup> Nicht nur an dieser Stelle steht der Begriff, der eigentlich „Dampf“, „Hauch“ bedeutet, in Opposition zu Einfachheit, Genügsamkeit und Anspruchslosigkeit; vgl. Spec Leg I 173.

<sup>26</sup> Conybeare, Cohn und Colson korrigieren die griechischen Handschriften, die den übersetzten Text bieten, mit den lateinischen Versionen folgendermaßen: „Anfang der Lüge ist der große Aufwand, Anfang der Wahrheit die Anspruchslosigkeit.“ Die Kasus der Nomina werden vertauscht. Der Grund: „The correction ... makes better sense“ (F. H. Colson, Philo IX 136 Anm. 1). Das jedoch widerspricht der Regel vom Vorzug der *lectio difficilior*. Außerdem sind die griechischen Handschriften älter als die lateinischen Versionen. Im Übrigen gibt die sich unmittelbar anschließende Kommentierung den griechischen Handschriften Recht.



Beide haben die Bedeutung einer Quelle. Der Lüge nämlich entspringen die mannigfachen Formen der Schlechtigkeiten (κακῶν), der Wahrheit aber der reiche Überfluss an menschlichen wie göttlichen Guttaten (ἀγαθῶν) (Vit Cont 39).

Damit wird eine Dichotomie eröffnet, die das Verhalten der Therapeuten philosophisch und ethisch durchleuchtet, besser: das Verhalten auf dem Hintergrund philosophischer und ethischer Grundentscheidungen erklärt und plausibel macht. Im Querschnitt durch den Gesamttraktat gelesen, steht auf der einen Seite – erkennbar am Symptom der „Anspruchslosigkeit“ – die Orientierung an Enthaltsamkeit, Besonnenheit, Hochherzigkeit und Gerechtigkeit. Diese Einstellung ist letztlich von der Wahrheit gesteuert. Sie wird durch die Therapeuten repräsentiert und ist an ihrem Mahlverhalten erkennbar. Auf der anderen Seite dagegen – erkennbar am Symptom des „großen Aufwandes“ – ist das Verhalten durch Begierden bestimmt, von der Verlockung durch die Lust, von Rücksichtslosigkeit und Ungerechtigkeit, also von den „Schlechtigkeiten“, die der Lüge entspringen.<sup>27</sup> An den Tischen beim Gastmahl, so wird in Philo Schrift dem Leser suggeriert, offenbart sich, auf welcher Seite man einzuordnen ist. Dass es die jüdische Seite ist, der im Blick auf die Praktizierung der Tugenden eindeutig der Vorzug zu geben ist, hat für Philo einen erklärbaren Grund. Auch der lässt sich am Gastmahl der Therapeuten ablesen.

### *1.2 Die antiken Mahlkonventionen und der Ablauf des Therapeutenmahles*

Außer der Schilderung der äußerst dürftigen Speisen hält Philo bei der Beschreibung des Therapeutenmahles noch eine andere Verblüffung bereit. Aber die kann man nur erkennen, wenn man den ganz normalen Ablauf eines Mahles präzise vor Augen hat: Bevor man sich – je zu dritt – auf eine der drei in Hufeisenform angeordneten Liegen platziert, werden die Gäste begrüßt, ihnen die Hände gewaschen und evtl. eine Vorspeise<sup>28</sup> gereicht. Der erste Hauptteil besteht aus der δεῖπνον/cena – dem richtigen Mahl. Nach griechischer Manier, behauptet Philo, werden mindestens sieben Gänge aufgetragen (Vit Cont 54). Der zweite Teil, das eigentliche

<sup>27</sup> Vgl. Vit Cont 14.16.55.69f.

<sup>28</sup> Apul., Met VIII 29,3f., spricht von *praegustata*, die aus Gemüse bestehen und *ante ipsam mensam* gereicht werden.

„Trinkgelage“, das Symposion, präziser als πότος/*commissatio* zu bezeichnen,<sup>29</sup> ist durch logistische Vorgänge und religiöse Riten von der *cena* abgesetzt: Die Tische, auf denen die Speisen serviert wurden, werden hinausgetragen, der Raum wird gesäubert und Wasser zum Reinigen der Hände gereicht. Jetzt folgt der religiöse Ritus: Ein Schluck ungemischten Weines wird vergossen (σπονδή/*libatio*), alle trinken.<sup>30</sup> Ein Lobgesang auf die Götter (Paian) wird angestimmt. Erst dann werden die Tische wieder hereingetragen – für den Nachtisch. Er besteht gewöhnlich aus salzigem Gebäck als Stimulans für den jetzt reichlichen Genuss von gemischtem Wein beim Tischgespräch;<sup>31</sup> weitere Gäste können dazustoßen, die für heitere oder frivole Atmosphäre sorgen.<sup>32</sup>

Philo hält sich bei seiner Schilderung des Therapeutenmahls präzise an diese kanonische Reihenfolge. Aber genau an dem Punkt der Beschreibung des Gastmahls, an dem jeder Leser darauf wartet, dass die Tische zum Essen hereingetragen werden – die Diener stehen schon bereit (Vit Cont 75) und dem Leser wurden bereits die diversen Speisen vor Augen geführt (Vit Cont 73) –, tritt bei den Therapeuten tiefstes Schweigen ein (Vit Cont 75).<sup>33</sup> Anstelle des Essens beginnt der Lehrvortrag (Vit Cont 75–79).<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Symposion (συνπόσιον/*convivium*) kann nämlich auch das gesamte Gastmahl bezeichnen.

<sup>30</sup> Evtl. aus dem gleichen Becher vgl. *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 12) 105 Anm. 17.

<sup>31</sup> Vgl. vor allem die materialreiche Darstellung bei *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 12) 45–60.99–129; knapp, aber instruktiv: *P. Lampe*, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17–34), in: ZNW 82 (1991) 183–218, 186–188; *A. Bettenworth*, Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian. Diachrone Untersuchungen zur Szenentypik (Hyp. 153), Göttingen 2004, 35–110, generiert aus epischen Darstellungen ein entsprechendes Referenzmodell (Übersicht: 45).

<sup>32</sup> Vgl. etwa das Auftreten des Alkibiades in Platons Gastmahl (Symp 212CD) oder des Spaßmachers Philippos bzw. des Syrakusaners mit seiner Artistengruppe im Gastmahl des Xenophon (Symp 1,11–13; 2,1f.). Vgl. auch *J. Martin*, Symposion (s. Anm. 18) 64–79.

<sup>33</sup> Die offensichtliche Textverderbnis in den griechischen Handschriften kann durch die armenischen Versionen an dieser Stelle mit großer Sicherheit behoben werden.

<sup>34</sup> Das Frage-Antwort-Schema, das als Strukturelement des Lehrvortrags genannt wird (Vit Cont 75: ζητεῖ ἐπιλύεται; 31: διαλέγεται) entspricht der antiken Gattung „Eratapokrisis“ (vgl. *K. Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II 25.2 [1984] 1032–1432, 1303f.). Es wird nicht nur in Philos *Quaestiones* für das Buch Genesis und Exodus durchgeführt, sondern prägt auch seine übrigen Schriften; vgl. *P. Borgen*, Philo of Alexandria. An Exegete for his Time (NTS 86), Leiden 1997, 100f.122f. Konkrete Beispiele für diese Schriftauslegung (Vit Cont 78), die nur charakterisiert, aber nicht durchgeführt wird, sind also die Schriften Philos selber. Das Frage-Antwort-Schema ist auch im paganen Raum im Zusammenhang mit dem Gastmahl belegt, allerdings als Tischgesprächsform bei der *commissatio*, niemals während der *cena*, wie bei Philo; evtl. ausgehend von bestimmten Texten werden Fragen aufgeworfen, um das gelehrte Tischgespräch in Gang zu bringen; vgl. die Gast-

	konventioneller Ablauf	Therapeuten
Eintreffen	Begrüßung Händewaschung Platzanweisung Vorspeise	
Mahl	Hauptmahlzeit mit mehreren Gängen	– Stille – Lehrvortrag
Übergangsritual	Abräumen der Tische Libation Lobgesang auf Götter	Lobgesang auf Gott
Symposion	Nachtisch gemischter Wein Gespräch weitere Gäste	Brot und Salz klares Wasser  (Exodustanz)

Er wird vom Ältesten und dem in ihren Lehren am besten Bewanderten gehalten.<sup>35</sup> Die Zuhörer folgen den Ausführungen mit gespannter Aufmerksamkeit (Vit Cont 77). Keine Frage: Das Mahl der Therapeuten besteht aus geistiger Nahrung. Die Weisheit bewirtet sie (vgl. Vit Cont 35). Erst nachdem der Lobgesang auf Gott gesungen ist (Vit Cont 80), wird der längst vorbereitete Tisch mit Brot und Wasser hereingetragen (Vit Cont 81). Gemäß den Regularien handelt es sich eigentlich um den „Nachtisch“.<sup>36</sup>

---

mahlsgespräche Plutarchs, aber z. B. auch Gell II 22; III 19; vgl. *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 12) 128.196.

