

MAGNUS RABEL

Der erinnerte Joseph

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*
646

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Christina M. Kreinecker (Leuven) · Tobias Nicklas (Regensburg)
Janet Spittler (Charlottesville, VA) · J. Ross Wagner (Durham, NC)

646



Magnus Rabel

Der erinnerte Joseph

Eine wandernde Figur und ihre Geschichte
in der Hebräischen Bibel, im antiken Judentum
und im frühen Christentum

Mohr Siebeck

Magnus Rabel, geboren 1996; 2015–2021 Studium der Ev. Theologie; 2025 Promotion in Zürich; Arbeit an einem Habilitationsprojekt zu Vorstellungen der Gotteserkenntnis in Antike und Neuem Testament; wissenschaftlicher Mitarbeiter für Neues Testament in Zürich.
orcid.org/0000-0002-0598-3443

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

ISBN 978-3-16-200076-7 / eISBN 978-3-16-200077-4

DOI 10.1628/978-3-16-200077-4

ISSN 0340-9570 / eISSN 2568-7484

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

2025 Mohr Siebeck Tübingen.

© Magnus Rabel

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten..

Satz: Martin Fischer, Tübingen. Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Vorwort

Die vorliegende Studie geht auf meine geringfügig überarbeitete Dissertationsschrift zurück, die im Frühjahrssemester 2025 an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich summa cum laude angenommen wurde. Sie ermöglichte mir den antik-jüdischen Schriften in größerer Tiefe nachzugehen, die mir bereits im Studium immer wieder als ungemein spannende, eigenständige und sogleich das Neue Testament erhellende Stimmen begegnet waren. Ihnen in diesem Maße über große Teile der Doktoratsphase hinweg intensiv Gehör schenken zu dürfen, war eine große Bereicherung für mein Verständnis der Verbindung von Hebräischer Bibel und Neuem Testament.

Für eine außergewöhnliche Betreuung während dieser besonderen Zeit ist zunächst Jörg Frey zu danken. Er hat es an nichts fehlen lassen, gab mir stets das Gefühl, nur auf meine Texte, Fragen und Herausforderungen gewartet zu haben, ermöglichte nationale wie internationale Kontakte, und war jederzeit mit Rat und Tat zur Stelle. Inhaltlich wie persönlich verkörpert er das Ideal eines Doktorvaters. In diesem Zuge möchte ich auch Monika Götte danken, die zusammen mit Jörg Frey unzählige Male ihre Tür für meine Frau und mich geöffnet hat und es immer noch tut. Diese Freundschaft ist uns wertvoll.

Danken will ich auch Stefan Krauter. Er hat mit seiner präzisen Arbeit ein überaus hilfreiches Zweitgutachten angefertigt und den gesamten Prozess der Promotion wohlwollend begleitet. Auch in der Vorbereitung des nächsten Projektes hat er freigiebig Zeit und Kraft investiert. Auf die weitere Zusammenarbeit freue ich mich.

Mein Dank gilt auch all jenen Freunden und akademischen Wegbegleitern aus Tübinger, Gießener, Aberdeener und Züricher Zeit. In diversen Kolloquien, Konferenzsettings und Zusammenkünften durfte ich unzählige Kapitel meiner Dissertation und weiterführende Aufsätze vorstellen und Feedback erhalten. Meine Arbeit ist dadurch besser geworden. Zu nennen sind neben vielen anderen Armin Baum, Matthias Becker, Ruben Bühner, Michael Jost, Grant Macaskill, Daniel Maier, Tobias Nicklas, Matthew Novenson, Jan Rügemeier, Konrad Schmid, Beatrice Wyss.

Meinen besonderen Dank möchte ich Manuel Nägele aussprechen. Er hat mir stets mit Rat und Hilfe zur Seite gestanden. Dadurch ist vieles leichter und schöner geworden. Er hat sich auch der Mühe einer kompletten kritischen Durchsicht meiner Dissertation unterzogen. Sprachlich war Henrik Homrig-

hausens akribische Durchsicht der Dissertation überaus hilfreich. Beider Arbeit hat mich vor vielen Fehlern bewahrt, wofür ich ihnen sehr dankbar bin.

Zahlreiche Freunde, darunter Simon Hamalega, Wolf Kammerer und Jens Pracht, haben an ihren Orten und zu ihren Zeiten die Promotionsphase bereichert und ins rechte Licht gerückt.

Danken möchte ich auch der Hanns-Seidel-Stiftung, die über weite Teile den nötigen Freiraum zur ungestörten wissenschaftlichen Arbeit durch ein Promotionsstipendium möglich gemacht hat. In der Endphase erhielt ich Unterstützung durch den UZH Candoc Grant, wofür der Universität Zürich zu danken ist. Der Schweizer Nationalfonds hat im Rahmen der Förderung der wissenschaftlichen Forschung bei der Publikation dieser Studie geholfen und die Veröffentlichung als Open Access ermöglicht.

Zeitgleich zu dieser Studie befindet sich die überarbeitete Dissertation von Tobias Siegenthaler zur Josephsgeschichte in LXX-Esther und Lukasevangelium im Prozess der Drucklegung (Peeters). Ich danke ihm, dass er mir eine Vorfassung seiner Arbeit zur Verfügung gestellt hat, mit der ich vor allem im Kapitel zu Lukas in Austausch trete (15.2). Alle Seitenzahlen beziehen sich auf diese Vorfassung und mögen von den Druckseitenzahlen abweichen. Aufgrund der Relevanz für diese Studie war eine Einbeziehung seiner unveröffentlichten Thesen trotz dieser Hilfskonstruktion für die Auseinandersetzung mit möglichen lukianischen Josephsanleihen wesentlich.

Ich danke den Herausgebern von WUNT für die Aufnahme meiner Dissertation in die zweite Reihe und dem Verlag Mohr Siebeck, besonders Markus Kirchner, für die vorbildliche Betreuung bei der Drucklegung.

Zu guter Letzt gilt neben meiner Familie besonderer Dank meiner Frau Johanna. Ihre Unterstützung hat maßgeblich zu dieser Studie beigetragen. Es war nicht selten gerade wegen ihr eine gute und erfüllte Zeit. Ihr sei diese Arbeit gewidmet. In den Monaten der Drucklegung konnte unsere Tochter zur Welt kommen, was eine unermesslich große Freude ist. Nun als Familie diesen Weg gehen zu dürfen, ist ein Geschenk Gottes.

Reutlingen, im Sommer 2025

Magnus Rabel

Inhalt

Vorwort	V
 <i>1. Hinführung, Forschungsüberblick, Methodik</i>	 1
1.1 Quellenlage	2
1.2 Forschungsüberblick	5
1.3 Methodisches	10
1.3.1 Narratologie und Figurenanalyse	10
1.3.2 Rezeptionsgeschichte	15
1.4 Vorgehen und Zielsetzung	18
 <i>2. Die Josephsgeschichte als Ausgangspunkt</i>	 21
2.1 Die diachrone Rückfrage	21
2.1.1 Gen 38	22
2.1.2 Gen 49	24
2.1.3 Vorstufen und Herkunft der Josephsgeschichte	26
2.2 Die Textgrundlage	29
2.3 Eine endgestaltlich-thematische Lektüre der Josephsgeschichte	30
2.3.1 Familienkonflikte und Herrschaft	33
2.3.2 Aufstieg eines Fremden in Ägypten	41
2.3.3 Traumdeutung	43
2.3.4 Weisheit	46
2.4 Joseph als Figur	55
2.4.1 Gen 37,1–2	56
2.4.2 Gen 37,1–36	57
2.4.3 Gen 38,1–30	60
2.4.4 Gen 39,1–20	60
2.4.5 Gen 39,21–40,23	64
2.4.6 Gen 41,1–57	66
2.4.7 Gen 42,1–44,34	68
2.4.8 Gen 45,1–50,26	70
2.4.9 Fazit	71

<i>3. Joseph in der übrigen Hebräischen Bibel</i>	75
3.1 Explizite Aufnahmen	76
3.1.1 Ex 1,1–8	76
3.1.2 Deut 33,13–17	79
3.1.3 1 Chr 5,1–2	81
3.1.4 Ps 105,16–23	82
3.2 Thematische Aufnahmen in Ester und Daniel	87
3.2.1 Ester	88
3.2.2 Daniel	90
3.3 Fazit	94
 <i>4. Joseph in der Septuaginta</i>	 97
4.1 Die Septuaginta als älteste Kommentierung der hebräischen Schriften	97
4.2 Eine abgemilderte Kindheit (Gen 37,2–11)	101
4.3 Der Gesegnete, Schöne, Ethische und Verantwortungsvolle (39,1–23)	107
4.4 Keine Kritik an Macht und Mischehe (Gen 41,37–57)	109
4.5 Weitere Betonungen Josephs (Gen 46,5.29; 47,14; 49,22–26)	111
4.6 Ein gottesfürchtiges Bekenntnis (Gen 50,15–21)	112
4.7 Fazit	114
 <i>5. Joseph in antik-jüdischen Weisheitstraditionen</i>	 117
5.1 Sir 49,15	117
5.1.1 Hebräische Fassung	120
5.1.2 Griechische Fassung	123
5.2 Sap 10,13–14	127
5.3 Fazit	134
 <i>6. Joseph in den Fragmenten des Alexander Polyhistor</i>	 137
6.1 Artapanus (Praep. ev. 9.23.1–4)	137
6.2 Demetrius (Praep. ev. 9.21.1–18)	144
6.3 Philo, der Epiker (Praep. ev. 9.24.1)	148
6.4 Fazit	150

<i>7. Joseph in den Makkabäerbüchern</i>	153
7.1 1. Makkabäerbuch	153
7.2 4. Makkabäerbuch	156
7.2.1 4 Makk 2,2–3	157
7.2.2 4 Makk 18,11	159
7.3 Fazit	161
 <i>8. Joseph in den Testamenten der zwölf Patriarchen</i>	163
8.1 Joseph als makellooses Vorbild in elf Testamenten	165
8.1.1 Tugendhaft in jeder Hinsicht	165
8.1.2 Vorbildlich gottesfürchtig	168
8.1.3 Exkurs: ein unperfekter Joseph?	169
8.1.4 Von Gott geführt und gottgefällig	170
8.1.5 Flankierende Nebenbemerkungen	171
8.1.6 Eine neue Rangordnung	172
8.2 Joseph als geduldig liebender Mann im fiktiven Selbstzeugnis T. Jos. 172	
8.2.1 Ein kompromisslos tugendhafter Mann Gottes	173
8.2.2 Langmut, Besonnenheit und Geduld	174
8.2.3 Der fremdbezeugte und liebevolle Held	175
8.3 Fazit	176
 <i>9. Joseph im Jubiläenbuch</i>	179
9.1 Josephs Geburt (Jub 28,24)	183
9.2 Die fehlende negative Kindheitsheiterzählung (Jub 34,39)	183
9.3 Joseph als Tröster und Opfer (Jub 34)	185
9.4 Joseph als Segensträger und schuldloser Rechtschaffener (Jub 39) ...	186
9.5 Joseph als idealer Staatsmann, das ideale Eschaton und die fehlenden Träume	190
9.6 Josephs versöhnliches Handeln mit den Brüdern (Jub 42–45)	193
9.7 Josephs noch stärkere Idealisierung	196
9.8 Fazit	197
 <i>10. Joseph in der zweiten Tiervision des 1. Henochbuches</i>	199
 <i>11. Joseph im Liber Antiquitatum Biblicarum</i>	203
11.1 Positiver Joseph und positive Josephsgeschichte in nuce (8,9–14) .	204
11.2 Erwähnungen Josephs als positiver Vergleichspunkt (12,1; 43,5) ..	207
11.3 Fazit	210

