

David T. Runia. *Philo of Alexandria: Collected Studies 1997–2021*. Texts and Studies in Ancient Judaism 187. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023. 556 S., EUR 169, ISBN 978-3-16-161876-5

Vassiliki Pothou

Universität Regensburg

Vassiliki.Pothou@sprachlit.uni-regensburg.de

Der bedeutende Band mit gesammelten Aufsätzen des niederländisch-australischen Klassischen Philologen David T. Runia über die größte Persönlichkeit des jüdischen Hellenismus (15 v. Chr. – 50 n. Chr.) bietet einen kompakten Überblick über das Werk des produktiven antiken Philosophen. Gleichzeitig zeichnet der Band auch Runias eigenen Weg nach, da er die repräsentative Sammlung eines Lebenswerks darstellt. Als eine Zusammenstellung separater Aufsätze ist die Struktur des Buches nicht monolithisch, sondern facettenreich, was nicht nur Vorteile hat. Das thematische Spektrum ist sehr breit, und die Leserschaft wird von historischen zu apologetischen Werken und von philosophischen zu philologischen Fragen geführt. Gleichwohl hilft die klare Struktur des Bandes, einem roten Faden der Gedanken zu folgen und im philonischen Labyrinth nicht die Orientierung zu verlieren. Obwohl der Band sich eher an die Kenner Philons richtet, bekommen auch Anfänger gute Einblicke in Philons Werk. Natürlich gibt es Abstufungen von Komplexität zwischen den Artikeln. Einige Aufsätze liefern allgemeine Informationen über Philon in Form einer Einführung (9, 10, 14, 17, 26), andere dagegen nicht (3, 4, 5, 12, 23, 24, 25).

Der zweite Artikel innerhalb der ersten Gruppe mit dem Titel *Einführungsaufsätze* erregt meine Aufmerksamkeit aus zwei Gründen. Zum einen ist er eine Art Rekapitulation und Überblick über die Studien zu Philon in den letzten fünfzig Jahren. Vermutlich hätte niemand das besser machen können als dieser Autor. Ein Meilenstein für die Philon-Forschung war eine Konferenz, die im September 1966 in Lyon stattfand. Ausgehend von dieser Konferenz fasst Runia hier systematisch die Fortschritte und *Desiderata* auf dem Gebiet der philonischen Forschung zusammen. Der zweite Grund ist, dass der Autor die stark gestiegene Bedeutung interdisziplinärer Forschungsansätze und jüngerer Richtungen, wie *Gender Studies* und postkoloniale Studien, hervorhebt. Der Autor untersucht hier die wichtigsten Schlüsselfragen, wie zum Beispiel die Interpretation der philonischen Schriften. Nach Runia bleibe die Frage offen, was wir noch über den historischen und sozialen Kontext von Philons literarischer Tätigkeit herausfinden können. Durch eine etwas pauschale Verallgemeinerung weist Runia darauf hin, dass sowohl der philonische Hellenismus wie auch das philonische Judentum immer mit den zwei Polen der griechischen und der jüdischen Kultur verbunden bleiben (S. 45). Ein damit zusammenhängendes Thema sei die Beziehung zwischen hellenistischen und jüdischen Elementen in seinem Denken. Die Rezeption Philons in der christlichen und

armenischen Tradition und im mittelalterlichen Judentum sei ein eigener faszinierender Forschungsgegenstand, dessen Bedeutung bis in die Gegenwart reiche.