<sup>35</sup> So gemäß der generellen Beschreibung des Vorgangs in Vit Cont 31.

<sup>36</sup> Die Rekonstruktion des Mahlablaufs kann deshalb zu Verwirrungen führen, weil die Speisen bereits in Vit Cont 73 beschrieben, jedoch erst in Vit Cont 81 der Tisch mit den Speisen wirklich herein getragen wird. *I. Heinemann*, Art. Therapeutai, in: PRE V/A 2 (1934) 2321–2346, 2332, postuliert, dass bereits während des Vortrags gegessen worden sei, auch wenn davon nichts im Text steht. Das deutliche Textsignal in Vit Cont 81 steht dem jedoch entgegen: Philo betont ausdrücklich, dass erst jetzt „der zuvor erwähnte Tisch“ hereingetragen wird. Der literarische Trick besteht gerade darin, dem Leser sozusagen an der richtigen Stelle den Tisch zu zeigen und das Dienstpersonal auffahren zu lassen, aber die erwartete Aktion dann gerade nicht durchzuführen. Dadurch wird die entscheidende Leerstelle erreicht.

Außerdem hat Philo den Abschluss der *cena*, bei der nichts gegessen, sondern nur den Worten gelauscht wird, durch Anspielungen auf die Konvention der Libation und des Paian, den Signalen für den Übergang von *cena* zu Nachtisch, deutlich markiert (Vit Cont 80). Der Vorsteher singt einen Hymnus auf Gott. Die Gesangsbeiträge der anderen werden jeweils durch einen gemeinsamen Refrain beendet. Damit sind typische Gattungsmerkmale des Paian angesprochen: Hymnus an die Götter mit Invokation der entsprechenden Gottheit sowie Refrain. Letzteres wird von Athenaios XV 696E als typisches Gattungselement bezeichnet; vgl. auch *M. Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 12) 101–109 (zum Paian); 191f. (Mahlablauf).

Längst haben wir erkannt, dass Philo die Feier des Sabbats vor Augen hat. Durch den Zeitrhythmus, den Philo präzise referiert, wird das eindeutig sichergestellt. Das Gastmahl, das Philo beschreibt, findet nämlich an jedem siebten Tag als Höhepunkt einer asketischen Studienwoche statt.<sup>37</sup> Die formale Beschreibung des Lehrvortrags, wie sie Philo in Vit Cont 75–79 (vgl. Vit Cont 31) liefert, entspricht genau den Vorstellungen, die Philo generell von den Lehrvorträgen am Sabbat hat. In Vit Mos II 215f. schreibt er:

215 Es war nämlich Sitte, immer, soweit die Verhältnisse es gestatteten, vorzugsweise aber, wie schon früher erwähnt, an den Sabbaten zu philosophieren, wobei der Vorsteher Anleitungen und Belehrungen gab über das, was zu tun und zu sagen war, und die anderen dadurch an Tugend zunahmen und in Sitte und Lebenswandel sich veredelten. 216 Seitdem beschäftigen sich noch bis heute die Juden an den Sabbaten

---

Der Ritus der Libation wird über die Semantik eingeholt: Ausdrücklich weist Philo darauf hin, dass unter den vorgegebenen Hymnen, aus denen der Vorsteher auswählen kann, auch solche „für Trankopfer“ (παρὰσπονδῆων) seien.

<sup>37</sup> Ausführlich geschildert wird lediglich das Mahl am siebten Sabbat (Vit Cont 64–89). Dass es mit den Mählern an den anderen Sabbaten, die im Rahmen der generellen Ausführungen zu den Wohn-, Ess- und Kleidungsgewohnheiten der Therapeuten beschrieben werden (Vit Cont 30–33.36f.) mit Ausnahme der in den fünfzigsten Tag hinein reichenden Nachtfeier völlig identisch ist, zeigt sich dem Leser an folgenden Punkten: Es handelt sich jeweils um den siebten Tag (Vit Cont 36.65); die Speisen sind die gleichen (Vit Cont 37.73; die zusätzlichen Spezifizierungen in Vit Cont 81 dienen der Unterscheidungsmöglichkeit zu den Speisen der Priester im Tempel). Die Sitzordnung ist die gleiche (Vit Cont 30.67). In beiden Fällen partizipieren Frauen (Vit Cont 32f.68). In beiden Textpartien wird der Vortrag mit der gleichen Charakterisierung der Rhetorik sowie der gleichen Mimik von Redner und Zuhörern beschrieben (Vit Cont 31.75–79).

Wenn es in Vit Cont 36 heißt, dass die Therapeuten am siebten Tag auch dem Leib etwas zugute kommen lassen, „nachdem sie für die Seele Sorge getragen haben“, und zuvor in Vit Cont 31 vom Vortrag des Ältesten am siebten Tag die Rede ist, dann wird dadurch textintern unsere Rekonstruktion des Mahl Ablaufes bestätigt. Besser: Für den aufmerksamen Leser ist der verblüffende Mahl Ablauf, wie er in Vit Cont 64–89 beschrieben wird, aufgrund der früheren Textpartien bereits klar vorgezeichnet.

T. Engberg-Pedersen, Vita (s. Anm. 7), hat die merkwürdig verschachtelte Anordnung der Stoffe aufgrund einer strukturalistisch geprägten Analyse dahingehend erklärt, dass das scheinbar isolierte Dasein der Therapeuten in ihrer Studierstube über den Sabbat-Gastmahlrhythmus auf der Textebene sukzessive zu einer vollendeten Gemeinschaft geführt wird.

Wenn J. E. Taylor/P. R. Davies, Therapeutae (s. Anm. 5) 20 Anm. 91, behaupten, die Therapeuten würden am (gewöhnlichen) Sabbat kein gemeinsames Mahl einnehmen, so übersehen sie, dass die Darstellung in Vit Cont 30–37 thematisch strukturiert ist: Wohn- und Zeitstruktur (Vit Cont 24–33) werden getrennt vom Thema der Ess- und Kleidungsgewohnheiten (Vit Cont 34–38) behandelt. Die „gemeinschaftliche Versammlung“ (κοινὸν σόλλογον: Vit Cont 30) im „gemeinsamen Heiligtum“ (κοινὸν σεμνεῖον: Vit Cont 32) ist der Ort für den Vortrag (Vit Cont 31) und die in Vit Cont 37 geschilderte Nahrungsaufnahme.

mit der Philosophie ihrer Väter und widmen jene Zeit der Wissenschaft und dem Nachdenken über die Fragen der Natur. Ihre Bethäuser (προσευκτήρια) in den einzelnen Städten sind nichts anderes als Lehrstätten (διδασκαλεῖα) der Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Heiligkeit und jeglicher Tugend, durch die die weltlichen und religiösen Interessen überdacht und zu rechtem Ziel geführt werden.

Und in Spec Leg II 62 ist zu lesen:

Es stehen nämlich an den Sabbaten in allen Städten zahllose Lehrhäuser (διδασκαλεῖα) der Einsicht, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden offen; darin sitzen die einen in Ordnung und Ruhe gespitzten Ohres da, mit gespannter Aufmerksamkeit, weil sie nach dem erquickenden Worte dürsten; einer der erfahrensten Männer aber erhebt sich und erteilt ihnen Belehrung über die guten und nützlichen Dinge, durch die das ganze Leben veredelt werden kann.