12. <i>Joseph in Joseph und Aseneth</i>	211
12.1 Exposition, Ringschluss, Ägyptisierung, Vorwegnahme (1,1–5) ...	215
12.2 Bei Pentephres (3,1–10,1)	218
12.2.1 Aseneths Initialbegegnung mit Joseph	219
12.2.2 Der Starke Gottes und weitere Titel (4,7)	222
12.2.3 Joseph als eigenständige Lichtgestalt	226
12.2.4 Josephs Erneuerungsgebet für Aseneth (8,8–9,2)	229
12.3 Aseneths Hinwendung zum Gott Josephs als sekundäre Hinwendung zu Joseph (9,1–17,10)	231
12.4 Joseph als Bräutigam (18,1–21,9)	234
12.5 Joseph als sanftmütiger, mitleidiger und gottesfürchtiger Mann Aseneths und Augapfel Gottes (22,1–29,9)	235
12.6 Fazit	238
13. <i>Joseph bei Flavius Josephus</i>	241
13.1 Bibelparaphrase in den <i>Antiquitates Judaicae</i>	242
13.1.1 Mögliche Quellen	243
13.1.2 Länge und Position der Josephsgeschichte in A.J.	245
13.2 Entschärfte Exposition der Josephsgeschichte und Verkauf (2,7–38)	246
13.3 Paideia und tugendhafter Widerstand bei Pentephres (39–60) ...	251
13.4 Unschuldige Gefangenschaft und logische Traumdeutung (61–73)	255
13.5 Josephs verständig-verständlicher Aufstieg (74–92)	257
13.6 Josephs planvoller Umgang mit seinen Brüdern (93–159)	260
13.7 Josephs unspektakuläre Vergebung (160–188)	264
13.8 Kluge Agrarpolitik mit Rückgabe des Landes (189–193)	265
13.9 Jakobs und Josephs versöhnter Tod (194–199)	266
13.10 Joseph außerhalb der Josephsgeschichte bei Josephus	267
13.11 Joseph als personifizierte Tugend und seine Kardinaltugenden ..	269
13.11.1 ἀρετή	270
13.11.2 καλοκαγαθία	271
13.11.3 σοφία	272
13.11.4 σωφροσύνη	273
13.11.5 ἀνδρεία	274
13.11.6 δικαιοσύνη und χρηστότης	275
13.11.7 εὐσέβεια und πρόνοια	276
13.12 Fazit	277

14. <i>Joseph bei Philo von Alexandria</i>	279
14.1 Joseph als idealer Staatsmann in <i>De Iosepho</i>	281
14.1.1 Josephs Vorstellung, Begabung und Bevorzugung (1–4) ..	283
14.1.2 Joseph als unschuldiges Objekt des Bruderhasses (5–11) ..	285
14.1.3 Josephs Passivität bei Mordkomplott und Verkauf (12–27) ..	287
14.1.4 Allegorische Deutung I (28–36)	289
14.1.5 Josephs Leitungsaufgabe im Haus Potiphars als Vorbereitung (37–39)	290
14.1.6 Die Verführung des Staatsmannes (40–53)	291
14.1.7 Allegorische Deutung II (54–79)	294
14.1.8 Josephs charismatischer Aufstieg im Gefängnis (80–87) ..	296
14.1.9 Uneigennützig, abhängige und verstandesgemäße Traumdeutung (88–99)	297
14.1.10 Josephs geschickter Aufstieg und Investitur (100–121) ..	298
14.1.11 Allegorische Deutung III (122–156)	301
14.1.12 Josephs vorbildliche Krisenpolitik (157–162)	303
14.1.13 Der Staatsmann Joseph und seine bedürftigen Brüder (163–231)	303
14.1.14 Josephs selbstlose Versöhnung und herausragender Charakter (232–250)	305
14.1.15 Umzug, Tod und charakterliche Integrität Josephs (251–270)	306
14.1.16 Zwischenfazit: Joseph als bester Staatsmann (268–270) ..	308
14.2 Joseph als Despot in <i>De Somniis</i> 2	309
14.2.1 Somn. 2,6–154 als politische Deutung der Josephsträume ..	310
14.2.2 Somn. 2,6.15–16 als negative Prolepse	311
14.2.3 Joseph als charakterlos nach Eitlem Strebender	312
14.2.4 Joseph als gesetzesbrecherischer Tyrann	313
14.2.5 Zwischenfazit: Joseph als Chiffre des korrumpierbaren Menschen und Anführers	315
14.3 Fazit	316
14.3.1 Joseph in <i>De Iosepho</i>	316
14.3.2 Joseph in <i>De Somniis</i> 2	318
14.3.3 Gemeinsamkeit zwischen Ios. und Somn. 2	318
14.3.4 Gründe für die beiden divergierenden Josephbilder	319

<i>15. Joseph im Neuen Testament</i>	323
15.1 Der Mann Marias als kreative Josephsfigur bei Matthäus	324
15.1.1 Josefs besonderer Platz in der Genealogie (Mt 1,1–16)	324
15.1.2 Josef als Mittler (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23)	326
15.1.3 Josef als Gerechter (1,18b)	327
15.1.4 Josefs Schweigen (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23)	328
15.1.5 Josefs Gehorsam und Träume (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23)	329
15.1.6 Josef und Ägypten (Mt 2,13–23)	330
15.1.7 Zwischenfazit: Josef als neutestamentlicher Joseph	332
15.2 Josephsspuren bei Lukas?	334
15.2.1 Josef in den kurzen Erwähnungen der lukanischen Kindheitsgeschichte	335
15.2.2 Joseph im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37)?	336
15.2.3 Törichter und idealer Joseph in zwei verwandten Gleichnissen (Lk 12,13–21.41–48)?	340
15.2.4 Joseph im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32)?!	344
15.2.5 Josephstypologie im synoptischen Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Lk 20,9–19par)	351
15.2.6 Zwischenfazit: Ja und Nein	357
15.3 Der verstoßene Joseph als Zeuge christologischer Typologie (Act 7,9–16)	358
15.3.1 Einzelbeobachtungen	359
15.3.2 Textpragmatik und Josephsbild	363
15.3.3 Zwischenfazit	364
15.4 Joseph als Zeuge hoffnungsvollen Glaubens (Hebr 11,21–22)	365
15.5 Fazit	368
 <i>16. Ergebnissicherung, Schlussreflexion und Ausblick</i>	 371
16.1 Ergebnissicherung	371
16.1.1 Einzelergebnisse	371
16.1.2 Zusammenschauende Interpretation	382
16.2 Hermeneutische Reflexion I: Joseph als volatile Figur	386
16.3 Hermeneutische Reflexion II: Josefs- und Ägyptenschweigen ...	391
16.4 Hermeneutische Reflexion III: Joseph als inadäquate Figur	397
16.5 Desiderate: Transfigurale, multiperspektivische und interkulturelle Rezeption	399
16.6 Exemplarischer Ausblick: Josefsrezeption im antiken Christentum	400

Literaturverzeichnis	405
Stellenregister	453
Register der modernen Autorinnen und Autoren	469
Sachregister	471

1. Hinführung, Forschungsüberblick, Methodik

τέθνηκε δ' οὐδείς παρ' ἐμοὶ κριτῇ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ ζήσεται τὸν αἰὲν
χρόνον ἀγήρω, ἀθανάτῳ φύσει ψυχῇ μηκέτι ταῖς σώματος ἀνάγκαις ἐνδεδεμένη
(Philo, Ios. 264)

Denn nach meinem Urteil ist kein tugendhafter Mann tot,
ein solcher lebt vielmehr immerfort,
nicht alternd, mit einer natürlich unsterblichen Seele,
die nicht mehr an die Zwänge des Körpers gefesselt ist.¹

Der Junge erhielt den Namen Joseph. Er wurde Hirte, ein gewöhnlicher Hirte. Schon bald träumte er von der Herrschaft über seine Brüder, wurde von eben diesen verstoßen und verkauft, die Familie verlor einen Sohn, des Vaters Liebling. Für Joseph begann eine Reise in die Fremde, an deren Ende der Schafhirte zum Leiter des fremden Ägypten und zum Retter seiner Familie in der Hungersnot wird. Für den Leser beginnt eine andere Reise: Er wird (literarisch und kulturell aktiviert) mit Familien- und Geschwisterstreitigkeiten konfrontiert, mit dem unverhofften Emporkommen eines Fremdlings in der Fremde, mit Verführung und Charakterstärke, mit der Verbindung von Weisheit und Staatsführung, mit der Rolle von Träumen und Mantik, mit Providenz und Eigenverantwortung bis hin zurück zur Anfangsfrage nach der (Un-)Möglichkeit menschlicher Vergebung.

Die Geschichte um Joseph und seine Brüder gehört zur Weltliteratur. Sie ist „one of the finest pieces of literature in the Bible“², nach Sure 12,3 „die schönste der Geschichten“³, ja vielleicht sogar „one of the best stories [...] that has ever been told“⁴. Ihre Rezeption umfasst drei Weltreligionen, viele Jahrhunderte und zahlreiche Sprachen. Sie wurde übersetzt, übertragen, neu interpretiert und umgeschrieben, war Anlass zu neuen Geschichten und Leselinse für alte. Sie hat Ländergrenzen übertreten, neue Kulturen begeistert und künstlerisches Schaffen beeinflusst. Literatur, Musik, Film, Sprache und bildende Kunst wurden von ihr

¹ Alle Übersetzungen sind, wo nicht anders markiert, vom Autor dieser Studie.

² SCHMID, Sapiential, 103.

³ Zitiert nach der Übersetzung von HENNING, Koran; vgl. die Übertragung dieser Stelle mit „de[r] best[e] Bericht“ von PARET, Koran, 165.

⁴ ALTER, Art, 374, fehlerhaft zitiert bei EBACH, Genesis, 30.

inspiriert, beeinflusst, herausgefordert und geprägt. Yusuf in Sure 12, der psychologisierte Joseph aus Thomas Manns vierteiliger Romanreihe *Joseph und seine Brüder* (1933–1943),⁵ die Frau Potiphars bei Chagall (1931) und in den kirchlichen Glasfenstern Notre-Dames, Kölns und Erfurts, die Verfilmung *José de Egito* (2013, Brasilien), Händels *Joseph and his Brethren* (1743) und Andrew Lloyd Webbers *Joseph and the Amazing Technicolor Dreamcoat* (1967).⁶ Die Josephsgeschichte gehört zu unserem kulturellen Gedächtnis.⁷

Im Besonderen gilt das für das antike Judentum,⁸ das über Jahrhunderte aus den Figuren und Erzählungen seiner heiligen Schriften Erinnerung und Identität am Leben erhielt, Gegenwart deutend formte und Zukunft erhoffte. Spuren dieser Rezeptionen finden sich in den erhaltenen Schriften des Judentums des zweiten Tempels an zahlreichen Stellen. Obwohl sich Muster und Tendenzen abzeichnen, zeigt sich eine Vielzahl an Kontexten und Verwendungsweisen, um die Josephsfigur für die eigenen Zwecke fruchtbar zu machen.