In einem nachgedruckten Rezensionsartikel legt der Autor die Gründe dafür dar, warum die innovative Forschungsarbeit des finnischen Theologen Sami Yli-Karjanmaa über die Reinkarnationslehre als Schlüsselement der philonischen allegorischen Darstellung nicht völlig akzeptiert werden könne (Aufsatz 8). Die Reinkarnationstheorie veranschauliche den tiefen, verborgenen Einfluss des Platonismus, obwohl eine solche Ansicht bei den jüdischen Zeitgenossen auf starken Widerstand gestoßen wäre. Die Untersuchung einer großen Anzahl von Textstellen durch Yli-Karjanmaa habe zu einem kompakten Schema der philonischen Konzeption der Reise der Seele durch sechs Phasen – vom unkörperlichen Leben mit Gott, über die Inkarnation, die Wiedergeburt, bis zum ewigen, unkörperlichen Leben mit Gott – geführt (S. 167). Yli-Karjanmaa habe in beeindruckender Ausführlichkeit geschildert, wie Philon die platonische Reinkarnationsterminologie und ihre Darstellung in den Dialogen *Phaido*, *Timaios* und *Phaedrus* in seinen eigenen Schriften verwendet. Nach Runias Einschätzung habe die Methode des Autors im letzten Teil, der *Synthese* genannt wird, eine Zusammenschau der Reinkarnationspassagen ermöglicht. Sie würden uns auch ein Verständnis von Philons individueller Eschatologie geben. Runia argumentiert, dass die Begrifflichkeit der Metempsychose, die aus der pythagoreisch-platonischen Tradition stamme, ein starkes literarisches Mittel sei, um Prozesse wie Strafe oder Erlösung darzustellen, obwohl die Theorie selbst für Philon nicht wesentlich sei. Deswegen habe sich Philon nie ausdrücklich zur Gültigkeit der Lehre von der Metempsychose geäußert. Auch habe er nie so etwas wie ein systematisches theologisches Werk geschrieben. Runia ist zu Recht nicht davon überzeugt, dass Philon absichtlich so zurückhaltend und rätselhaft geblieben sei, wenn es darum ging, ausdrücklich über das Thema Reinkarnation zu sprechen. Yli-Karjanmaa meint indessen, Philon habe sich selbst als Interpret der Heiligen Schrift verstanden, und sein Denken werde bis zu einem gewissen Grad immer rätselhaft bleiben. Während Yli-Karjanmaa argumentiert, Philon habe die Bibel als „Modell für seinen Mangel an Deutlichkeit“ betrachtet, ist Runia der Ansicht, dass seine Methode eine Rückkehr zu einer dogmatischeren Interpretation von Philon darstelle. Für Philon seien die Lehren der griechischen Philosophie nur insoweit annehmbar, als sie ihre Autorität aus der Heiligen Schrift ableiteten, wobei zu berücksichtigen sei, wie diese interpretiert werden müsse.

Die Dissertation von Runia befasste sich mit dem entscheidenden Einfluss von Platons *Timaios* auf Philons Denken. Im neunten Beitrag des Bandes, der hier im englischen Original vorliegt, untersucht der Autor, inwieweit Philon durch einen anderen klassischen Dialog über die Natur und die Unsterblichkeit der Seele, den *Phaidon*, beeinflusst wurde (S. 182–199). Runia erörtert in diesem gut strukturierten Kapitel fünf verschiedene Rezeptionsweisen, wie zum Beispiel die Zitate und erkennbaren Anspielungen (berühmte *dicta* und Reminiszenzen an bekannte Phrasen) und die Entwicklung einer bestimmten Art von Terminologie mit zusammengesetzten $\phi\lambda\omicron$ -Wörtern (*verba Philonica!*), die bei Platon nicht vorkommen. Die dritte und vierte Kategorie betreffen