Dass wir uns bei diesen Schilderungen geradezu ins Therapeuten-gastmahl versetzt fühlen, ist kein Zufall: Im Therapeutengastmahl zeigt uns Philo die Idealgestalt einer jüdischen Sabbatversammlung. Dass bei diesen Versammlungen, unabhängig davon, ob sie in Privathäusern<sup>38</sup> oder in öffentlichen Versammlungsräumen stattfinden, die Lehre in Kombination mit einem Mahl steht, dürfte für Philo Zeit (noch) der Normalfall gewesen sein.<sup>39</sup> Das Be-

<sup>38</sup> Wie entscheidend Privathäuser als Kernpunkte für die Versammlungen der Juden in der Diaspora waren, zeigt C. Claussen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002. Generell ist damit zu rechnen, dass – ähnlich wie in Dura Europos – Privathäuser sukzessive in Gemeindehäuser umgewandelt wurden und durch entsprechende Umbauten die Raumeinheiten vergrößert wurden (ebd. 166–208).

<sup>39</sup> Die Trennung von Gebet, Lehre und Mahlsituation hat vermutlich erst mit dem Verlust des Tempels eingesetzt. Folgende Indizien sprechen für eine ursprüngliche Verbindung: Für öffentliche Synagogen lassen sich zum Teil eigene Speiseräume nachweisen, so etwa für Stobi und Cäsarea; vgl. C. Claussen, *Versammlung* (s. Anm. 38) 221; vgl. auch M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl* (s. Anm. 12) 258, der zusätzlich auch auf die architektonische Analogie zwischen Triklinien und den frühen galiläischen Synagogen hinweist. Mehrere von Josephus zitierte Edikte sprechen davon, dass es den Juden erlaubt sei, Geld für Gemeinschaftsmähler einzuziehen (Ant XIV 213; vgl. XIV 216.261). Wenn Synagogalgemeinden in Analogie zu Vereinen strukturiert sind, wie sich etwa am Einzug der Gelder zeigt, dann finden ihre Treffen in Verbindung mit Mählern statt. Sofern sich Gruppen in Privathäusern treffen, legt der übliche Empfangsraum, das Triklinium, ohnehin ein gemeinsames Mahl nahe. Für Qumran hat M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl* (s. Anm. 12) 217–249, scharfsinnig auf die drei Elemente hingewiesen, die die Gemeindeversammlungen prägen: gemeinsames Essen, gemeinsame Lobsprüche und gemeinsame Beratung (vgl. bes. 1QS 6,3). Das entspricht den Grundkomponenten der antiken Mahlkultur. Vgl. insgesamt M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl* (s. Anm. 12) 251–267.

sondere und das Auffällige an jüdischen Sabbatversammlungen, das Philo über die Schilderung des Therapeutenmahls zur Geltung bringen möchte, ist etwas anderes: Bei jüdischen Mählern steht nicht das Essen, sondern die Lehre im Vordergrund. Und über die Parallelschilderung der Sabbatversammlungen in den öffentlichen Bethäusern, die Philo mit „Lehrstätten“ identifiziert,<sup>40</sup> erfahren wir auch, was gelehrt worden ist: es geht um die „Philosophie der Väter“, die zu einer Lebensführung anleitet, die von den Tugenden her gesteuert ist. Der Effekt dieser kontinuierlichen Tugendbelehrung ist – exemplarisch und in Reinkultur – am Verhalten der Therapeuten bei ihren Gastmählern abzulesen. Im Blick auf ihr asketisches Essverhalten, in dem sich als philosophische Steuerungsquelle die Wahrheit zeigt, weiß Philo zudem den jüdischen Sabbatrhythmus geschickt in Anschlag zu bringen: Während die Zecher auf den „normalen“ Gastmählern, kurz bevor sie endgültig abtauchen, noch schnell für den folgenden Tag das nächste Gastmahl vereinbaren (Vit Cont 46), treffen sich die Therapeuten – und alle, die sich ihrem Ideal verschrieben haben – alle sieben Tage zum gemeinsamen Lehrvortrag-Mahl.

### *1.3 Zwischenreflexion*

Philo weiß ganz genau, was er tut. Er reflektiert sein Vorgehen auf der Metaebene in Vit Cont 64. Im Blick auf die Gastmähler der „anderen“, die er der Schilderung des Therapeutenmahls voranstellt, schreibt er:

Diese wohlbekannten Gastmähler sind von solchem Unsinn erfüllt und widerlegen sich selbst, wenn man nicht auf Meinungen und das weit verbreitete Gerücht achten will, dem zufolge sie sehr gut gelungen seien. Daher will ich im Gegensatz hierzu die Gastmähler derer schildern, welche ihre eigene Lebensführung und sich selbst der Erkenntnis und der Betrachtung der Wirklichkeit gewidmet haben, entsprechend den hochheiligen Lehren des Propheten Moses.

Über die Beschreibung und Kommentierung des Gastmahls wird das Selbstverständnis der jeweiligen Gruppe transportiert: Die Lebensführung der Therapeuten, ihre Ausrichtung auf philosophische Welterkenntnis in Entsprechung zur mosaischen Lehre, hat nach Philo Auswirkungen auf die Feier des Gastmahls und wird daran erkennbar. Allerdings müssen die Fakten ins rechte Licht gesetzt werden. Am besten hilft dabei der dunkle Hinter-

---

<sup>40</sup> Philo hat dabei natürlich die Synagogen Alexandrias vor Augen; vgl. Leg Gaj 132.

grund, für den die Gastmähler der anderen herhalten müssen. Das gilt für beide Seiten. Genießt im paganen Raum die eigene Gastmahlkultur höchstes Renommee, während jüdische Versammlungen im Geruch dionysischer Exzesse stehen,<sup>41</sup> so dreht Philo den Spieß um. Er mischt sich in das Propagandageschäft ein. Über seine Kommentierungen werden sowohl Außengrenzen als auch wesentliche Bausteine der Innendeutung erkennbar. Semantisch wird die Schlacht auf dem gleichen Feld geschlagen: Es geht um die Verwirklichung der philosophischen Ideale. Die von ihrer griechischen Tradition her die wahren Philosophen sein wollen, diskreditieren sich – gemäß den philonischen Schilderungen – durch ihr Verhalten selbst. Wie der Hinweis auf die Suche nach täglich neuen Einladungen zeigt, hat Philo das aristokratische Milieu im Visier. Im Gegensatz dazu realisieren die Therapeuten die philosophischen Ideale, erkennbar am asketischen Nachtisch-Mahl, noch besser an ihrem Haupt-Mahl, das aus dem Verschlingen von Lehre besteht. Mit Philo könnte man sagen: Am Gastmahl wirst du erkannt. Das ist der Testfall für dein Lebenskonzept, deine Ziele und deine Traditionsverwurzelung – sofern denn einer da ist, der diese Bezüge erkennbar macht und aufweist, eben so wie Philo.

Auf diesem Hintergrund soll abschließend eine weitere Tranche durch die Schrift gezogen werden. Hat Philo über das Verhalten beim Essen ein Lebenskonzept skizziert, so lanciert er über die Schilderung der Bedienung beim Essen eine gesellschaftspolitische Option. Diskutiert wird sie im Blick auf eine bestimmte Gruppe: die jungen Männer.

## 2. Die jungen Männer und der Sitz im Leben der Schrift

Bei der Schilderung der Gastmähler „der anderen“ schiebt sich in der Darstellung Philos ein Thema ganz in den Vordergrund: die jungen Männer, die bedienen. Man könnte meinen, Philo sei selbst dort gewesen, so genau weiß er sie zu schildern: hoch geschürzte Röckchen, exakt geschnittene Pagenfrisuren, bereit für alle Dienste (Vit Cont 50f.).<sup>42</sup> Das berühmte literarische Symposion von Platon wird nur vom Thema Männerliebe her gelesen:<sup>43</sup> Platon habe

<sup>41</sup> Vgl. Plut., *Quaest Conv VI 2* (671E–672A).

<sup>42</sup> Vgl. die Analyse von H. Szesnat, „Pretty Boys“ in Philo's *De Vita Contemplativa*, in: *The Studia Philonica Annual 10* (1998) 87–107.