Im Folgenden ist daher die Quellenlage zu bestimmen (1.1), ein kurzer Forschungsüberblick zur wissenschaftlichen Erarbeitung derselben zu bieten (1.2) sowie die Methodik dieser Studie offenzulegen (1.3). Schließlich sollen das Vorgehen und die Zielsetzung der Studie aufgezeigt und reflektiert werden (1.4).

1.1 Quellenlage

Joseph in der Fülle seiner Rezeptionen aufzuarbeiten hielt Donner bereits 1994 für eine kaum zu bewältigende Arbeit:

Eine Gesamtdarstellung der vielfältigen Wirkungen, die von der Josephsgeschichte durch mehr als zwei Jahrtausende auf Literatur, bildende Kunst und schließlich sogar auf die Musik ausgegangen sind, gibt es nicht. Sie ist angesichts der gewaltigen Materialfülle aus den Kulturen dreier Weltreligionen (Judentum, Christentum und Islam) auch für die Zukunft nicht zu erwarten. Es werden immer nur Teilbereiche sein, die sich anschauen, erfassen und darbieten lassen.⁹

⁵ Literatur zu Manns exegetischer Leistung findet sich bei EBACH, Genesis, 25–27; interdisziplinär auch bei ASSMANN, Thomas.

⁶ Zur Josephsrezeption in popkulturellen Kontexten aus der Antike bis heute am Beispiel der Verführungsszene (Gen 39,6–18) siehe TIEMANN, Josef; zu einigen literarischen Aufnahmen in der Weltliteratur siehe bereits 1937 PRIEBATSCH, Josephsgeschichte.

⁷ Dazu grundlegend ASSMANN, Gedächtnis; ASSMANN, Religion. Assmann versteht unter kulturellem Gedächtnis – übrigens in Auseinandersetzung mit Thomas Manns Josephsromanen – „die Tradition in uns, die über Generationen, in jahrhunderte-, ja teilweise jahrtausendelanger Wiederholung gehärteten Texte, Bilder und Riten, die unser Zeit- und Geschichtsbewußtsein, unser Selbst- und Weltbild prägen“, vgl. ASSMANN, Thomas, 70.

⁸ ZANGENBERG, Domestikation, 180: „Die Josephsgeschichte war jüdisches Allgemeingut.“

⁹ DONNER, Gestalt 1994, 118; vgl. auch LUX, Josef, 260: „Die Wirkungsgeschichte dieser Erzählung ist ein Ozean, in dem jeder, der sich auf ihn begibt, zu ertrinken droht.“

Sein Votum hat auch 30 Jahre später noch Gültigkeit.¹⁰ Die vorliegende Arbeit beschränkt sich daher im Sinne der von Donner angesprochenen zu bearbeitenden Teilbereiche auf die Josephsbilder in der Hebräischen Bibel, im antiken Judentum und im frühen Christentum.¹¹ Sie bezieht alle relevanten Textstellen ein und fokussiert sich jeweils auf ihre Josephsdarstellung. Relevant ist eine Textstelle dann, wenn sie als Zitat, namentlich oder motivisch eindeutig auf die Josephsgeschichte – und dort insbesondere auf die Hauptfigur, Joseph – rekurriert. Zu stark fragmentarische oder weitgehend uneindeutige Stellen wurden daher nicht aufgenommen, obwohl es sich womöglich um mehrfach rezipierte und umgearbeitete Texte mit motivischen Verschränkungen auch aus der Josephsgeschichte handeln mag. Darunter zählt diese Arbeit die wenigen Erwähnungen einer Josephsfigur in den Schriftfunden vom Toten Meer, die allesamt entweder wenige zitatähnliche Worte aus der Josephsgeschichte der Genesis verarbeiten oder fragmentarisch auf Joseph bezüglich sein könnten, es aber nicht eindeutig sind.¹² Ähnliches ist auch zum Samaritanischen Pentateuch zu sagen, der fast gänzlich dem Josephsbild der Genesis^{Proto-MT} entspricht und daher nicht einzeln analysiert wird.¹³

Die Quellenlage lässt sich in drei Bereiche einteilen: In der Hebräischen Bibel wird selbstverständlich die eigentliche Josephsgeschichte breiten Raum einnehmen (Gen 37–50). Weitere Spuren einer innerbiblischen Josephsrezeption finden sich in der Anschlusspassage Ex 1,1–8, dem nach Gen 49 verwandten Text Deut 33,13–16, dem Geschichtspsaln 105,15–26/104,15–26^{LXX} und zahlreichen motivischen Anleihen im Daniel- und Esterbuch.

Im Bereich der Schriften des antiken Judentums ist zunächst auf die LXX-Version der Josephsgeschichte Gen 37–50 einzugehen, die für weitere Rezeptionen

¹⁰ Zu den künstlerischen Aufnahmen Josephs durch die Zeiten siehe besonders TIEMANN, Josef; LANG, Joseph.

¹¹ Damit umfasst die Studie fast alle Rezeptionen Josephs in der Antike mit Ausnahme von Pompeius Trogus in den *Historiae Philippicae* 1,6–10. Diese Rezeption braucht keine separate Behandlung, da sie sich völlig an die großen Linien der Josephsrezeption des antiken Judentums hält und keine eigenen Akzente inkludiert. Dazu OERTEL, Herrscherideal, 56–57; STERN, Authors, 332–342.

¹² Insgesamt findet sich der Name Joseph (יֹסֵף, יוֹסֵף) 20 Mal in den erhaltenen nicht-biblischen Schriftfunden, worunter fast ausschließlich stark Fragmentarisches zu verstehen ist, vgl. ABEGG, Concordance, 257. Außerdem enthält 4QGenⁱ (4Q9) Auszüge aus Gen 41,15–18.23–27.29–36.38–43; 42,15–22; 42,38–43.2,5–8.14–22.26–28 und 4QGenⁿ (4Q576) aus Gen 50,3. Es handelt sich fast ausschließlich um dem Proto-MT wortgleiche Torsi, die wahrscheinlich Abschriften darstellen, keine eigenen Interpretationen. Gegebenenfalls sind die schwer verständlichen Texte 4Q538–539 und 4Q371–373 Zeugen einer poetischen Rezeption der Josephsgeschichte, doch muss das offen bleiben. Siehe dazu die Diskussionen bei KNIBB, Note; KUGLER, Joseph; SCHULLER, 4Q732; SCHULLER, Preliminary; SCHULLER, Psalm; SCHULLER/BERNSTEIN, 4QNarrative; THIessen, 4Q372; DAVILA, Qumran; ELGVIN, 4Q474. Auch im aramäischen Levi sind ähnliche Hinweise zu finden, vgl. dazu ROTHSTEIN, Pedagogue.

¹³ Weiterführendes zu Joseph im SamPent findet sich bei KARTVEIT, Tradition; PURVIS, Samaritan; vgl. auch die Abwägungen bei FISCHER, Genesis, 59–62.67.

eine Zentralstellung einnimmt, da sie den Weg für eine andere Sicht auf die Josephsfigur ebnet, den zahlreiche spätere Rezeptionen beschreiten und ausbauen, trotz oder gegebenenfalls in Unkenntnis der divergierenden Josephsdarstellung in Gen 37–50^{Proto-MT}. Danach sind die beiden weisheitlichen Geschichtsreflexionen Sir 49 und Sap 10 zu betrachten. Sir 49,15 liegt in zwei divergierenden Versionen auf Hebräisch und Griechisch vor, die Umdeutungen und weiterführende Interpretationen der Josephsfigur plastisch bezeugen. Sap 10,13–14 ist eine Weiterentwicklung zahlreicher Vorstellungen aus Gen 37–50^{LXX} und Ps 104,16–22^{LXX}. Etwa zeitgleich zum hebräischen Sirach sind einige in Ägypten zu verortende Fragmente von Artapanus, Demetrius und dem Epiker Philo. Des Weiteren ist ein Blick auf kürzere geschichtliche Rückblicke in 1 Makk 2,53 und 4 Makk 18,11 zu werfen. Zudem findet sich eine ähnlich geschichtlich gelagerte Josephsrezeption in der Tiervision Henochs (1 Hen 89,13–14). Unter die großen Josephsrezeptionen lassen sich im antiken Judentum das Jubiläenbuch (Kap. 28.34.39–40.42–46) und das Liber Antiquitatum Biblicarum (8,9–14) zählen, außerdem die Testamente der zwölf Patriarchen, Joseph und Aseneth, Josephus (A.J. 2,9–201) und Philo (Ios.; Somn. 2,6–154).

Für den Bereich der Schriften, die später Teil des Neuen Testaments wurden, ist die Quellenlage deutlich disparater. Marias Mann Josef mag nach matthäischer Darstellung eine kreativ gestaltete neutestamentliche Josephsfigur sein (Mt 1–2), nach lukanischer deutlich weniger (Lk 1–2). Später im Lukasevangelium finden sich in mehreren Gleichnissen motivische und/oder sprachliche Josephsanleihen (Lk 10,25–37; 12,13–21.41–48; 15,11–32; 20,9–19par), die teilweise innerhalb des antik-jüdischen Diskurses bekannte Motive in die lukanischen Gleichnisse einbringen, teilweise auch neue Josephsinterpretationen liefern. Im zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes findet sich in der Stephanusrede die längste eindeutige Josephsrezeption (Act 7,9–16), die die Linie der Josephsrezeption in Lk 20,9–19par noch weiter ausbaut und Joseph erstmals eindeutig als Typologie für den Christus liest. Den Abschluss bildet die kurze Josephsnotiz innerhalb der Wolke der Zeugen in Hebr 11,21–22. Durchweg ist angesichts der Prominenz der Josephsfigur zwar kein neutestamentliches Schweigen von Joseph zu bemerken, aber eine deutliche Zurückhaltung, die am Schluss hermeneutisch zu reflektieren ist, und hier im Rahmen der Vorstellung der Quellenlage schon deutlich auffällt.

Sieht man die Zeit des antiken Judentums¹⁴ mit dem Diasporaaufstand 115–117 n. Chr. und den Bar-Kochba-Aufständen im jüdischen Kernland zeitlich nach hinten begrenzt, umfasst die vorliegende Arbeit damit erstmals alle produktiven Josephsrezeptionen von den kanonischen Anfängen in der Genesis bis zum Hebräerbrief, 4 Makk und Josephus. Spätere Rezeptionen im Bereich des antiken Christentums und des rabbinischen Judentums kommen aufgrund der zeit-

¹⁴ Ich verstehe diese Terminologie größtenteils gleichbedeutend zum Frühjudentum oder dem Judentum des zweiten Tempels.

lichen Begrenzung nicht in das Blickfeld und bleiben ein Forschungsdesiderat, das nach Lux eine weitere Monographie erfordern würde.¹⁵

1.2 Forschungsüberblick

Es liegt bis heute keine umfassende Darstellung der Josephsrezeption für den Bereich der Hebräischen Bibel über das antike Judentum bis ins Neue Testament vor. Einzelaspekte oder Einzelcorpora fanden Beachtung, jedoch sind auch stellenweise Einzelrezeptionen wesentlicher Texte (etwa das Jubiläenbuch) noch immer nicht erarbeitet worden. Diese Arbeit schließt etwaige Einzellücken. Zugleich bietet sie eine narratologische Lektüre der Josephsgeschichte, die anhand einer Figurenanalyse eine plastische Josephsfigur erarbeitet. Durch die Jahrhunderte hinweg verfolgt sie dieselbe und analysiert ihre Wandlungen, Umdeutungen und Neudeutungen. Gleichzeitig fehlt ein Gesamtüberblick, der die Einzeltexte für sich liest, dann aber auch punktuell miteinander ins Gespräch bringt, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeitet und insbesondere jüngere Rezeptionen als Rezeptionen von Rezeptionstexten (etwa Act 7 oder LXX-Rezeptionen bei Philo) verständlich macht. Auch diesem Desiderat begegnet die vorliegende Arbeit.