die Verwendung von Bildern und Metaphern, die sich auf vier Beispiele im Zusammenhang mit der Beziehung der Seele zum Körper konzentrieren: das Bild des Gefängnisses, das Bild des Körpers als Gewand für die Seele, die Fesselung der Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper und das zweideutige Bild der „Reise ins Jenseits“ (*ἀποδημία*). Hinzu kommen andere Themen: die Beschreibung des Todes als faszinierende Neuinterpretation von Platons klassischer Behandlung des Todes; die aussagekräftigen Verweise auf Hades und Tartarus; das umstrittene Konzept und die Sprache der Metempsychose in philonischen Allegorien der Seele; Motive mit theologischem Schwerpunkt wie der Mensch als Eigentum Gottes. Die letzte Rezeptionskategorie besteht aus einer Reihe von Passagen, in denen die Kombination von platonischen und nichtplatonischen Quellen (Heraklit, Aristoteles, früher Mittelplatonismus, Xenokrates, Plutarch) offensichtlich ist. Runias eindeutige Schlussfolgerung in Bezug auf Philons Rezeption des *Phaidon* ist, dass erkennbare Anspielungen üblich seien, obwohl Philon den Dialog nie explizit benannt habe. Sein Interesse am *Phaidon* habe sich auf einen bestimmten Themenkomplex und auf die Darstellung der Beziehung zwischen Körper und Seele im und nach dem Tod konzentriert. Das Leben auf Erden sei für die Seele nichts anderes als ein Prozess der Migration. Der *Phaidon* habe auch kraftvolle Bilder und die Sprache der Reinkarnation geboten. Was den Aspekt einer Quantifizierung betreffe, sei der Einfluss des *Phaidon* deutlich geringer als der des *Timaios*, aber durchaus vergleichbar mit dem des *Phaidros*, der sich ebenfalls mit dem Schicksal der Seele beschäftigt. Am interessantesten erscheint mir eine spannende Schlussfolgerung von Runia: wenn Numenius und die Neuplatoniker Plotin und Porphyry mit Philon vertraut gewesen wären, dann hätten die philonischen Allegorien einen gewissen Einfluss auf die platonische Tradition ausüben können. Philon hätte somit einen Blick in die Zukunft geben können.

In einem Artikel aus dem Jahr 2000 untersucht Runia Philons Ansichten über die Stadt als soziales und politisches Phänomen (Aufsatz 10). Das Konzept der Stadt tauche in den historischen Werken in einem alexandrinischen Kontext und eher gelegentlich in seinen anderen exegetischen Werken auf. Als *homo urbanus* sei seine Haltung gegenüber der Stadt Alexandria, „die Metropole des östlichen Mittelmeers und Gegenstück zu Rom, aber kein Machtzentrum“ (S. 205), recht kritisch und zeige eine Präferenz für das Leben in kleinen Gemeinschaften. Das Ideal einer gut regierten Stadt als starkes Symbol für Ordnung sei nicht problemlos, wie die Realität des bürgerlichen Lebens in Philons eigener Metropole belege. Obwohl er den Wert eines einzigen wohlthätigen Herrschers (*μοναρχία*) hervorhebe, fügte er in seiner politischen Theorie das Ideal der *δημοκρατία* hinzu. An dieser Stelle hätte mir ich eine Erklärung oder mindestens einen Kommentar zu dieser paradoxen Kombination gewünscht. Das Ideal der gut organisierten Stadt prägte auch die philonische Darstellung der mosaischen *πολιτεία* mit ihren hervorragenden Gesetzen. Gleichwohl sei es nicht klar, ob der jüdische Philosoph sich diese *πολιτεία* als eine klassische griechische *πόλις* vorstellte oder ob er etwas anderes im Sinn hatte. Runia konstatiert (ohne dafür die Gründe zu erläutern), Philon habe gern mit Kontrasten gearbeitet. Der wichtigste Gegensatz bestehe zwischen der Seele und der Stadt der Tugend, der Gleichheit und der Gerechtigkeit einerseits und der Seele und