<sup>43</sup> Erstaunlich ähnlich einseitig rezipiert bei Athen. V 187C–188F. Hermeneutisch ist

seine Schrift lediglich durch ein paar philosophische Alibi-Obertöne garniert (Vit Cont 59). Durch diese bewusste Fokussierung fällt jedem Leser natürlich auf, dass auch beim Therapeutenmahl die jungen Männer, die bedienen, eine große Rolle spielen, aber hier natürlich alles anders ist: Sie tragen lange Tuniken (Vit Cont 72), der Blick der Beteiligten geht zum Himmel oder ist auf den Vortragenden gerichtet (Vit Cont 66.77).

### 2.1 Päderastie im Kontext von Sklaverei und Freiheit

An der Kommentierung Philos ist erstaunlich, dass er die Männerliebe nicht unter das Verdikt des mosaischen Gesetzes stellt (vgl. Lev 18,22; 20,13), sondern in den Horizont von Sklaverei und Freiheit. Der Kontext ist Initiation in die Gesellschaft. Das Stichwort dazu lautet: Päderastie. Der Terminus fällt in Vit Cont 52 (παῖδεραστῆς). Die Definition liefert Philo nur wenig später: Es handelt sich um die Liebe von Männern zu Männern, die lediglich altersmäßig verschieden sind (Vit Cont 59). Präzisierend spricht Philo von Jünglingen, von deren Wangen erster Bartflaum sprießt (Vit Cont 52). Philo hat ein klar umrissenes Phänomen vor Augen: die sexuelle Beziehung zwischen einem älteren Mann und einem jüngeren Mann am Ende der Adoleszenz. In griechischer Tradition ist das ein ausgesprochenes Vorrecht der aristokratischen Gesellschaft – mit rein erzieherischer Funktion.<sup>44</sup> Es geht um die Rekrutierung innerhalb der Oberschicht. Der jüngere Mann wird von seinem älteren Liebhaber in die Werteordnung der aristokratischen Gesellschaft eingeführt, in der er sich selbst später bewegen wird. In römischer Zeit ist dieser institutionalisierte Erziehungsprozess längst Geschichte. Entscheidend ist jetzt die Frage der Dominanz.<sup>45</sup> Ausschlaggebende Kriterien sind Aktivität

---

interessant, wie Philo Platon gegen Platon liest: Männerliebe wird mit dem Säen auf unfruchtbaren Boden verglichen; vgl. Vit Cont 62 mit Plat., Leg 838E.

<sup>44</sup> Vgl. das Standardwerk von K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978; C. Reinsberg, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im Antiken Griechenland*, München 1993, 163–215.

<sup>45</sup> Vgl. dazu die zusammenfassende Evaluation bisheriger alphilologischer und kulturwissenschaftlicher Studien von A. Winterer, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext* (EHS.T 810), Frankfurt a. M. 2004, bes. 31–66, die insbesondere die Unterschiede zwischen griechischer und römischer Einstellung zur Homosexualität scharf herausarbeitet. Vgl. auch P. Veyne, *Homosexualität im antiken Rom*, in: P. Ariès/A. Béjin (Hrsg.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt a. M. 1984, 40–49, sowie die Einzeluntersuchung zu Texten bei Martial von H. P. Obermayer, *Martial und der Diskurs über*



bzw. Passivität. Wer sich penetrieren lässt, gilt als der sozial Unterlegene.<sup>46</sup> Die homoerotische Beziehung ist damit für einen freien römischen Mann nur eine von vielen Möglichkeiten, mit denen er seine Virilität und Dominanz unter Beweis stellen kann. Männliche Partner sind gewöhnlich Sklaven. Einen Freien zu penetrieren, ist verpönt.<sup>47</sup>

Auffällig ist nun, dass Philo einerseits den Terminus „Päderastie“ verwendet, der in die griechische Welt verweist, andererseits mit der Folie von Sklaverei und Freiheit das Deutungsschema der römischen Welt aufgreift, die (nicht nur) homoerotische Sexualität unter der Perspektive von Dominanz bzw. Unterlegenheit beleuchtet. Diese Ambivalenz hängt mit der speziell jüdischen Perspektive zusammen, die wohl am besten in 4 Makk 8,4–11 zur Sprache gebracht wird. In dieser Wiederauflage der aus 2 Makk 7 bekannten Geschichte von den sieben Brüdern wird vom Tyrann Antiochus IV. erzählt, wie er die Jünglinge mit extravaganten Verheißungen zu ködern versucht, um sie von ihrem jüdischen Glauben abzubringen – allerdings nicht ohne gewisse Untertöne mitzuschwingen zu lassen:

4 Als der Tyrann sie erblickte, wie sie gleich einem Chor die Mutter in der Mitte umgaben, fand er Gefallen an ihnen, und von ihrer edlen Haltung aus der Fassung gebracht, lächelte er ihnen zu, rief sie näher heran und sprach: 5 „Ihr Jünglinge, voller Wohlwollen staune ich bei jedem einzelnen von euch über seine Schönheit und habe überaus große Achtung vor einer so stattlichen Brüderzahl. Deshalb gebe ich euch nicht nur den guten Rat, nicht in den gleichen Wahnwitz zu verfallen wie der vorhin gefoltete Greis, sondern ich ermuntere euch geradezu, durch Nachgeben in den Genuß meiner Freundschaft zu kommen. 6 Wie ich die strafe, die meinen Erlassen nicht gehorchen, so bin ich wohl auch imstande, mich als Wohltäter zu erweisen gegenüber denen, die mir gehorsam sind. 7 Fasst also Zutrauen: Ihr werdet sogar leitende Positionen in meiner Reichsverwaltung einnehmen, wenn ihr die von den Vätern ererbte Satzung eures Staatswesens nicht länger anerkennt. 8 Eignet euch griechische Lebensweise an, stellt eure Lebensgewohn-

---

männliche „Homosexualität“ in der Literatur der frühen Kaiserzeit (Classica Monacensia 18), Tübingen 1998.

<sup>46</sup> Im Unterschied dazu ist in der griechischen Päderastie – und nur für dieses Phänomen sollte man diesen Terminus gebrauchen (vgl. C. A. Williams, Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity, Oxford 1999, 62–95) – der sogenannte Schenkelverkehr typisch; im Gegensatz zum Liebhaber zeigt der jüngere Geliebte auf Vasenbildern keinerlei Erregung; vgl. C. Reinsberg, Ehe (s. Anm. 44) 189–199.

<sup>47</sup> Unter dem Rechtstitel *stuprum* wurde die Beziehung zu minderjährigen Freien vermutlich ab Mitte des 1. Jh. unter Strafe gestellt; vgl. A. Winterer, Sexualität (s. Anm. 45) 40f. (mit ausführlicher Diskussion).

heiten um und erfreut euch eurer Jugend. 9 Wenn ihr jedoch durch Ungehorsam meinen Zorn provoziert, zwingt ihr mich, zu grausigen Strafen zu greifen und jeden einzelnen von euch auf der Folter umzubringen. 10 Habt also Mitleid mit euch selbst, wo doch sogar mich, euren Feind, euer jugendliches Alter und eure schöne Gestalt dauert. 11 Wollt ihr dies nicht bedenken, dass euch, wenn ihr ungehorsam seid, nichts erwartet als ein Sterben unter Qualen?“

Geradezu aufdringlich webt der Erzähler Anspielungen in seinen Text, die den Tyrannen als Knabenliebhaber erscheinen lassen.<sup>48</sup> Er spielt damit einen Verdacht aus, der von der jüdischen Seite aus generell gegenüber der paganen Männerwelt erhoben wird<sup>49</sup> und bis in die jüdische Alltagsweisheit Eingang gefunden hat (vgl. Pseud.-Phocyl 210–214).<sup>50</sup> Den Neigungen des Tyrannen entgegenzukommen, so die Unterstellung des jüdischen Erzählers, ist die Gegengabe dafür, dass er den Brüdern seine Freundschaft anbietet, sofern sie die jüdische Tradition hinter sich lassen – und das heißt ganz konkret: bereit sind, unreine Speisen zu essen. Das Angebot der „Freundschaft“ realisiert sich darin, dass die Brüder künftig zum Beraterkreis des Tyrannen gehören und wichtige Aufgaben übernehmen. Einflussreiche Posten werden ihnen versprochen – und damit der (unerwartete) gesellschaftliche Aufstieg.<sup>51</sup> Der klassische gesellschaftliche Ort, an dem diese Freundschaft demonstriert werden kann, sind die Gastmähler,<sup>52</sup> zu denen die Brüder, gehen sie auf sein Angebot ein, künftig den Tyrannen begleiten bzw. in dessen Nähe sie liegen dürfen. Im Schatten ihres neuen Liebhabers können sie bei Gastmählern kennen lernen, wen man ken-

<sup>48</sup> Vgl. *B. Heining*, *Der böse Antiochus. Eine Studie zur Erzähltechnik des 4. Makkabäerbuches*, in: *BZ NF* 33 (1989) 43–59.