In der Forschung gibt es bisher mehrere kurze oder ausschnittshafte Gesamtdarstellungen zur Josephsfigur in manchen der oben beschriebenen Textcorpora. Der nun folgende Forschungsüberblick widmet sich den wichtigsten darunter, zunächst Monographien geordnet nach ihrem Erscheinen, sodann wichtigen Aufsätzen. In jedem entsprechenden Kapitel werden die weitaus zahlreicheren Einzeluntersuchungen zu Beginn erwähnt und, wo nötig, eingeordnet.

Nach wie vor ist Louis Ginzbergs *Legends of the Jews* (1910) an Quellenreichtum und durchaus auch kuriosen Einsichten und Beobachtungen kaum zu übertreffen.¹⁶ Er widmet in gewohnt aufhäufender Art einer jüdischen, rezeptionsgeschichtlich informierten Lektüre der Josephsgeschichte über 100 Seiten, die jedoch exemplarische Einblicke bleiben und Impulse aus zahlreichen Jahrhunderten vereinen.

Eine der wenigen größeren Monographien zur Rezeption der Josephsgeschichte entstammt der Feder des niederländischen Theologen Hendrik A. Brongers (1962).¹⁷ Im Aufbau seiner Arbeit mit jüdischen, christlichen und islamischen Quellen orientiert er sich am Kommentarstil der rabbinischen Mikraot Gedolot oder der mittelalterlichen Glossa Ordinaria. Dabei setzt er unter jeden Vers der

¹⁵ LUX, Josef, 270; dort wird auch verwiesen auf die umfangreiche Aufstellung in ROTTZOLL, Rabbinischer Kommentar, 429–537.

¹⁶ GINZBERG, Legends, 325–431; seit Kurzem auch auf Deutsch erhältlich mit den ursprünglichen unübersetzten Notizen des Autors, siehe GINZBERG, Legenden, 467–625.

¹⁷ BRONGERS, Jozefsgeschiedenis.

Genesiserzählung die jeweiligen, aus seiner Sicht relevanten, Passagen seiner Referenztexte.¹⁸ Dies geschieht, leider ohne Begründung, ausschließlich für die Kapitel Gen 37–43, obwohl sich die eigentliche kanonische Erzählung bis Gen 50 erstreckt, die die LXX später auch in dieser Länge übernimmt. Dazu liegt sein Fokus auf großen antik-jüdischen Rezeptionen bei Philo, Josephus, im Jubiläenbuch und in den Testamenten der zwölf Patriarchen, nicht aber auf kleineren, wesentlichen Schritten und Stimmen in diesem Rezeptionsprozess. Die Begründung für seine Fokussierung liegt darin, dass Brongers meint, alle von ihm herangezogenen Texte seien unabhängig voneinander zu lesen. Traditionsverschränkungen oder -abhängigkeiten bleiben bei ihm unberücksichtigt. Ebenso bietet Brongers keine Gesamtschau der Josephsrezeption, sondern punktuelle Aufnahmen.

Die unveröffentlichte Dissertation von Arthur Van Seters (1965) ist eine der ersten Arbeiten, die sich um eine systematische Aufarbeitung der Rezeption der Josephsgeschichte bemüht, wozu freilich auch die Josephsfigur gehört. Der Autor zeichnet die Erzählung aus der Genesis angemessen nach und nennt zahlreiche Andeutungen und mögliche Aufnahmen innerhalb der Hebräischen Bibel. Dafür analysiert er eindeutige Parallelen wie Ps 105/104^{LXX} und zahlreiche weniger eindeutige Rezeptionen, die größtenteils eher assoziativ anmuten (je etwa eine Seite zu Pss 77.78.80.81; Jes; Jer; Ez; Hos, Am, Mi, Sach). Mit antik-jüdischen Rezeptionen setzt er sich nur am Rande auseinander. Die Rezeption der Josephsgeschichte im NT, die wie in der Hebräischen Bibel als sehr umfangreich wahrgenommen wird, sieht er in einer direkten Linie mit den Anspielungen und Implikationen der Genesis. Den lebhaften Diskurs um Joseph und seine Geschichte im antiken Judentum, den beispielsweise die explizite Aufnahme in Act 7,9–16 voraussetzt, lässt er unbeachtet.

James Kugels Buch (1990) zum rezeptionsgeschichtlichen Nachleben von biblischen Texten beschäftigt sich in mehreren Kapiteln auch mit der Josephsgeschichte (13–27; 66–155).¹⁹ Darin behandelt er vor allem antik-jüdische und spätere Interpretationen der Versuchungsszene mit der Frau Potiphars in Gen 39,6–18, Josephs charakterliche Veränderung hinsichtlich seiner Vergewaltigungsbereitschaft sowie seine Anweisungen für den Verbleib seiner Gebeine (vgl. Gen 50,24–25). Obwohl eklektisch, sind seine Anmerkungen durchweg instruktiv.

¹⁸ Ähnlich gehen kontemporäre Kommentierungskompilationsprojekte wie die Reihe *Ancient Christian Commentary on Scripture* (InterVarsity Press: 1998–2010) zur Patristik und *Reformation Commentary on Scripture* (InterVarsity Press: 2011–) vor; für die Josephsgeschichte der Genesis siehe SHERIDAN, Genesis, 230–349; der entsprechende Band der *Reformation* steht noch aus.

¹⁹ KUGEL, House.

Eine wichtige Studie wurde von Maren Niehoff verfasst.²⁰ Sie setzt sich trotz des generellen Titels *The Figure of Joseph in post-Biblical Jewish Literature* (1992) ausschließlich mit der Josephsfigur der Genesis, bei Philo, bei Josephus und in Genesis Rabbah auseinander. Interesseleitend ist für sie aber weniger eine klar umrissene Figurenanalyse, sondern die dahinterstehenden hermeneutischen Konzepte der jeweiligen Autoren.

In der Reihe *Biblische Gestalten* nennt Rüdiger Lux für seine Josephsdarstellung auf gut 40 Seiten die wichtigsten Rezeptionen bis in den Koran (2001).²¹ Dabei betrachtet er die innerbiblischen Rezeptionen und widmet sich dem antiken Judentum. Er extrapoliert wichtige Veränderungen in der Wahrnehmung der Figur, neue Nuancen und Charakterzüge Josephs und bezieht sich auf eine beachtliche Zahl an Texten. Dennoch bietet er keinen Raum für kleinere Rezeptionen, die wie z. B. Sir 49,15 wichtige Rezeptionsschritte im antiken Judentum offenbaren. Auch im Neuen Testament findet er keine Josephsrezeptionen fernab von Act 7 und Hebr 11.

Jürgen Ebachs überaus hilfreicher Kommentar zu Gen 37–50 (2007)²² enthält am Ende fast jeder Perikope einige Hinweise zur Rezeptionsgeschichte, die er aber nur selten auf die Antike bezieht. Vielmehr stellt er den Genesistexten moderne Rezeptionen und hermeneutische Entwürfe als Gesprächspartner gegenüber. Instruktive Einsichten in Rezeptionstexte aller Zeiten bietend und damit vergleichbar zu Ebachs Kommentar ist Benno Jacobs Kommentierung *Genesis* (dt. Übersetzung: 2000).²³ Diese beiden sind am meisten an Rezeptionsgeschichte interessiert und damit für die vorliegende Studie relevant.

Krzysztof Dariusz Lisewski Studie (2008) beschäftigt sich vordergründig mit Motiven und Themen der Josephsgeschichte an sich.²⁴ Dem stellt er die „frühe Wirkungsgeschichte der Josefserzählung“ voran (21–123) und nennt zahlreiche innerbiblische und antik-jüdische Quellen bis ins Neue Testament hinein. Kaum eine Fundstelle erfährt von ihm mehr als eine Seite Analyse, was die Implikationen für die Josephsgeschichte und ihre Figur fast völlig nivelliert. Es handelt sich daher in der Tendenz eher um eine (unvollständige) Quellensammlung.

Etwas randständig ist die Dissertation von Ljubica Jovanović (2013).²⁵ Sie untersucht zahlreiche antik-jüdische und rabbinische Texte zu Joseph, um ihn als „hellenistic scientist“ zu zeichnen. Dafür betrachtet sie vornehmlich Josephs Mantik, seine praktische Weisheit und miraculöse Geschehnisse rund um seine Figur. Aufgrund einer etwas unklaren Definition des „hellenistic scientist“ und

²⁰ NIEHOFF, Figure.

²¹ LUX, Josef, 260–300.

²² EBACH, Genesis.

²³ JACOB, Buch.

²⁴ LISEWSKI, Studien.

²⁵ JOVANOVIĆ, Hellenistic Scientist.

der Methodik mutet auch diese Arbeit – wie bei Lisewski – über weite Strecken eher wie eine Quellensammlung anstatt eines Gesamtentwurfs an. Sie wurde meines Wissens bisher an keiner Stelle in der Erforschung der Josephsrezeption zitiert.

Alan Levenson (2016) bietet eine kommentierende Lektüre mit allgemeinen Einspielungen von Rezeptionstexten aus der Antike bis in die Neuzeit.²⁶ Seine Arbeit ist instruktiv, allerdings weder systematisch noch an Einzelheiten interessiert. Ihr Fokus liegt nicht auf antik-jüdischen oder frühchristlichen Rezeptionen. Sie ähnelt in vielem den Kompendien von Ginzberg und Brongers.

Von einem durch B. S. Childs informierten Ansatz blickt Jeffrey Pulse auf die Josephsgeschichte (2021).²⁷ Am Ende seiner Arbeit, die Joseph im Anschluss an Levenson²⁸ als Paradigma von Tod und Auferstehung lesen möchte, bietet er ausgewählte Einblicke in die antik-jüdische Josephsrezeption (199–277). Zusätzlich zu seiner Lektüre der Josephsgeschichte möchte er im antiken Judentum eine josephsähnliche Messiasfigur identifizieren. Ob ihm das gelingt, sei dahingestellt. Hilfreich ist sein Buch mindestens dahingehend, dass er der Einzige ist, der sich etwas intensiver mit der LXX-Fassung der Josephsgeschichte befasst.²⁹

2022 hat Samuel Emadi seine Dissertation zu Joseph aus biblisch-theologischer Perspektive veröffentlicht.³⁰ Er liest die Texte der Hebräischen Bibel in engster Beziehung zu denen des Neuen Testaments und will Joseph im Sinne seines Doktorvaters Jim Hamilton³¹ in beiden Corpora als Typos des Christus lesen. Dies gelingt ihm jedoch nur, indem er die Stimmen des antik-jüdischen Diskurses völlig ausblendet und auch im Neuen Testament nur die Stellen aufnimmt, die seiner Theorie dienlich sind.³²

Zuletzt ist die Dissertation von Tobias Siegenthaler zu nennen, die voraussichtlich zeitgleich zu dieser Monographie erscheinen wird.³³ Er liest die Josephsgeschichte in ihrem eigenen Wert, verbindet diese dann mit kreativen motivischen Anleihen in der Esterfassung der LXX und begreift diese beiden Texte als Grundlage zahlreicher Josephsanleihen im Lukasevangelium. Dabei macht er hilfreiche Einzelbeobachtungen, arbeitet jedoch stark assoziativ im Blick auf vereinzelte Wort- oder Motiv-Verbindungen. Auch lässt er die antik-jüdische Diskussion um Joseph – mit Ausnahme von Ester – größtenteils außen vor.