der Stadt des Lasters, der Ungleichheit und der Ungerechtigkeit andererseits, symbolisiert vor allem durch die größtenwahnsinnigen Erbauer des Turms von Babel und die dem Untergang geweihten Städte Sodom und Gomorrha. Des Weiteren wendet Runia sich den Passagen zu, in denen Philon die Stadt und die dortige Lebensweise kritisiert und einen Schritt weiter geht, indem er das Gegenteil der Stadt, die Wüste, preist, in der keine Zivilisation möglich sei. In anderen Passagen unterminiere Philon dieses Bild der Kritik an der Stadt und des Lobes der Einsamkeit, denn der Mensch sei ein soziales Wesen mit Verpflichtungen gegenüber seiner Gemeinschaft. Auch hier fehlt es meiner Meinung nach an einer Analyse auf der Grundlage der griechischen Philosophie. Als zwei für Philon vorbildliche jüdische Gemeinschaften konzentriert sich Runia auf den Fall der Essener in Palästina und auf die berühmte Gemeinschaft der Therapeuten und der Therapeutiden als „Verkörperung eines spirituellen Ideals“ mit kritischer Anmerkung zur Pädophilie und zugunsten weiblicher Jungfräulichkeit. An dieser Stelle wäre meines Erachtens ein Vergleich mit griechischen Vorbildern oder Kontrapunkten plausibel. Jerusalem, „die Stadt Gottes“, sei das große religiöse Zentrum der Juden, das durch den Tempel symbolisiert werde. Als exegetisches und allegorisches Thema, so Runia, sei Jerusalem, dessen Name „Vision des Friedens“ bedeute, eher in der Seele, die Ruhe und Kontemplation brauche, zu suchen. Interessanterweise blicke Philons Konzeption der Stadt zurück auf das Ideal der *πόλις*, wie es in der klassischen griechischen Philosophie und in der römischen Welt entwickelt worden sei, und zugleich voraus auf spätere Entwicklungen viele Jahrhunderte nach seiner Zeit. Dies sei der Grund, warum Philon der Jude als Kirchenvater *honoris causa* angenommen worden sei.

Der Artikel über „Kosmos, Logos und Nomos“ (S. 295–314) konzentriert sich erneut auf das Konzept der Stadt, insbesondere als Ort der Ordnung und Unordnung (Aufsatz 15). Der Autor thematisiert die Wechselbeziehung von Kosmos, Logos und Nomos in Philons bekanntestem exegetischen Werk *De opificio mundi*. Alle drei Termini seien mit dem Begriff der Ordnung inmitten der *anarchia* verbunden und bildeten einen Kontrast zur unterschiedlichen Interpretation des Kirchenvaters Origenes durch sein eigenes Verständnis von *Nomos* und *Logos*. Die beiden alexandrinischen Denker stünden ganz bewusst in einer exegetischen Tradition, die sich auf den griechischen Text der Septuaginta konzentriert. Die sprachlichen Merkmale der griechischen Übersetzung der Septuaginta böten eine ausreichende Grundlage für eine hellenisierende sowie theologische Auslegung und enthielten wichtige kosmologische Begriffe, aber auch die Sprache des Schöpfungsberichtes. Origenes habe in einem anderen Kontext die neuen Ansätze Philons zum Verständnis des biblischen Schöpfungsberichtes übernommen, dessen Ausgangspunkt der Kosmos der griechischen Philosophie als ein vom und durch den göttlichen Logos geordnetes Ganzes sei. Obwohl der Anthropozentrismus der biblischen Erzählung in gewissem Grade erhalten bleibe, werde vieles aus philosophischer Sicht von der platonischen Kosmologie übernommen. Die Rolle des Logos sei schließlich das, was Alexandria dem „abrahamitischen Modell“ (Rémi Brague) hinzufüge. Runia argumentiert, dass die Stadt Alexandria durch die Septuaginta-Übersetzung der Tora, das jüdische Denken von Philon und das christliche Denken von Origenes

neue Elemente in das kosmogonische und kosmologische Denken der Antike eingebracht habe.