<sup>49</sup> Vgl. diesbezüglich auch *Jos.*, *Ant XV* 28–30, wo Josephus davon erzählt, dass König Herodes d. Große Mark Antonius den Wunsch abgeschlagen habe, ihm seinen erst 16jährigen Schwager Aristobul nach Rom zu schicken. Unter dem Vorwand, im Land werde Krieg und Aufruhr entfesselt werden, wenn der junge Hoffnungsträger außer Land gehe, lehnte Herodes dankend ab. In Wahrheit jedoch, so schreibt Josephus, befürchtete er, das Aristobul in die Fänge eines Knabenliebhabers gelangen könnte.

<sup>50</sup> An die Adresse des Vaters gerichtet, rät der anonyme Verfasser aus dem 1. Jh. n. Chr.: „Lass nie dem Knaben Locken wachsen! Flecht ihm nicht Zöpfe seitlich um das Haupt! Die üppigen Weiber mögen lange Haare tragen und nicht die Männer! Des hübschen Knaben Jugendblüte hüte! Denn viele sind wie rasend auf die Männerliebe!“ Vgl. den Kommentar von *W. T. Wilson*, *The Sentences of Pseudo-Phocylides (Commentaries on Early Jewish Literature)*, Berlin 2005, 208f.

<sup>51</sup> Von den gesellschaftlichen Chancen der „Lustknaben“ spricht Philo selber: *Spec Leg III* 37–40; wenn *Plat.*, *Symp* 183A, das Locken mit Ämtern und Ehrenstellungen für die ideale Päderastie ablehnt, so scheint er damit ein vorhandenes Phänomen zu verneinen.

<sup>52</sup> Vgl. *J. N. Bremmer*, *Adolescents, Symposion, and Pederasty*, in: *O. Murray (Hrsg.), Symptica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, 135–148, bes. 142–145.

nen lernen muss, um richtig vernetzt zu sein.<sup>53</sup> Was nach dem Gastmahl geschieht, kann man bei Seneca unverblümt nachlesen: „Nicht reden will ich von den Scharen unglücklicher Jungen, auf die nach beendeten Gastmählern andersartige Erniedrigungen im Schlafzimmer warten“ (Ep 95,24). Wer nicht so stark ist wie die makkabäischen Märtyrer, die sich diesem Ansinnen selbst unter Todesdrohung widersetzen, mag dieses entgegenkommende Verhalten im Blick auf den in Aussicht gestellten gesellschaftlichen Aufstieg im Sinn der griechischen „Päderastie“ verstehen, eine willkommene Einführung in die gesellschaftliche Elite.

In Philos Augen jedoch – ganz unter römischen Kategorien betrachtet – würde auf die so Umworbenen nichts anderes als Sklaverei warten. So jedenfalls deutet er das Phänomen in seiner synkritischen Gegenüberstellung der unterschiedlichen Mähler. Teils negiert er bei der Darstellung des Therapeutenmahls ausdrücklich, was er für die griechischen Mähler offensichtlich postulieren will, teils überlässt er es dem Kombinationsvermögen des Lesers, den entsprechenden Gegensatz im Kopf selbst herzustellen: Nach Philo tragen die jungen Leute bei den Therapeuten nicht nur deswegen ungeschürzte (lange) Röcke, damit sie – so wäre als implizite Entgegensetzung zu ergänzen – nichts Verlockendes für den Betrachter zu bieten haben, sondern – so der explizite Hinweis Philos –, „damit nichts an ihnen auf Sklavenart hindeutet“ (Vit Cont 72). Auch bei den Therapeuten „dienen“ die jungen Leute bei Tisch, aber nicht, um anderen „zu Diensten zu sein“ (Vit Cont 52), sondern schlicht und einfach, um den Tisch hereinzutragen (Vit Cont 81). Bei den Therapeuten fungieren die jungen Männer nicht als „Spielzeug für Päderasten“ (Vit Cont 52), nach Schönheit ausgesucht und abgerichtet zu den „schwierigeren Dienstleistungen“ (Vit Cont 52), sondern: hier „dienen“ sie aus freiwilligem Entschluss und „nehmen voller Eifer und Bereitwilligkeit jede Aufforderung vorweg“ (Vit Cont 71). Die Auswahl erfolgt nach Wissensstand; die „Hierarchie“ zu den Älteren wird im Sinn des familiären Respekts vor den Eltern gedeutet – und die Jüngeren haben schnelle und klar kalkulierbare Aufstiegschancen: „Alter“ berechnet sich nach Eintrittsdatum und Wissensstand. Auf diese Weise kann man es schnell in die vorderen Reihen bringen. Nicht müde wird Philo zu betonen, dass beim Therapeutengast-

---

<sup>53</sup> Dass man seinen „Liebling“ zum Gastmahl mitnimmt, bezeugen z. B. Xen., Symp 1,2; Apul., Met VIII 29,3f. Vgl. auch C. Reinsberg, Ehe (s. Anm. 44) 184. Aufschlussreich ist das Kapitel „Die *cena* als ‚Kontakthof‘“ bei H. P. Obermayer, Martial (s. Anm. 45) 32–41.

mahl nicht Sklaven bedienen, sondern Freie ihre Dienstleistungen vollziehen (Vit Cont 70f.). Das sei letztlich Ausdruck ihrer Gerechtigkeit und Genügsamkeit. Nur Menschen, die sich von Ungerechtigkeit und Habgier leiten lassen, streben danach, als Mächtigere Gewalt über Schwächere auszuüben (vgl. Vit Cont 70f.).

## 2.2 Der gesellschaftspolitische Kontext

Warum dieser Skopus? Schauen wir in Philo's Alexandria,<sup>54</sup> wird das schnell erklärbar: Juden kämpfen dort darum, die gleichen städtischen Bürgerrechte zu bekommen, wie sie die gebildete griechische Oberschicht der Stadt besitzt. Dieser Status zeichnet sie nicht nur als Elite aus, sondern ist zugleich mit dem Privilegium der Steuerfreiheit verknüpft. Anders als die einheimischen Ägypter, die die Masse der Bevölkerung Alexandrias ausmacht, werden die „Alexandriener“, wie sich die griechischen Bürger Alexandrias voller Stolz nennen, nicht zur Kopfsteuer veranlagt. Und die Juden? Als Ägypten unter römische Herrschaft kommt (ab 30 v. Chr.),<sup>55</sup> können die Juden erreichen, dass ihre alten Privilegien bestätigt werden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hatten sie das Recht zu beschränkter interner Selbstverwaltung in einem sogenannten *Politeuma*.<sup>56</sup> Im Gegenzug dazu versuchen die Griechen in der

<sup>54</sup> Dazu vgl. D. I. Sly, Philo's Alexandria (s. Anm. 1).

<sup>55</sup> Eine Übersicht über die Vorgänge in Alexandria bieten: Z. Yavetz, Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchener Vorträge. Eingeleitet von Christian Meier (Beck'sche Reihe 1222), München 1997, 96–112; P. Schäfer, Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World, Cambridge (MA) 1997, 136–160; G. Schimanowski, Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.) (Münsteraner Judaistische Studien 18), Münster 2006, 140–230. Eine knappe Übersicht über die wichtigsten Textdokumente findet sich bei E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version (hrsg. v. G. Vermes u. a.), Bd. III/1, Edinburgh 1986, 42–44, 127–129.