²⁶ LEVENSON, Joseph.

²⁷ PULSE, Resurrection.

²⁸ LEVENSON, Death.

²⁹ Für meine ausführlichere Rezension siehe RABEL, Rezension Pulse.

³⁰ EMADI, Prisoner.

³¹ HAMILTON, Type.

³² Für meine ausführlichere Rezension siehe RABEL, Rezension Emadi.

³³ SIEGENTHALER, Joseph; mir liegt freundlicherweise eine Druckfassung vor, die jedoch noch nicht den finalen Satz widerspiegelt.

Im Bereich der Fachartikel finden sich sehr unterschiedlich gehaltvolle Beiträge. Abraham Goldbergs kurzer Überblick zu Joseph im antiken Judentum (1966) ist inhaltlich weitgehend unzutreffend und zeugt von einer zu oberflächlichen Leseart.³⁴ Zudem lässt er maßgebliche Texte aus.

Erste Zugänge zu einer differenzierten Wahrnehmung der Josephsfigur in der Antike finden sich in Earle Hilgerts Aufsatz *The Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature* (1985),³⁵ der sich allerdings nur kurz mit Gen 37–50 beschäftigt, sodann mit den TestXII und Philo, woraus er ableitet, man könne Joseph als antik-jüdischer Rezipient sehr verschieden wahrnehmen.

In ähnlicher Weise argumentiert Harm Hollander in seinem Überblicksaufsatz (1998).³⁶ Zuvor hatte er sich im Rahmen seiner Dissertation (1981)³⁷ und der Herausgabe einer kritischen Kommentierung der TestXII mit Marinus De Jonge (1985)³⁸ schon mit Joseph beschäftigt. Sein Überblick ist konzinn, aber mitunter etwas schablonenhaft.

Peter Pilhofers Überblicksartikel zum Patriarchen Joseph (1998) geht zwar kurz auf die Rezeptionsgeschichte ein, verbleibt aber im Allgemeinen.³⁹

Erich Gruen widmet sich antik-jüdischen Josephsbildern im dritten Kapitel seiner Monographie *Heritage and Hellenism* (1998),⁴⁰ worin er auch kleinere Rezeptionen wie Artapanus bedenkt und stellenweise die Rezeptionen sogar ins Gespräch bringt. Ein vielschichtiges Bild der Josephsfigur entsteht, wenngleich diese Arbeit in Detailfragen anders urteilen wird.

Eine hervorragende Zusammenschau zahlreicher, wenngleich nicht aller antik-jüdischer Rezeptionstexte zu Joseph findet sich in Susan Dochertys Aufsatz *Joseph the Patriarch* (2002).⁴¹ In der gebotenen Kürze bietet sie einen exzellenten Überblick über die Josephsfigur in wesentlichen antik-jüdischen Rezeptionen. Kürzere Erwähnungen bleiben bei ihr aus, auch der Blick ins Neue Testament kommt etwas zu kurz. Außerdem widmet sie sich keinen etwaigen Sinnverschiebungen in der LXX-Fassung, was ihrem Argument der Entwicklung einer idealisierten Josephsfigur noch mehr textliche Basis gegeben hätte.

Die kurzen Artikel zur Josephsrezeption im antiken Judentum und im Neuen Testament in der überaus hilfreichen *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (2017) treffen weitgehend zu, vermengen aber die Texte aufgrund der Wortbeschränkung zu sehr, um ein scharf profiliertes Josephsbild im antiken Juden-

³⁴ GOLDBERG, Joseph.

³⁵ HILGERT, Image.

³⁶ HOLLANDER, Portrayal.

³⁷ HOLLANDER, Joseph; zurückgehend auf HOLLANDER, Ethical.

³⁸ HOLLANDER/DE JONGE, Testaments.

³⁹ PILHOFER, Joseph.

⁴⁰ GRUEN, Heritage, 73–109.

⁴¹ DOCHERTY, Joseph.

tum zeichnen zu können.⁴² Der Teil zu Joseph im Neuen Testament hält sich hinsichtlich zahlreicher möglicher Anspielungen bei Matthäus und Lukas zurück, so dass ein zu einseitiger Eindruck eines fast völligen Josephsschweigens im Neuen Testament entsteht.⁴³

1.3 Methodisches

Wer die Wege einer Figur nachzeichnen möchte, der muss sich klar werden, wie diese Figur in ihrem jeweiligen Kontext verstanden wird und verstanden werden will. Hierfür hat in den letzten Jahren zunehmend die literaturwissenschaftliche Disziplin der Narratologie Einzug in die bibelwissenschaftliche Analyse von Texten gehalten. Diese neue Wertschätzung des biblischen Textes eben als *literarisches* Werk bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. So ist zunächst in aller Kürze zu erklären, welche narratologischen Werkzeuge für diese Studie gebraucht werden, bevor dann auf die Kategorie der Rezeptionsgeschichte eingegangen werden wird.

1.3.1 Narratologie und Figurenanalyse

Da die Bibel als Literatur in großem Maße auf Erzählungen zurückgreift, um zu kommunizieren, ist es angemessen, diese Texte auch nach erzähltheoretischen Standards zu analysieren. Dass es über *die* Erzähltheorie innerhalb und außerhalb der Bibelwissenschaft keinen Konsens gibt, ist evident.⁴⁴ Es ist – wie Finnnern gezeigt hat – eine ganze Monographie wert, Schneisen im Dickicht der höchst ausdifferenzierten Methodik und Verstehensweisen innerhalb der Narratologie zu schlagen.⁴⁵ Dass Narratologie jedoch trotz Vorwürfen des Anachronismus *eine* angemessene Methode zur Erhebung des Textpotentials auch antiker Texte darstellt, ist vielfach belegt worden.⁴⁶ Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit

⁴² BALLA, Joseph.

⁴³ ALLISON, Joseph.

⁴⁴ Siehe bspw. OEMING/PREGLA, New; einige wichtige Werke zu Narratologie und Bibel sind ALTER, Art; BERLIN, Poetics; BAR-EFRAT, Narrative; FOHRER, Erzähler; HOGAN, Characters; JAMES, Art; FOKKELMAN, Reading; PRICKETT, Idea; RIMMÖN-QËNÂN, Narrative; SKA, Analysis; STERNBERG, Poetics; auch das praxisorientierte Werk von RYKEN, Stories, bes. 38–68 zur Figurenanalyse.

⁴⁵ FINNNERN, Narratologie.

⁴⁶ ALTER, Art, 15–26; BAR-EFRAT, Narrative, 7–11; BERLIN, Poetics, 19–21; McDONALD, Searching, 17–19 insistiert neben einer grundsätzlichen Kontinuität menschlicher Erfahrung auf den Mimesis-Überlegungen von HOCHMAN, Test, insb. 54–59, nach denen es nicht anders möglich ist, Figuren und ihre Konzeptionen zu erfassen, „but to construct our images of character in terms of our own knowledge and experience“ (55–56). So auch ALTER, Pleasures, 73–74. Neuerdings RÜGGEMEIER/SHIVELY, Introduction.

bietet sich im erzähltheoretischen Kanon besonders die Figurenanalyse an.⁴⁷ Denn diese Arbeit verfolgt eine Erarbeitung der produktiven Rezeption der Josephsfigur. Heuristisch gesehen setzt man hierfür an ihrer Ursprungsgeschichte an, um die darin präsentierte Hauptfigur, Joseph, in ihrem Kontext zu erfassen und ein möglichst plastisches Bild von ihr zeichnen zu können. Die Hauptfigur ist daher unweigerlich mit Handlungskernen der Erzählung verbunden.⁴⁸ Diese gilt es zusätzlich zur Erarbeitung der Josephsfigur zu analysieren, ohne dass sie im Zentrum der vorliegenden Studie stehen.

Anfänglich als Helfer der Handlung noch stiefmütterlich beäugt⁴⁹ findet sich in neueren bibelwissenschaftlichen Methodenbüchern auch zur Figurenanalyse ein Abschnitt.⁵⁰ Unter ‚Figur‘ lässt sich im Anschluss an Jannidis eine Entität verstehen, die neben der Möglichkeit sich (in welcher Form auch immer) auszudrücken, ein Außen- und Innenleben hat und vor allen Dingen intentional handeln kann.⁵¹ Eder konkretisiert im philosophischen Sinne, man müsse von *mentaler* Objektbezogenheit oder „Intentionalität“⁵² sprechen. Denn dieses intentionale Handeln bleibe eine *Möglichkeit* der Entität, so „genügt es schon, daß die Figur aufgrund ihrer Merkmale einer Klasse von Wesen zugeordnet wird, die im kulturellen Wissen als prinzipiell handlungsfähig angesehen werden.“⁵³

Was hier bereits anklingt, ist die Grundannahme einer historisch-narratologischen Figurenanalyse. Sie geht nicht wie der Strukturalismus der 1970er und 1980er Jahre davon aus, dass „Figuren als Zeichenkonstellationen, Eigenschaftsbündel und Textfunktionen“⁵⁴ zu verstehen sind. Vielmehr nimmt sie wahr, dass eine Figur erst vom intendierten Leser in seiner jeweiligen Textwelt mit allen ihm verfügbaren Vorkenntnissen verstanden wird.⁵⁵ Der Leser macht sich ein „mentales Modell“⁵⁶. Um dieses „zu konkretisieren, ergänzt der Leser die Figu-

⁴⁷ Für die literaturwissenschaftliche Erzähltheorie überblickshaft BACHORZ, Figuren.

⁴⁸ Zum Verständnis von Handlungskernen, die methodisch reflektierter das frühere Aktantenmodell abgelöst haben, ohne dabei eine volle Handlungsanalyse zu bieten, siehe FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden, 218–224.

⁴⁹ Bspw. bereits FROW, Spectacle; auch JANNIDIS, Figur, 1–5; wohl schon herkommend von Aristoteles’ Diktum der Unterordnung von Figur zu Plot, vgl. Aristoteles, Pol. 1450a. Dazu auch TEMMERMAN, Figur, 105. Zu einer modernen Verhältnisbestimmung siehe HOGAN/EDER, Characters.

⁵⁰ UTZSCHNEIDER/NITSCHKE, Arbeitsbuch, 167–170; FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden, 195–210; BAR-ÉFRAT, Texte, 57–106; EBNER/HEININGER, Exegese, 75–79, neuerdings kurz NÄGELE, Bibel, 142–145.

⁵¹ JANNIDIS, Figur, 119–120; so bereits Arist., Pol. 1448a.1449b.

⁵² EDER, Figur, 64.