Der 17. Aufsatz über das Konzept der Theodizee (S. 331–353) befasst sich mit dem philosophischen Essay *De providentia*. Der Autor legt dar, dieser Essay, der zur reifen Periode des Philosophen gehöre, sei im Kontext der historischen Ereignisse in Alexandria und Rom geschrieben worden. Vorrangiger philosophischer Einfluss auf Philons Theodizee sei Platons Spätwerk *Gesetze*. Obwohl die kosmische Vorsehung bei Platon eine theoretische und unpersönliche Angelegenheit sei, existierten einige Hinweise auf göttliche Belohnung und Bestrafung, die auf der Ebene der menschlichen Gemeinschaften wirkten. Es ist auffällig, dass Runia in diesem Zusammenhang häufig vom „Problem“ der Theodizee spricht. Der zweite philosophische Einfluss auf Philons Theodizee sei die stoische Schule mit ihren frühen Philosophen, die strikt auf der Lehre von der Vorsehung beharrt hätten. Runia widmet den nächsten Absatz dem philosophischen Werk *De providentia*, das für die Frage der Theodizee unmittelbar relevant sei. Er beschreibt seinen Inhalt im Detail, macht am Ende einige scharfsinnige stilistische Beobachtungen (S. 340), vermeidet es aber, zu einer klaren Schlussfolgerung über die Bedeutung der Theodizee zu kommen. Es gebe viele Hinweise, dass Philon das Thema der Theodizee sehr ernst genommen habe, auch wenn er in einigen Passagen seiner exegetischen Werke vage oder oberflächlich geblieben sei. In historischen Werken habe Philon das direkte Eingreifen Gottes in menschliche Angelegenheiten gesehen. So sei die Vorsehung Gottes für die Welt nicht nur eine philosophische Theorie, sondern deren Einmischen könne die gegenwärtige Situation der jüdischen Nation beeinflussen. Es gebe vier Hauptstrategien, die Philon bei der Auseinandersetzung mit dem „Problem“ der Theodizee anwende. Eine bestehe darin, dass die pädagogische Funktion der Strafe gegenüber ihrem vergeltenden Zweck überwiege, und dies habe eine große Bedeutung für das Denken der christlichen Theologen in den kommenden Jahrhunderten.

Der letzte Artikel (Aufsatz 19) des theologischen Zyklus befasst sich mit dem Konzept der Hoffnung, einem Thema, das bisher wenig untersucht worden sei (S. 365–379) und wo eine Verknüpfung von griechischen und jüdischen Motiven zu finden sei. Hier unterstreicht der Autor die Differenz zur griechischen Philosophie, die eine pessimistische bis misstrauische Position einnehme. In allegorischer Hinsicht erlaube Philon, das Thema der Hoffnung mit der biblischen Figur des Enos (das Äquivalent von ἄνθρωπος) zu verbinden. Runia konstatiert, das Thema Hoffnung, das sich auf Gott als Quelle des Segens konzentriere, bilde in drei exegetischen Kommentaren zur Heiligen Schrift (*De Abrahamo* 7–16, *Quod deterius potior insidari soleat* 138–140, *Quaestiones* I. 79) ein kohärentes Motiv als Tugend und gutes Gefühl. Die Hoffnung auf persönliche Unsterblichkeit, wie sie in Platons *Phaidon* zum Ausdruck komme, habe in den philonischen Schriften keine Spuren hinterlassen (S. 374). Zusätzlich bewiesen die Bittsteller durch ihr Gebet das Vertrauen, dass Gott als Quelle des Guten die Hoffnungen der frommen Seelen erhören werde, weil es eine Übereinstimmung zwischen den Handlungen Gottes und den Handlungen der Menschen gebe (S. 377). Philon habe eine positive Einstellung zur Hoffnung vertreten, die mit dem Optimismus des Menschen für alles Gute, das von Gott kommen könne, verbunden sei. Hier überschreitet Runia die Grenzen der Bibel

und verknüpft das Thema Hoffnung mit den Anklängen in historischen Schriften von Philon, die die Ängste und Hoffnungen der jüdischen Gemeinschaft widerspiegeln und die sich eindeutig auf die eschatologische Zukunft Israels erstrecken.