<sup>56</sup> Entsprechende Dokumente für das jüdische *Politeuma* in der Stadt Herakleopolis in Ägypten sind gesammelt und ausgewertet von J. M. S. Cowey/K. Maresch, Urkunden des *Politeuma* der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien (PapyCol 29), Wiesbaden 2001. Für Alexandria ist der Rechtstitel allerdings in offiziellen Dokumenten nie bezeugt, lediglich in Arist 310. Aufschlussreich ist, dass der römische Geograph Strabo bei seiner Beschreibung der Bevölkerungsteile von Alexandria, wo er die „Alexandriener“ eigens erwähnt, die Juden nicht nennt (XVII 1,12), aber sehr wohl ihre beschränkte Selbstverwaltung mit einem Ethnarchen an der Spitze zu beschreiben weiß (als Zitat überliefert bei Jos., Ant XIV 117). Das trifft sich mit den eigenen Angaben bei Josephus (Ant XIX 283). Dass Josephus behauptet, die alexandrinischen Juden hätten seit Alexander gleichrangiges Bürgerrecht mit den Griechen (Ap II 35f.), das ihnen von Cäsar bestätigt worden sei (Ant XIX 188), klingt spätestens dann bei weitem nicht mehr so rätselhaft bzw. unzutreffend, wenn man bedenkt,

Stadt zu erreichen, dass ihnen der Status einer von Steuern befreiten griechischen Polis verliehen wird samt dem Recht, einen eigenen Stadtrat (βουλή) zu wählen. Letzteres lehnt Augustus ab. Aber er bewilligt, dass die städtischen Bürger Alexandrias<sup>57</sup> von der Kopfsteuer, die mit der Einrichtung einer Provinz automatisch verbunden war (24/23 v. Chr.), befreit werden. Allerdings nur unter der Bedingung, dass sie ihr „Griechentum“ nachweisen können. Und das heißt: entweder den Beleg der Abstammung von griechischen Eltern zu erbringen oder den Nachweis, die Ephebenbildung im Gymnasium durchlaufen zu haben.<sup>58</sup>

Für uns ist wichtig: Zwei profilierte Minderheiten, die Judenschaft Alexandrias und die griechische Elite, konkurrieren um die Gunst des Kaisers und um die Stellung in der Stadt. Ziel ist es, den Status des „Alexandriners“, also des von der Kopfsteuer befreiten Bürgers zu erreichen bzw. zu erhalten, um nicht zu den „Unterprivilegierten“ zu gehören. Von diesem Makel wollen sich die Juden befreien, während ihn die Griechen ihnen gegenüber bewusst auszuspielen versuchen. Jede der beiden Seiten ist bestrebt, aus Veränderungen in der politischen Situation bzw. personellen Konstellation, insbesondere bei einem Kaiserwechsel, für sich

---

dass Mitglieder eines *Politeumas* sich innerhalb dieses Binnenraums „Bürger“ (πολίται) nennen konnten (vgl. P. Polit. Iud. 1,17f.; JIGRE 114,7f.; und dazu S. Krauter, Bürgerrecht und Kultureilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum [BZfNW 127], Berlin 2004, 148f.266f.). Auf diesem Hintergrund findet auch der merkwürdige Umstand seine beste Erklärung, dass der alexandrinische Jude Helenos auf einer schriftlichen Petition aus dem Jahr 5/4 v. Chr. sich im Absender zunächst als „Alexandrinier“ bezeichnet hat, diese Angabe jedoch dann folgendermaßen verbessert: „Ein Jude aus Alexandria“ (CPJ I 151). In einem offiziellen, amtlichen Dokument konnte er nicht die gewohnheitsmäßige Bezeichnung als „Bürger“ bzw. „Alexandrinier“ gebrauchen, die dem offiziellen Rechtsstatus nicht entsprach. Vgl. dazu G. Schimanowski, Juden (s. Anm. 55) 148f., der sich auf D. Delia, *Alexandrian Citizenship During the Roman Principate* (ACSt 23), Atlanta (GA) 1991, 23–28, bezieht. Anders P. Schäfer, *Judeophobia* (s. Anm. 55) 155, der die Ausbesserung mit einer tatsächlich erfolgten Statusdegradierung in Verbindung bringen will.

<sup>57</sup> Sowie die städtischen Bürger von Ptolemais und Naukratis.

<sup>58</sup> Das würde sehr gut zum Vorwurf des Kaisers Claudius passen, die Juden versuchen „gewaltsam einzudringen in die Spiele der Gymnasiarchen und der Kosmeten“. Abgelehnt wird diese Interpretation von A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights* (TSAJ 7), Tübingen 1985, der aufgrund von textkritischen Überlegungen so interpretiert: Die Juden würden nicht versuchen, in den Gymnasialbetrieb einzudringen (ἐπι-εισ-παίειν), sondern vielmehr die Veranstaltungen dort stören (ἐπι-σπαίρειν), durch die sie selbst oft zu Zielscheiben des Spotts wurden. Jedoch bleibt zu bedenken, dass in den alexandrinischen Märtyrerakten die griechische Seite die Forderung nach einem eigenen griechischen Stadtrat mit der Verpflichtung verbindet, in die jährlichen Ephebenlisten keine Kopfsteuerpflichtigen aufzunehmen (CPJ I 150); vgl. G. Schimanowski, Juden (s. Anm. 55) 158.

Kapital zu schlagen. Auf beiden Seiten kommt es zu Animositäten, die beim Besuch des in Rom von Caligula frisch gekürten jüdischen Königs Agrippa I. in Alexandria 38 n. Chr. eskalieren: in einem regelrechten Judenpogrom. In das Nachspiel ist Philo höchstpersönlich verwickelt: Er führt die jüdische Gesandtschaft an, die 39/40 n. Chr. bei Caligula vorstellig wird.<sup>59</sup>

Auch wenn die jüdische Seite die besseren, weil persönlich verknüpften<sup>60</sup> Beziehungen zum römischen Kaiserhaus hatte und gerade deswegen der griechischen Elite ein Dorn im Auge war, hatten die Griechen, die den städtischen Bürgerstatus über den Zutritt zum Gymnasium und die Eintragung in die Ephebenlisten kontrollieren konnten, auf Dauer die besseren Karten.<sup>61</sup>

Diese Situation vor Augen muss es für die jungen jüdischen Männer verführerisch gewesen sein, die Seite zu wechseln und zu versuchen, über die aristokratischen Symposienzirkel der griechischen Milieus den Zutritt zu den Kreisen zu bekommen, die ihnen den „Pass“ für das städtische Bürgerrecht ausstellen konnten. Der Preis: Sie mussten ihr angestammtes jüdisches Milieu endgültig hinter sich lassen. Philos eigener Neffe ist diesen Weg konsequent und erfolgreich zu Ende gegangen: Tiberius Julius Ale-

---

<sup>59</sup> Vgl. dazu Philos Schrift *Legatio ad Gaium*.

<sup>60</sup> So wurde z. B. König Agrippa I. zusammen mit dem späteren Kaiser Caligula erzogen.

<sup>61</sup> Falls die Angaben bei Eusebius korrekt sind, wonach Philo fünf Bücher „über die Drangsale der Juden zur Zeit des Gaius“ geschrieben habe (II 5,1) und die *Legatio ad Gaium* das 2. Buch des Werkes bildet, das er mit „Über die Tugenden“ betitelt habe (II 6,3), und sofern die Titelüberschriften in den Manuskripten für Vit Cont ernst zu nehmen sind, wonach „Über das betrachtende Leben der Schutzfliehenden“ den 4. Teil des Traktats „Über die Tugenden“ ausmacht (so jedenfalls ein Teil der Handschriften), dann bilden die Erzählungen über die Ausschreitungen in Alexandria zusammen mit den Lebensbeschreibungen der Essener und der Therapeuten, an denen Philo die Verwirklichung der Tugend zeigt, ein gemeinsames Konvolut, das dann auch inhaltlich aufeinander zu beziehen ist. In der verfahrenen politischen Situation würde dann Philo als Ausweg vorschlagen, die eigene Überlegenheit nicht durch den rechtlichen Status, sondern über die Praktizierung der Tugenden zu zeigen, die die griechische Seite nur im Munde führt. Nimmt man Flacc 136 zum weiteren Lesekontext von Vit Cont, dann bekommt die Schilderung der Gastmähler „der anderen“ spezifisches Lokalkolorit: „In der Stadt gibt es Vereine mit zahlreichen Mitgliedern. Die Zugehörigkeit gründet nicht auf einem vernünftigen Grundsatz, sondern auf ungemischtem Wein, Trunkenheit, Gelagen und auf der Hemmungslosigkeit, die daraus folgt; ‚Synoden‘ und ‚Konvente‘ heißen sie bei den Leuten. In allen oder den meisten Vereinen führt Isidorus den Vorsitz unter dem Titel, ‚Oberster beim Gelage‘, ‚Konventspräses‘, er, der Stadtverwirrer. Wenn er dann eine seiner Nichtswürdigkeiten ausführen will, versammeln sich alle auf ein Zeichen hin und besprechen und tun, was ihnen befohlen ist.“ Höchst aufschlussreich ist in dieser Konstellation, dass sich Isidorus in den Märtyrerakten als Gymnasiarch der Stadt Alexandria bezeichnet (CPJ II 156d, 11); vgl. P. Schäfer, *Judeophobia* (s. Anm. 55) 155.