⁵³ JANNIDIS, Figur, 120 zitiert auch bei FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden, 197. Einen geschichtlichen Rückblick zur Erforschung des Konzepts der Figur bietet EDER, Figur, 39–60.

⁵⁴ EDER, Figur, 63.

⁵⁵ Wie stark die sinnkonstitutive Rolle des Lesers zu gewichten ist, wird von einer Minimal- bis zu einer Maximalforderung durchweg vertreten. Einen Überblick bietet NIEHOFF, Figure, 6 Fn. 22.

⁵⁶ Bereits SCHNEIDER, Theory; neuerdings in RÜGGEMEIER/SHIVELY, Introduction, 411.

reninformationen im Text durch sein Weltwissen [sc. die Welt des Lesers] und sein Wissen über die erzählte Welt [sc. die Welt der Figur]⁵⁷, was Eder „Figurensynthese“⁵⁸ nennt. Erst beim Aufeinandertreffen der ‚Zeichenkonstellation‘ mit dem intendierten Leser erfolgt – freilich nur arbiträr trennbar – eine Begegnung mit der Figur.⁵⁹ Finnern formuliert prägnant: „Erzählungen ‚funktionieren‘, auch ohne dass Sender und Empfänger genau wissen, wie dies geschieht.“⁶⁰ Fest steht, dass zu dieser Begegnung mindestens zwei Dinge vorliegen müssen: ein – letztlich bedingt offener⁶¹ – Text und ein Rezipient, häufig ein Leser.⁶² Wir können nicht ohne oder außerhalb von uns lesen, weshalb die Sinnkonstruktion stets maßgeblich in der Subjektbezogenheit des Lesers liegt: „[M]eanings in literary texts are mainly generated in the act of reading.“⁶³

Wenn von einem intendierten Leser die Rede ist, folgt das nicht einem ahistorisch-kongenialen Rezipientenideal, das realweltlich keinerlei Gegenüber haben kann. Vielmehr schließt sich das Verständnis eines intendierten Lesers

Auch bei FINNERN, *Narratologie*, 127 mit den entsprechenden Verweisen dort; parallel in FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden*, 195–196. Künftig werden die Verweise zum Methodenbuch von Finnern/Rüggemeier nicht mehr explizit genannt, da der Narratologie-Teil dort fast völlig parallel zu Finnerns Dissertation verläuft. Eine Reflexion über ein solches „Ergänzungsspiel“ von Text und Leser findet sich bereits in zahlreichen griechisch-römischen Quellen und ist daher methodisch wie historisch bereits in der Antike ein legitimes Theorem. Siehe dazu mit Quellennennung und Sekundärliteratur zur Sache HEILMANN, *Lesen*, 305–306 insb. Fn. 53.

⁵⁷ FINNERN, *Narratologie*, 127.

⁵⁸ EDER, *Figur*, 165.

⁵⁹ Dabei ist es für den Text unerheblich, ob die Figur sich auf eine historische Person gründet oder nicht. Ob diese Figur sodann mit EDER, *Figur*, 64 *ausschließlich* als fiktiv zu verstehen ist, scheint unbegründet enggeführt. Vielleicht trifft dies in besonderem Maße für Spielfilme zu, denen sich Eder besonders widmet. Für den Bereich der biblischen Texte scheint das Verhältnis von Figur und Geschichte („history“) jeweils individuell geklärt werden zu müssen. Dazu auch TEMMERMAN/VAN EMDE BOAS, *Character*, 4–5. Siehe BAR-EFRAT, *Texte*, 57–58: „Spricht man über Personen, von denen man annimmt, dass sie in der Vergangenheit wirklich existiert haben, muss man sich der Tatsache bewusst sein, dass man sie nur so kennt, wie sie in den Texten dargestellt sind, und dass man sich allein auf diese Texte beziehen kann. Wir wissen nichts über die wahre Persönlichkeit der biblischen Figuren und haben keine Möglichkeit zu überprüfen, inwieweit sie in den biblischen Erzählungen präzise dargestellt werden. [...] Während Individuen im richtigen Leben [sic] unabhängig davon existieren, ob sich jemand die Mühe macht, sie zu beschreiben, existiert eine Figur in einer Erzählung nur durch ihre Darstellung.“ Ob daher, wie bereits prominent Jan Assmann über Mose geurteilt hat, Mose „eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte“ ist, ist methodisch wie historisch streng zu trennen. Vgl. ASSMANN, *Moses*, 18, ihm folgend für die atl. Figur des Samuel auch KESSLER, *Samuel*, 13.

⁶⁰ FINNERN, *Narratologie*, 3.

⁶¹ Ich folge bspw. den Überlegungen von ISER, *Indeterminacy*, 9–10: „The act of reading is therefore a process of seeking to pin down the oscillating structure of the text to some specific meaning.“ Zum bedingt offenen Text und einer verantworteten Lektüre bereits FREY, *Leser*.

⁶² Zur Frage nach Performanz, intendiertem und reellem Leser und dem Akt des Lesens siehe HEILMANN, *Lesen*, passim.

⁶³ ISER, *Indeterminacy*, 4; auch ISER, *Indeterminacy*, 9–10: Der literarische Text hat eine „peculiar halfway position between the world of real objects and the reader’s own world of experience.“ Zitiert in McDONALD, *Searching*, 18; zum Themenkomplex en détail ISER, *Act*.

dem von Eco an, der vom „Modell-Leser“ spricht, welcher wohl in der Lage sei, mit Ausdrücken interpretativ so umzugehen, wie der Autor generativ mit ihnen umgeht. In den folgenden Kapiteln und Analysen wird der *mögliche* Sinn- und Deutungsgehalt eines solchen optimalen Lesevorgangs erarbeitet. Das bedeutet nicht, dass jeder realweltliche Rezipient entsprechend alle Nuancen in gleicher Weise mit den gleichen Ergebnissen wahrnehmen würde, jedoch das Potenzial auf Ebene des untersuchten Textes vorhanden wäre.⁶⁴

Eder nennt über das Gesagte hinaus die Wiedererkennbarkeit als konstitutives Element einer Figur.⁶⁵ Es sind gewiss Entitäten denkbar, die auf eine Sache gerichtet sind („intentional“) und im mentalen Modell auch ein Außenleben haben, aber trotzdem blass bleiben (man denke an die *אֱנָשׁי בֵּיתָהּ* Gen 39,14).⁶⁶ Geht man aber von Figuren im engeren, den Handlungsverlauf betreffenden Sinne aus, spielt die Wiedererkennbarkeit in einer Geschichte eine Rolle.⁶⁷ Derjenige wird wiedererkannt, der wiedererkennbare Merkmale trägt. Es verwundert daher nicht, dass die Josephsfigur eine reiche Rezeption erfahren hat, am Rand der Josephsgeschichte stehende Figuren jedoch oft abgeschliffen oder gänzlich vernachlässigt wurden.

Um eine so verstandene Figur nun adäquat zu erfassen, bedarf es einer Analyse ihrer Merkmale.⁶⁸ Dafür ist zunächst zwischen äußerer bzw. direkter Beschreibung und innerer bzw. indirekter Beschreibung zu unterscheiden.⁶⁹ Was explizit im Text über eine Figur gesagt wird, erschließt sich intuitiv (Gen 37,3: „Und Israel liebte Josef mehr als all seine Söhne“). Ob der Perspektivträger

⁶⁴ Eco, Lector, 61–82; er gibt dort jedoch selbst zu, dass die von ihm beschriebene Situation steril und idealisiert ist. Trotzdem hält er das Postulat aufrecht, Texte imaginierten in der Regel einen Leser (64): „Doch etwas anderes muß sogleich festgehalten werden, daß nämlich ein Text seinen Empfänger als unveräußerliche Bedingung nicht nur der eigenen und konkreten kommunikativen Fähigkeit, sondern auch der ihm eigenen signifikanten Möglichkeit postuliert. Mit anderen Worten: ein Text wird für jemanden gesendet, der ihn aktualisiert – auch wenn man nicht hofft (oder nicht will), daß dieser Jemand konkret oder empirisch existiert.“ Schreiben und Lesen fungieren daher als Codieren und Decodieren, die beide einen Kommunikationsteil beinhalten und nur gemeinsam agieren wollen. Dabei steht fest (64): „Die Kompetenz des Empfängers ist nicht notwendigerweise die des Senders.“ Entsprechend kann durchaus von einem Sinnpotenzial im Horizont der Rezeption gesprochen werden, ohne dass sich dieses jedem und immer völlig erschließen muss.

⁶⁵ EDER, Figur, 64.

⁶⁶ FINNERN, Narratologie, 148: „Randfigur[]“ oder „Hintergrundfigur“, pace EDER, Figur, 64.

⁶⁷ Dass für die Antike die Betonung auf „distinctiveness, singularity and uniqueness“ (TEMMERMAN, Figur, 106) in dem Maße wie heute nicht zu konstatieren ist, wurde gezeigt, siehe HALLIWELL, Traditional.

⁶⁸ Exemplarisch für nicht-bibelwissenschaftliche Charakterstudien antiker Figuren, siehe TEMMERMAN/VAN EMDE BOAS, Characterization.

⁶⁹ BAR-EFRAT, Texte, 58–106; RIMMŌN-QĒNĀN, Narrative, 59–71 unterscheidet sinnverwandt zwischen „direct definition“ und „indirect presentation“; TEMMERMAN/VAN EMDE BOAS, Character, 20–23 unterscheiden zwischen „direct characterization“ und „indirect characterization“. Zur Diskussion um die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung, vgl. TEMMERMAN, Crafting, 29 Fn. 188.

jedoch zuverlässig ist oder nicht, muss sich aus dem größeren Kontext der Geschichte erschließen, wobei zwischen der auktorial-diegetischen und figural-mimetischen Charakterisierung zu unterscheiden ist: Einmal kann etwas vom Erzähler konstatiert werden, ein anderes Mal kann der Erzähler eine Figur nur etwas wiedergeben lassen.⁷⁰ Was nun grob der indirekten Beschreibung zuzuordnen ist, lässt sich als all das begreifen, was nicht *expressis verbis*, sondern eben implizit vermittelt wird. Hier scheint in besonderem Maße die Rolle des Rezipienten in den Blick zu geraten. In diesem Rahmen ist unter den von Finnern zusammengetragenen⁷¹ und im Methodenbuch tabellarisch dargestellten⁷² Kategorien nach Figurenmerkmalen zu fragen. Sie betreffen das Innen-⁷³ und Außenleben⁷⁴ der Figur sowie die Welt,⁷⁵ in der sie lebt.

Für die vorliegende Arbeit genügt es, sich dieser Kategorien von Merkmalen bewusst zu sein. Das besondere Augenmerk der Erarbeitung der Josephsgeschichte liegt darauf, was wichtige Merkmale der Figur des Joseph (und ihrer Handlungskerne) sind. Diese zeichnen sich vornehmlich durch häufige Wiederholung, perspektivische Prominenz und ihre besondere Funktion im Erschließen der Geschichte aus.⁷⁶ Für die Figurenanalyse wird von einem optimalen intendierten Rezipienten ausgegangen, der die Geschichte bis zu seinem Ende verfolgt und den Text bereits häufiger wahrgenommen hat.⁷⁷ Klar ist auch, dass jegliche Rede von einem ‚impliziten Leser‘ notwendig und gleichzeitig methodisch bisweilen unkontrollierbar ist.⁷⁸ Selbstverständlich wurden alle zu untersuchenden Texte von realen Menschen verfasst und von solchen rezipiert. Jedoch sind diese für uns nicht mehr erreichbar und ihre Leseerfahrung auch nicht rekonstruierbar. So muss eine gewisse Offenheit hinsichtlich der defizitären Skizzierung eines impliziten oder hypothetischen Lesers bleiben.