Der letzte Zyklus des Bandes hat eine deutliche philologische Prägung und umfasst sieben Artikel über spezifische Texte. Hier räumt Runia ein, dass er philologische Methoden verwendet habe, um Philons literarische Tendenzen besser einschätzen zu können. An dieser Stelle verweise ich auf die lapidare Schlussfolgerung der legendären Konferenz vor 57 Jahren in Lyon, auf der die Forscher die dringende Notwendigkeit einer „recherche interdisciplinaire“ und einer Zusammenarbeit „entre philosophes, historiens et philologues“ forderten (S. 36), wie Runias bildliche, sternförmige Darstellung des philonischen Werks mit sieben Zacken (S. 21) verdeutlicht. Der Artikel über Zitate von Platon (Aufsatz 21) konzentriert sich unter anderem auf die praktizierte Technik falschen Zitierens, die nicht unbedingt auf ein schlechtes Gedächtnis oder Schreibfehler zurückzuführen sei (S. 396–416). Im Allgemeinen bleibe Philon dem Original treu, nehme aber einige bewusste Änderungen vor. Es gebe indessen einige Stellen, an denen die Herausgeber seine „Korrekturen“ korrigiert haben, um sie mit der erhaltenen Version der Quelle in Übereinstimmung zu bringen.

Aus vielen Gründen sei der erste Abschnitt des Werks *Legatio ad Gaium*, in dem Philon über das Schicksal der Juden während der Herrschaft des Kaisers Gaius Caligula berichtet, eine der außergewöhnlichsten Passagen im philonischen Korpus (Aufsatz 23). Durch eine erweiterte kontextbezogene Lektüre der ersten sieben Abschnitte des Werks, die in Wirklichkeit ein Exkurs seien, kommt Runia zu einigen allgemeinen Schlussfolgerungen (S. 435–452). Gleichwohl soll seiner Ansicht nach diese Passage nicht einfach als „ein abschweifendes Stück Theologie“ gelesen werden, da sie von der Thematik des Werks inspiriert sei (S. 449). Auch sei das Werk nicht unbedingt unvollendet, was u. a. Erwin Goodenough vorgeschlagen hatte. Das verbindende Thema sei die göttliche Vorsehung und Sorge für die Juden, wie auch im historischen Werk *In Flaccum*. Der Autor betont den „schwierigen“ Charakter des Textes, weil Philon nicht alle Verknüpfungen seines Gedankengangs sehr deutlich mache. Ein bemerkenswerter Aspekt sei, dass diese Stelle (4) die einzige in einem nicht exegetischen Werk sei, worin die Etymologie von Israel („Gott sehen“) erscheint. Die Identifizierung Israels als „der, der Gott sieht“ müsse im Kontext des gesamten philonischen Werkes als sehr unerwartet angesehen werden (S. 445). Es gebe zumindest bis zum Abschnitt 115 keinen Hinweis darauf, dass Philon speziell von den Juden spricht. Was das schwierigste Problem des Textes betrifft, die häufige Verwendung des Begriffs *λόγος* (mehr als 1400 Mal, mit drei Grundbedeutungen und mehr als dreißig Konnotationen), hat Runia zu Recht beschlossen, ihn unübersetzt zu lassen (S. 447). Durch eine „epistemologische“ Betrachtung stellt Runia fest, dass Philon in den Paragraphen 2 und 5 das Wort *ὄψις* mit zwei verschiedenen Bedeutungen geistigen Sehens verwendet. Die erste Bedeutung betreffe das richtige Erkennen der historischen Ereignisse und die zweite die „spezielle Rolle Israels“, das sei „die Sicht Gottes“. Ohne die Gründe dafür zu präzisieren, sei dem Autor zufolge diese Zweideutigkeit zu akzeptieren und womöglich absichtlich eingefügt worden.