xander war 46–48 n. Chr. Prokurator in Judäa und wurde 68 n. Chr. zum Präfekt Ägyptens ernannt. Dort schlug er einen jüdischen Aufstand mit Brachialgewalt nieder (Bell II 487–498).<sup>62</sup>

### 2.3 *Philos Propaganda*

In seiner Schrift über die Therapeuten versucht Philo, die schwierige gesellschaftliche Gemengelage zu durchleuchten. Durch die kommentierte Gegenüberstellung der Gastmähler will Philo seinen jungen Leuten klar machen, dass sie nur ausgenutzt werden, wenn sie in der Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg sich in die griechischen Symposienzirkel einzuklinken versuchen. Denn diese Vernetzung, die ihnen den freien Bürgerstatus einbringen soll, erkaufen sie letztlich damit, dass sie sich – so jedenfalls der Verdacht Philos – der Gefahr aussetzen, in homosexuellen Verhältnissen wie Sklaven behandelt zu werden. Damit würde ihr Status gerade nicht erhöht, sondern sie würden sogar noch degradiert. Aufstieg in Freiheit bei gleichzeitiger Verwirklichung der griechischen Ideale in Reinkultur ist, so will es Philo mit seiner Schrift vermitteln, eigentlich nur innerhalb des jüdischen Milieus zu bekommen. Und dieser absolute Mehrwert auf der eigenen Seite hat für Philo mit der Ursteuerung des jüdischen Lebens zu tun, die an jedem siebten Sabbat rituell eingeholt wird: Anstelle einer durchzechten Nacht (das entspräche den Gastmahlkonventionen der „anderen“) tanzen und singen sich die Therapeuten in einem Männer- und Frauendoppelchor in einen nüchternen Rausch (Vit Cont 83–85). Philo erklärt: Sie ahmen die von Mose und Mirjam geleiteten Chöre nach, die beim Exodus Gottes Rettung am Schilfmeer besingen (Vit Cont 85–88). Mitten im Symposiensaal der Therapeuten wird die Befreiung am Schilfmeer vergegenwärtigt und als Rettungstat besungen. Gott führt – mitten in Ägypten – in die Freiheit. Allerdings müssen sich die jungen Leute entscheiden,<sup>63</sup> ob sie bei den jüdischen Mahlgemeinschaften bleiben – oder

---

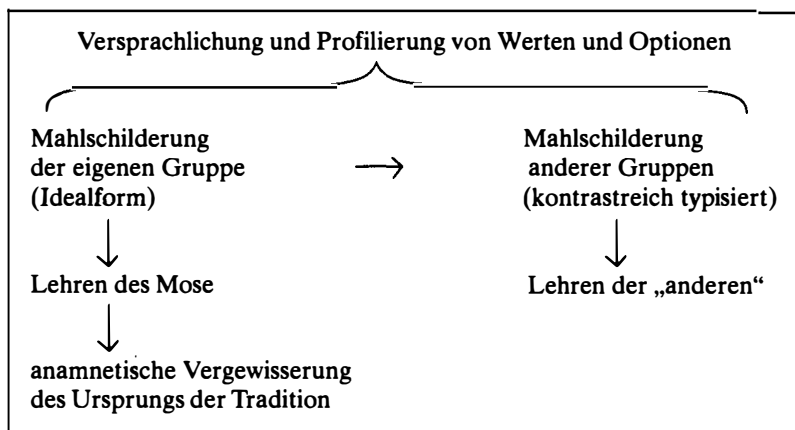
<sup>62</sup> An seiner Vita ist exemplarisch zu studieren, welchen Einfluss die Hauszirkel und die persönlichen Kontakte, die dort geknüpft werden können, auf die Laufbahn haben: Hiberus, der 32 n. Chr. Vizepräfekt in Ägypten wurde, war ein Freigelassener der Antonia, der Mutter des Claudius, die den Vater des Alexander zu ihrem Vermögensverwalter für ihre ägyptischen Güter gewählt hatte. Die Mätresse Vespasians, an dessen Erhebung zum Kaiser Tiberius Julius Alexander erheblichen Anteil hatte, war ebenfalls in ihrer Jugend Freigelassene im Haus der Antonia. Vgl. V. Burr, Tiberius (s. Anm. 1) 11–14; sowie generell: A. Barzandò, Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/77), in: ANRW 10 (1988) 518–580, und E. G. Turner, Tiberius Julius Alexander, in: JRS 44 (1954) 54–64.

<sup>63</sup> Von der Gattung her entspricht Philos Schrift damit einem *Protreptikos*, einer phi-

zu den aristokratischen Clubs der Stadt als Liebhaber eines einflussreichen Mäzens mitgehen, wo ihnen angebliche Freiheit und Karriere winken. Im einen Fall lauschen sie den Lehren des Mose, die in allegorischer Manier als Anleitung zu einem tugendhaften Leben ausgelegt werden, und sind mit ihren Vätern auf dem Weg ins Gelobte Land, im anderen Fall kehren sie zurück zu den Fleischtöpfen Ägyptens.

### 3. Schlussreflexion

Alles entscheidet sich am Mahl. Hier wird Gruppenzugehörigkeit demonstriert. Mit wem man wie isst, das zeigt zugleich den Raum von Werten an, die man mit anderen teilt. Natürlich ist das alles nicht auf den ersten Blick sichtbar. Dazu braucht man eine Beschreibung: ein Skript zum Mahl, das die realen Vorgänge mit den Bedeutungen und Wertungen verknüpft, die von der Gruppe geteilt werden und die nach außen kommuniziert werden sollen.<sup>64</sup>



iosophischen Werbeschrift, die die grundsätzliche Lebensentscheidung junger Menschen beeinflussen will. Typisch ist die Gegenüberstellung von zwei kontrastreich gezeichneten Wegen. Paradigma ist die Prodikosfabel von Herakles auf dem Scheideweg (Xen., Mem II 1,21–34).

<sup>64</sup> Dieser Ansatz entspricht einer performativen Theorie des Rituals, wie sie etwa S. J. Tabiah, Eine performative Theorie des Rituals, in: U. Wirth (Hrsg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften (stw 1575), Frankfurt a. M. 2002, 210–242, skizziert hat.



Technisch literarisch geschieht das durch (bewusst gesteuerte) direkte und indirekte Vergleiche mit anderen Mahlkonzeptionen. Und durch gezielte Kommentierungen. Außengrenzen werden über Sachthemen benannt, unter denen die Mahlkonzeptionen verglichen und bewertet werden. Als Steuerung steht dahinter die eigene Organisationslogik: Philo hat ein deutliches Interesse daran, die jüdischen Versammlungen seinen jungen Leuten attraktiver erscheinen zu lassen als die verlockenden Mähler der alexandrinischen Oberschicht. Dabei lässt sich Philo zu Verzerrungen und Überzeichnungen hinreißen. Sie stehen im Dienst einer tieferen Erkenntnis, zu der die Leser geführt werden sollen: Das Verhalten beim Gastmahl ist ein Spiegelbild der Lehren, denen man sich anvertraut. Auf Seiten der Therapeuten kann man sehen, welche Auswirkungen die Lehren des Mose haben, wenn sie nur kontinuierlich „verschlungen“ werden. Auf Seiten „der anderen“ sieht man, wozu es kommen kann, wenn man sich fraglos innerhalb der gesellschaftlichen Konventionen bewegt (griechische Gastmähler), der Mode folgt (italische Gastmähler) – oder auch z. B. dem Lehrer Platon, dessen Lehren hinsichtlich der Männerliebe in den Gastmählern „der anderen“ mit Bravour umgesetzt werden.