Dennoch ist es nicht nötig, in einem veralteten Sinne narratologische Werke als ahistorisch oder historisch-agnostisch zu kategorisieren.⁷⁹ Sie verneinen weder die Existenz eines tatsächlichen Autors noch eines tatsächlichen Publikums,

⁷⁰ FINNERN, *Narratologie*, 153.

⁷¹ FINNERN, *Narratologie*, 134–143.

⁷² FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden*, 198.

⁷³ Wahrnehmung, Gefühle, Standpunkte, Wissen, Pflichten, Bedürfnisse, Charakter, Motivation.

⁷⁴ Äußerliche Attribute, Verhalten.

⁷⁵ Soziokulturelles Umfeld.

⁷⁶ FINNERN, *Narratologie*, 143, vgl. EDER, *Figur*, 183 u. a.

⁷⁷ FINNERN, *Narratologie*, 132, vgl. EDER, *Figur*, 171 Eine solche Vorstufe der *Relecture* wurde im ntl. Bereich besonders hinsichtlich der strukturellen Konzeption des JohEv verwendet. Prominent dazu DETTWILER, *Gegenwart*, 46–52. Für die intendierte Leseweise des MkEv als wiederholte (Lese-)Suche in Galiläa (Mk 16,7), vgl. HEILMANN, *Lesen*, 447–464; ein solches Leseexperiment für Gen 37–50 findet sich bei RABEL, *Providenz*, 182–186.

⁷⁸ Das gilt auch für die Rede vom impliziten Autor, der grundlegend methodisch vom impliziten Erzähler zu unterscheiden ist. Siehe z. B. KINDT/MÜLLER, *Autor*.

⁷⁹ So etwa EDWARDS, *Court*, 21–23.

welche in unterschiedlicher Plausibilität auch historisch eruierbar sein mögen. Es steht jedoch außer Frage, dass Autor und Erzähler nicht automatisch in einander fallen und tatsächliche Rezipienten mit intendierten. Der Gebrauch der Narratologie erfolgt in dieser Arbeit im engeren Sinne als literaturwissenschaftliches Werkzeug, das jedoch keine Aussage über die historische Validität der Erzählungen, ihrer Handlungen und Settings und so weiter macht.

Sicher wird ob der Fokussierung dieser Arbeit auf die Rezeption der Josephsfigur eine vollumfängliche Figurenanalyse in keinem der größeren Corpora möglich sein. Zur Grundlegung wird dies ausschließlich für Gen^{Proto-MT} in größerer Ausführlichkeit geboten werden. Für eine Skizzierung der Josephsfigur der Genesis wird neben dem oben beschriebenen Kriterienkatalog die Interpretationsfülle innerhalb des antiken Judentums und des frühen Christentums Orientierung liefern. Dass solch ein Vorgehen nicht fälschlich von der Rezeption in den Ausgangstext liest, wird die Interpretation zu beachten haben und gleichzeitig zeigen können.

Es ist evident, dass für die Rezeption(en) der Josephsfigur nicht jede Episode der Josephsgeschichte gleich bedeutend war. In der Interpretation der Josephsgeschichte in Gen^{Proto-MT} werden daher besonders die Episoden betrachtet, die häufig rezipiert wurden und daher für die vorliegende Fragestellung besonders relevante Leselinsen bieten. Dennoch werden nicht die *Interpretationen* der späteren Rezeption den Texten oktroyiert, sondern lediglich die entscheidenden *Episoden/Figurenmerkmale* intensiver beleuchtet als andere, dennoch stets im eigenen Recht und Horizont des jeweiligen Textes.

1.3.2 Rezeptionsgeschichte

Sind einmal die Hauptmerkmale der Josephsfigur in der Genesis näherungsweise bestimmt, unternimmt die Arbeit eine systematische Analyse der Rezeption eben dieser Figur. Obwohl sich das Kapitel zu Joseph in der Genesis vornehmlich mit der Figur beschäftigen wird, gehören Figur und Geschichte doch unweigerlich zusammen. Ohne die eine wäre die andere kaum vorstellbar und vice versa. Mit Gadamer will diese Arbeit daher eine systematische Analyse der „Spur, die ein Werk hinter sich her zieht“⁸⁰ bieten. Komplementär dazu hat in jüngster Zeit Vorpahl darauf hingewiesen, dass bei einem biblischen Buch oftmals „nach Abschluss des Entstehungsprozesses [...] nicht der Tod, sondern das blühende Leben“⁸¹ folge. So verstanden ist das Bild der Spur also nicht monologisch (Werk und seine nachgeordnete Wirkung), sondern beschreibt einen vielstimmigen Diskurs.⁸² Um nun zu einer verantwortlichen Aufarbeitung dieser Spur zu ge-

⁸⁰ GADAMER, Wahrheit, 374 vgl. auch LUZ, Wirkungsgeschichte, 1600; „Nachleben“ bei KÖPF, Wirkungsgeschichte, 1602.

⁸¹ VORPAHL, Leben, 4.

⁸² Vgl. DOHMEN, Rezeptionsforschung.

langen – wie lebendig sie auch immer sein mag –, sind einige methodische Überlegungen vonnöten.⁸³ Rezeptionsgeschichte muss dann „as a dynamic and open-ended process, with multiple entries and exits, rather than linear trajectories“⁸⁴ verstanden werden. Dass dieser Diskurs polyphon-oszillierend ist, wird auch die vorliegende Arbeit zeigen. Dennoch kann im Falle der Rezeptionsgeschichte der Josephsfigur und ihrer Geschichte ein klarer Anfang ausgemacht werden. Gegen Stichele muss festgehalten werden, dass bei aller Diskursivität der biblische Text (vgl. Kapitel 2.2–2.3) sehr wohl „origin or centre“⁸⁵ unserer Rezeptionsgeschichte darstellt. Erst von dort aus ist sinnhaft von Rezeption zu sprechen.

Betrachtet man einmal die benutzten Begrifflichkeiten, diese Spur zu fassen, fällt eine meist nicht sauber getrennte, schwammige Nomenklatur auf. Wo manche von „Wirkungsgeschichte“⁸⁶ andere von „Auslegungsgeschichte“⁸⁷ sprechen, scheint sich neuerdings eine Mehrheit auf den Begriff „Rezeptionsgeschichte“⁸⁸ zu einigen. Dies ist wohl auch der Tatsache geschuldet, dass Wirkungsgeschichte stets beim Text und seiner *actio* verharret, wohingegen Rezeptionsgeschichte stärker die Rolle der Rezipienten ins Auge fasst, denn Rezeption ist spätestens seit Gadamer an sich „sinnkonstitutiver Akt“⁸⁹. Wo in Rösels Überblicksartikel vorwiegend das Lesen im Blick dieses Aktes ist, sollten im Rahmen der überaus mündlichen Kultur des Alten Orients ebenfalls die vielfältigen nicht-schriftlichen Tradierungsprozesse bedacht werden:⁹⁰ „Ja, jede Form sprachlicher Kommunikation basiert auf überkommenen Auffassungen der sprachlichen Partner und damit auf einer gewissen Rezeption.“⁹¹ Da wir heute diese nicht-schriftlichen Tradierungsprozesse nur noch bruchstückhaft (wenn überhaupt) nach-

⁸³ Einige präliminäre theoretische Vorarbeiten finden sich bei ROBERTS, Introduction; ausführlicher in dem vorzüglichen Sammelband von ENGLAND/LYONS, Reception. Eine informierte Methodik in Abstimmung für die Bibelwissenschaften hat VORPAHL, Leben, 19–65 vorgelegt. In Teilen beruht die vorliegende Studie auf diesen Überlegungen, wenngleich Vorpahl stärker von der Diskursanalyse kommt, meine Arbeit hingegen stärker unter den Gesichtspunkten der narratologischen Figurenanalyse operiert. Doch ist die Disziplin der Rezeptionsgeschichte noch auf der Suche nach einer elaborierten Methodik, die weit anschlussfähig ist, wie Gillingham richtig anmerkt, GILLINGHAM, Biblical, 23–24.

⁸⁴ STICHELE, Head, 84–85.

⁸⁵ STICHELE, Head, 85 hier in Bezug auf die ganze Bibel.

⁸⁶ Z. B. GNILKA, Wirkungsgeschichte; GNILKA, Bedeutung; PÖTTNER, Wirkungsgeschichte; WITTE, Gebeine, 139; neuerdings erneut RATSCHOW, Frau.

⁸⁷ BULTMANN, Auslegungsgeschichte.

⁸⁸ Ausführlich ENGLAND/LYONS, Reception, auch KOCH, Rezeptionsgeschichte; differenzierend zwischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte RÖSEL, Wirkungsgeschichte. Eine grundlegende theoretische Aufarbeitung bibelwissenschaftlicher Rezeptionsgeschichte konzipierte BREED, Nomadic.

⁸⁹ RÖSEL, Wirkungsgeschichte, 1599.

⁹⁰ Vgl. CARR, Schrift; NIDITCH, Oral; mit weiterführender Literatur MILLARD, Take; MILLARD, Writing; ausführlich zum antiken Umgang mit Schriftlichkeit und dem Einfluss der Mündlichkeit in der Reproduktion, siehe neuerdings umfassend HEILMANN, Lesen.

⁹¹ KOCH, Rezeptionsgeschichte, 151.

vollziehen können, ist eine solche – von Vorpahl treffend bezeichnete – „passive Rezeption“⁹² nicht Teil dieser Untersuchung, wohl aber formal der allgemeinen Rezeptionsgeschichte.⁹³

Eine solche enger verstandene Rezeptionsgeschichte umschließt ausgehend von den Erkenntnissen der grundlegenden Erhebung der Josephsfigur der Genesis^{Proto-MT} ausschließlich die schriftlich verfügbare, „reproduzierende und produktive Rezeption“⁹⁴. Unter „reproduzierender Rezeption“ wird all das verstanden, was im eigentlichen Sinne nicht-produktiv ausschließlich wiedergibt, was bereits vorliegt. Beispielhaft hierfür wären hebräische Handschriften, die dem (Proto-) Masoretischen Text der Genesis nur nuancenhaft widersprechen. Man denke insbesondere an den Samaritanischen Pentateuch, der die Josephsgeschichte kaum divergent zum Proto-MT wiedergibt. Ebenso reproduzierend und damit nicht im engeren Sinne produktiv sind „schlussfolgerungsfreie Einzelerwähnungen in Listen und Aufzählungen oder rein philologische Belegzitate.“⁹⁵ Auch sie werden nicht beachtet werden.⁹⁶ In diesem Sinne bedeutet „produktiv“ mehr als spätere Rezeptionen, die „als ein Vergrößerungsglas für im biblischen Text selbst angelegte, auf den ersten Blick verdeckte Aussageabsichten und Tiefendimensionen verwendet“⁹⁷ werden. Die Betonung einer Rezeptionsgeschichte versteht insbesondere nicht im biblischen Text angelegte Aspekte als produktive Rezeption. Es handelt sich – wie oben erwähnt – eben um einen lebendigen Diskurs, nicht um monologische Wirkung eines früheren Textes auf einen späteren.⁹⁸ Obwohl manche antike Einzelerwähnungen zu Joseph der Vollständigkeit halber kurze Betrachtung finden werden, versteht diese Arbeit innerhalb der universalen Wirkungsgeschichte⁹⁹ eine Rezeptionsgeschichte der Josephsfigur als Erarbeitung ihrer produktiven Rezeption,¹⁰⁰ genauer ihre aus-

⁹² VORPAHL, Leben, 24–25.