Der Autor hat einen schwierigen Fall ausgewählt, um diese wertvolle Sammlung von Essays zu vervollständigen (Aufsatz 26). Historisch fällt Philon in die Mitte des Übergangs vom Platonismus zum Stoizismus (100 v. Chr.–100 n. Chr.), und sein umfangreiches Werk enthält zahlreiche Bezüge auf beide Schulen. Von den so genannten fünf philosophischen Abhandlungen sei *De Providentia* I die am wenigsten erforschte und die einzige, die nur in armenischer Sprache überliefert ist. Philons Entscheidung, diese Abhandlung *Περὶ προνοίας* zu nennen, sei bemerkenswert, weil sie einer öffentlichen Stellungnahme zum bekannten Thema der *πρόνοια* als einer kosmologischen Macht – verantwortlich für die Gestaltung und Bewahrung der Ordnung im Kosmos – entspreche. Zugleich nehme sie eine Identifikation mit stoischen Äußerungen zu diesem Thema an. Es sei vor allem Platon, der den Begriff der *πρόνοια* in drei Schlüsselpassagen des *Timaios* in den philosophischen Diskurs einbrachte. Die Stoiker kombinierten sein Konzept der intelligenten Gestaltung mit ihrer Auffassung vom Kosmos als rationalem Lebewesen. Der Autor wirft die Frage auf, ob die stoischen und platonischen Elemente dicht nebeneinander stehen oder ob die eine Schule dominanter sei als die andere. Laut Runia biete die Stoa die Terminologie und die Methode der Argumentation in Bezug auf die Hauptargumente im Werk *De Providentia* I (*Περὶ προνοίας*), aber die hauptsächliche theologische Argumentation leite sich aus der platonischen Tradition ab. Runia möchte auch die Rolle bestimmen, die der jüdische Hintergrund bei der Wahl und Verwendung dieser Argumente spielen könnte. Er versucht, die Wechselbeziehung zwischen dem stoischen, platonischen und biblischen Material in der Abhandlung zu klären. Philons kompliziertes Werk könne nicht getrennt von seinem Kontext gelesen werden, dem Leben in der politisch benachteiligten jüdischen Gemeinschaft der turbulenten Stadt von Alexandria.

Der Inhalt des Bandes ist vielfältig und jeder Beitrag folgt einem eigenen Stil, weil er zu einer anderen Schaffensphase gehört. Der Übergang von einem Artikel zum anderen ist aufgrund der thematischen Nähe manchmal fließend. Dank der klaren Struktur des Bandes kann man die lange intellektuelle Reise durch das schriftstellerische Universum Philons verfolgen. Der Stil des Autors ist klar und eingängig, ohne aber seine Individualität zu verlieren, zugleich mit einigen persönlichen Bemerkungen und gelegentlich mit leichtem Humor. Dadurch wird eine bessere Wahrnehmung des an manchen Stellen etwas trockenen Textes ermöglicht. Ein interessanter Aspekt des Bandes ergibt sich aus der Darstellung der Kontakte zu anderen Wissenschaftlern durch die Präsentation des früheren Forschungsstandes (einige Beispiele: S. 49, 61, 117, 166, 182, 295, 365). Damit wird der persönliche Stil des Buches noch verstärkt und konkretisiert. Obwohl der griechische Text zumeist nicht wiedergegeben wird, gibt der Autor in einzelnen Fällen auch die griechischen Wörter und Wortkombinationen an. Gelegentlich gibt es einige Fehler in der Betonung von Wörtern (S. 281, 284, 555). Die Liste der Publikationsorte der ursprünglich zwischen 1997 und 2021 erschienenen Aufsätze wird auf den Seiten 497 bis 499 präsentiert. Die 26 Aufsätze sind mit gut gemachten Registern und einer ausführlichen Bibliographie (33 Seiten im Kleindruck) versehen. Gleichwohl wäre es von Vorteil gewesen, wenn die Bibliographie klassifiziert worden wäre. Das Register

der griechischen Wörter könnte ausführlicher sein. Ein Register der lateinischen Wörter ist nicht vorhanden.

Der Band ist unentbehrlich für Kenner des Werks von Philon und bietet eine wertvolle Unterstützung nicht nur für Theologen und Philosophen, sondern auch für Altphilologen, die sich für spezielle Fragen der Sprache und des Stils des Werks interessieren. Die Wirkung des Buches geht über die Grenzen Runias eigener Forschung deutlich hinaus. Einerseits sind die gründlichen Erkenntnisse des Autors für den Leser tief verankert und andererseits werden neue Fragen angeregt. Damit eröffnen sich neue Perspektiven für die Interpretation des griechisch-jüdischen Denkers. So strahlt der „Leuchtturm“ von Alexandria noch heller und weiter in alle Richtungen. Das ist letztlich auch Runias Wunsch und Verdienst.