Semantisch auffällig ist, dass die Lehren des Mose als solche nie explizit artikuliert werden: Kein Wort fällt über Speisegebote, Sabbatobservanz oder andere Toravorschriften. Auch das gehört zur Überzeugungsstrategie des Autors – und ist gleichzeitig Ausdruck seines Theologiekonzeptes. Der Meister der allegorischen Exegese geht davon aus, dass Tradition nicht durch pure Wiederholung bewahrt wird, sondern durch Transponierung auf gegenwärtige Sachthemen und Übersetzung in aktuelle Sprachspiele.<sup>65</sup> Aus diesem Grund kann er darauf verzichten, Toravorschriften einfach einzufordern, um damit den jungen Männern den Übergang ins pagane Milieu zu verbieten. Vielmehr liegt es in der Fluchtlinie philonischer Theologie, das Plus der eigenen Tradition in den Problemkreisen der Gegenwart, und das heißt in unserem Fall: in Konkurrenz zu den aristokratischen Symposienzirkeln Alexandrias zu versprachlichen. Also: Philo springt in die Semantik der aktuellen Diskussion und holt dabei sachlich die Vorschriften der jüdischen Tradition ein, was allerdings nur dem Auge des Kenners ersichtlich wird:

- Wer so lebt wie die Therapeuten, entgeht nicht nur den Perversionen, wie sie als Folge von übermäßigem Wein- und Fleischgenuss bei heidnischen Gastmählern zu geschehen scheinen,

<sup>65</sup> Vgl. P. Borgen, Philo (s. Anm. 34) 166–169, 284f.

sondern wird auch noch zum Vorreiter einer asketischen Lebensweise, wie sie auch bestimmten elitären Tendenzen auf der paganen Seite entspricht – und dabei holt er nur jüdische Kaschrutvorschriften extensiv ein: Therapeuten essen nicht nur kein Schweinefleisch, sondern überhaupt kein Fleisch (Vit Cont 73); dass nichtverzehnteter, also „unreiner“ Wein auf ihren Tisch kommt, ist schon deswegen ausgeschlossen, weil sie nur Wasser trinken (Vit Cont 37.73f.).

- Wer prinzipiell nur an jedem siebten Tag an einem Gastmahl teilnimmt, entgeht nicht nur der Verführung tagtäglicher Schwelgerei, sondern entspricht mit der herausgehobenen Feier des jeweils siebten Gastmahls (als Auftakt für die Nachtfeier in den 50. Tag) ontologischen Strukturen, wie sie auf paganer Seite die Pythagoreer durch ihre Zahlenspekulationen zum Vorschein zu bringen versuchen (vgl. Vit Cont 65). Im Licht der jüdischen Tradition betrachtet, hält er sich damit lediglich an die Vorgaben der jüdischen Sabbat- und Festzeitstruktur.<sup>66</sup>
- Wer sich den Gastmählern der heidnischen Oberschicht Alexandrias verweigert, obwohl ihm dort gesellschaftlicher Aufstieg winkt, entgeht der Gefahr der Erniedrigung in päderastischen Beziehungen – und hält sich damit eigentlich nur an die strengen Vorschriften der Tora, die gleichgeschlechtliche Beziehungen verbieten.

Kurz: Wer wie die Therapeuten lebt, verwirklicht in vorbildlicher Weise die Tugenden – und setzt dabei doch nur um, was Sabbat für Sabbat als Lehre des Mose in aktualisierender Form vorgetragen wird. Dass diese Auslegung der Tradition, die überkommene Toravorschriften in Problemkreise der Gegenwart übersetzt und speziell mit der gesellschaftlichen Konkurrenzsituation in Verbindung bringt, tatsächlich dem Urimpuls jüdischen Glaubens entspringt, wird jeden siebten Sabbat eindrucksvoll vor Augen geführt: im rituellen Sonderelement der Exodus-Anamnese.

---

<sup>66</sup> Jüdischerseits sind die 50 Tage durch das Wochenfest vorgegeben, das genau 50 Tage nach Pesach gefeiert wird und deshalb im Griechischen πεντεκοστή (vgl. Apg 2,1) genannt wird. Im immerwährenden Jahreskalender Qumrans wird dieses Zeitspanne für anschließende Festzyklen weitergeführt; vgl. J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB 829), München 1978, 76–83. Im Zusammenhang mit dem Wochenfest bezieht sich Philo in Spec Leg II 177 ausdrücklich auf „die Mathematiker“, nach deren Ansicht die 50 aus derjenigen Figur entstanden ist, in der „Ursprung und Beginn der Körperwelt enthalten ist, dem rechtwinkligen Dreieck“; vgl. Vit Mos II 80; Plat., Tim 53C–55C. Tatsächlich ergibt die Summe der Quadratzahlen über dem rechtwinkligen Dreieck ( $3^2+4^2+5^2$ ) genau 50. Zum Hintergrund im pythagoreischen Lehrsystem vgl. C. Riedweg, Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung, München 2002, 108–120.

Rein formal kommen wir damit zu zwei unterschiedlichen Feiern: An sechs Sabbaten findet das normale Lehrgespräch-Mahl statt, an jedem siebten Sabbat gipfelt es in der Vergegenwärtigung des Basisheilsereignisses „Exodus“. Und nur dieses Mahl wird von Philo ausführlich geschildert.<sup>67</sup> Allerdings: Ist es nicht so, dass die explizite Exodus-Anamnese den Zweck hat, diesen Grundimpuls für die Sabbatmähler immer neu ins Bewusstsein zu bringen und auch an den anderen sechs Sabbaten lebendig zu halten? Und selbst wenn dieses Sonderelement nicht überall praktiziert wird, würde es reichen, dass die Therapeuten, die jüdischen Gottesverehrer, die es ja vielerorts gibt, Philo lesen, um zu verstehen, was sie tun und worin sie verwurzelt sind.

In Philos Schrift können wir wie in einem magischen Spiegel sehen, was es mit den ganz normalen Vorgängen bei jüdischen Sabbatmählern auf sich hat: Regelmäßige Treffen an jedem siebten Tag, Lehrvortrag und Verzicht auf bestimmte Speisen sind Ausdruck eines kohärenten Lebenskonzeptes, wie es durch die jüdische Tradition gestaltet wird – mit dem Anspruch, Alternativkonzepten überlegen zu sein. Jedoch: Philos Mahl-Skript für jüdisches Leben bliebe im luftleeren Raum schweben, wenn es nicht reale Gemeinschaften gäbe, in denen junge Leute tatsächlich wie Freie behandelt werden, schnelle Aufstiegschancen bekommen und in denen sich (familiär eingebettete) Hierarchie nach Wissen und Umsetzung der Tugenden generiert. Insofern ist das Skript zum Mahl auch zielgerichtete *Steuerung* jüdischen Lebens.

Kurz: Mit seinem Skript zum Therapeutenmahl – Darstellung des Ablaufs, Vergleich mit anderen Mählern, bewertender Kommentar, Verankerung in der Tradition samt Anamnese des Urgrundes – versucht Philo, den Identitätsraum jüdischen Lebens zu versprachlichen. Je nach Entsprechung in der Realität ist das eine positive Kommentierung bzw. eine impulsgebende Steuerung.

Damit haben wir im Horizont der antiken Mahlkultur und auf der Grundlage eines Beispieltexes aus der hellenistisch-jüdischen Diaspora um die Zeitenwende ein Instrumentarium erarbeitet, mit Hilfe dessen auch das Mahlskript neutestamentlicher Texte im Blick auf deren Identitätskonstruktionen analysiert werden kann.

---

<sup>67</sup> Damit ergibt sich eine gewisse Analogie zum Modell von H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8), Berlin <sup>3</sup>1955, auf das sich M. Theobald und G. Theißen im Blick auf die neutestamentliche Abendmahls-tradition beziehen: Mähler mit und Mähler ohne Todesgedächtnis Jesu.