⁹³ Solche im engeren Sinne als Rezeption begreifbare Prozesse zu untersuchen ist legitim. Solch ein Vorhaben muss aber methodisch wie textlich wohl fundiert sein. Siehe dazu die kurzen Anmerkungen im Unterkapitel 2.1 zur diachronen Erarbeitung der Josephsgeschichte.

⁹⁴ VORPAHL, Leben, 25.

⁹⁵ Siehe die Unterscheidung zwischen reproduzierender und produktiver Rezeption und Fachliteratur dazu bei VORPAHL, Leben, 25–27.

⁹⁶ Darunter fällt auch die kurze Erwähnung des Erbackers, den Jakob Joseph vermachte (Jos 24,32), in Joh 4,5.

⁹⁷ WITTE, Gebeine, 139.

⁹⁸ Diesen Punkt betonte kürzlich auch BURNET, Exegesis. Dort tritt allerdings der Anspruch, Rezeption vom Text her zu verstehen, hinter eine etwas beliebig wirkende ‚Gesprächssituation‘ des Exegeten mit sich, seiner Umwelt, seiner Zeit und diesen alten Texten zurück.

⁹⁹ Man denke an künstlerische, musikalische, literarische Interpretationen, aber auch an die viel weiter zu fassende Wirkung auf unsere okzidentale Kultur, auf die damit einhergehende Kultur- und Normenbildung usw. Vgl. VORPAHL, Leben, 22–23. Über Chancen einer hier vorgeschlagenen, historisch-literarischen Rezeptionsgeschichte vgl. GILLINGHAM, Biblical.

¹⁰⁰ Abgesehen wird von dem Begriff der ‚Auslegungsgeschichte‘ eben aufgrund der monologischen Implikation wie sie auch bei ‚Wirkungsgeschichte‘ mitschwingt.

schließlich literarisch greifbare Rezeption.¹⁰¹ Dazu gehören u. a. neben Übersetzungen in andere Sprachen (z. B. LXX) das Phänomen der Fortschreibung (insb. ‚Rewritten Bible‘),¹⁰² Zitation, Kommentierung oder motivischer Wiederaufnahme.¹⁰³ Zeitlich ist die vorliegende Analyse auf das Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. beschränkt, was mit einer sachlichen Eingrenzung auf das antike Judentum und das Frühe Christentum einhergeht.¹⁰⁴

1.4 Vorgehen und Zielsetzung

In diesem Sinne verstandene Rezeptionsgeschichte verfolgt daher einen Dreischritt.¹⁰⁵ Zunächst muss die Josephsfigur im Kontext der Josephsgeschichte analysiert und erarbeitet werden. Dafür bildet die Figurenanalyse ein heuristisches Mittel für eine erste Erhebung eines plastischen Josephsbildes. Sie kommt daher vornehmlich und vollumfänglich in der Erstauseinandersetzung mit der Josephsgeschichte des Proto-MT zum Einsatz.

Von dieser Figur, ihren Merkmalen und den dazugehörigen Handlungskernen aus wird die jeweilige (produktive) Rezeption der Josephsfigur späterer Texte erhoben. Obwohl auch hier stellenweise narratologisch gearbeitet wird, steht die Rückbezüglichkeit zur Josephsfigur der Genesis im Vordergrund, keine eigenständige und vollumfänglich neue Figurenanalyse. Es geht also nicht um ein Nebeneinander von verschiedenen Josephsfiguren, sondern um Rezeptionsgeschichte als Fort-, Um- und Neuschreibung und -deutung. Hierfür bildet die narratologische Figurenanalyse der Josephsfigur der Genesis ein heuristisches Werkzeug zur Erhebung einer Ausgangsfigur, auf die hin sodann methodisch

¹⁰¹ Archäologisch lässt sich wohl für die erzählte Zeit der Erzelterngeschichten nur Torsohaftes erheben, noch dazu hinsichtlich einer *Figur*. Anders bspw. KITCHEN, Zuverlässigkeit, 403–482. Von dort bis in neutestamentliche Zeit ließ sich meines Wissens archäologisch oder anhand von dokumentarischen Papyri nichts die Rezeption Erhellendes für die Josephsfigur vorlegen, vgl. SCHIPPER, Joseph; BALLA, Joseph; PRICE/HOUSE, Archaeology. Die erste bildliche Darstellung, die Joseph beinhaltet, stammt aus einer Abbildung des 2. Jahrhunderts n. Chr. in der Synagoge von Dura Europos, vgl. LUX, Josef, 260.

¹⁰² Dass dies weit mehr als reine Addition von neuem Stoff ist, sondern Erweiterungen, Kürzungen, Ersetzungen oder Umstellungen beinhalten kann, hat kürzlich ZIEMER, Kritik überzeugend empirisch für die Redaktionskritik gezeigt. Diese Pluralität muss mindestens auch für produktive Rezeptionen gelten, die dennoch stark ihrer Vorlage verpflichtet sind. Siehe dazu auch kurz 2.1.

¹⁰³ Vgl. mit noch mehr Kategorien VORPAHL, Leben, 58–59.

¹⁰⁴ Für die Bereiche Patristik und Rabbinica wäre eine eigene monographische Behandlung von Nöten, wie LUX, Josef, 270 für rabbinische Kommentare aus Talmud und Midrasch konstatiert und FÖRSTER, Joseph für die Patristik andeutet. Siehe dazu meinen skizzenhaften Ausblick in Kapitel 16.6.

¹⁰⁵ KOCH, Rezeptionsgeschichte, 151; man beachte hier auch die umfassende hermeneutisch-methodische Reflexion zur Thematik der Wirkung von Texten bei RATSCHOW, Frau, 19–85.

reflektiert die produktiven Rezeptionen vergleichend angewandt und in ihrem Eigenwert erhoben werden.

Derartige Analysen unterstellen aber nicht, dass sich jede einzelne Rezeption auf eine Proto-MT-Genesis im Sinne eines heute vorliegenden Textes bezieht. Vielmehr ist anhand der produktiven Rezeptionen und ihrer inhaltlichen wie formalen Aussagen auf einen möglichen Vorlagentext rückzuschließen. Nicht selten wird sich dabei eine Abhängigkeit von Gen 37–50^{LXX} eher als vom Proto-MT nahelegen. Freilich darf nicht anachronistisch nur an Texte und textliche Rezeptionen gedacht werden, ohne die Realia einer mündlichen Kultur ernst zu nehmen. Es müssen daher für jeden einzelnen Text etwaige mündliche oder schriftliche Vorlagen prämissal mitgedacht werden, um weder Abhängigkeiten zu übersehen noch sie anachronistisch und oft wenig notwendig zu postulieren. Dabei steht ganz im obigen Sinne die Josephsrezeption als produktive Übernahme aus Früherem im Mittelpunkt, wenngleich die genauen Vorlagen zumeist im Dunkeln bleiben.

In einem summarischen Schlusskapitel werden die unterschiedlichen Josephsdeutungen kategorisiert und hermeneutisch reflektiert. Die Erhebung folgt der Frage: Wie wird die Josephsfigur in dem jeweiligen Text rezipiert und interpretiert? Dazu gehören vier Unterfragen, die je nach textlicher Basis zu stellen sind, zweifellos aber nicht selten unbeantwortet bleiben müssen:

1. Welche Passagen der Josephsgeschichte werden (ggf. implizit) aufgenommen?
Gibt es dabei wiederkehrende, besonders prominente Wesenszüge der Figur oder Textpassagen des Narrativs? Lassen sich dafür Gründe finden?
2. Aus welchem Grund wird die Josephsfigur benutzt?
3. Zu welchem Zweck wird die Josephsfigur benutzt?
4. Welche interpretatorischen Eigenheiten lassen sich zeigen, welche Gemeinsamkeiten mit anderen Texten und textlichen Traditionen sind erkennbar?

Das bedeutet im Konkreten: Dem in der Quellenlage beschriebenen In- und Nacheinander diverser Rezeptionstexte ist daher in der Arbeit zunächst durch eine intensive Auseinandersetzung mit der Josephsgeschichte der Genesis^{Proto-MT} zu begegnen. Sie wird den Grundstein der Untersuchung bilden, da der dort vorfindliche Text die Ausgangsbasis der hier vorgestellten Spurenlese darstellt. Der besondere Fokus wird hier auf einer synchronen Charakterisierung der Josephsfigur in seiner Geschichte liegen. Doch wie oben bereits anklang, ist eine Figurenanalyse ohne Plot nicht nur defizitär, sondern schlicht unmöglich. James formuliert prägnant: „What is character but the determination of incident? What is incident but the illustration of character?“¹⁰⁶ Deshalb wird eine sorgsame Analyse der wichtigsten Themen der Josephsgeschichte zunächst die Schwerpunkte des Plots erleuchten. Darauf aufbauend ergibt sich sodann ein informiertes Bild der Josephsfigur durch die Erzählung hindurch.

¹⁰⁶ JAMES, Art, 80.

Es folgt die systematische Erarbeitung der einzelnen Fundstellen, deren Auswahl bereits dargelegt wurde. Sie werden in ihren mittelbaren und unmittelbaren Textzusammenhang eingeordnet, nach ihrem eigenen Sinngehalt befragt, nach ihrer Pragmatik gedeutet und auf ihr Josephsbild hin als produktive Rezeption analysiert. Dieser Abfolge folgt jedes Kapitel. Am Ende der Studie müssen hinsichtlich der jeweiligen Konturen der Josephsfigur theologische, literarische und historische Verbindungslinien gezogen werden. Die Ergebnisse sollen sodann in einem ersten Schritt hermeneutisch mit Blick auf die Volatilität von Figuren reflektiert werden. In einer zweiten hermeneutischen Überlegung werden die Ergebnisse auf Antworten für das Problem des deutlichen Josephschwiegens im Neuen Testament im Rahmen des Ägyptenschwiegens befragt werden.

2. Die Josephsgeschichte als Ausgangspunkt

2.1 Die diachrone Rückfrage

Will man eine historisch verantwortete Rezeptionsgeschichte erarbeiten, ist es geboten, zur Quelle zurückzukehren.¹ Diese findet man auf den ersten Blick im kritischen Text der BHQ. Bei genauerer Betrachtung erweist sich auch dieser nicht als die Quelle selbst, sondern als Rezeptionsprodukt. Im Bild gesprochen also ähnlich einem Staudamm. Wer nun die Reise weiter flussaufwärts fortführen will, sieht sich methodisch wie historisch einem notorisch schwierigen Flussbett gegenüber, liegen doch alle Schritte von hier an aufwärts hinter dem Text. Bezogen auf die Tora im Ganzen und die Genesis im Speziellen, ergibt sich in der kritischen Forschung ein heterogenes Bild an Entstehungs- und Weiterentwicklungstheorien, das in den letzten Jahrzehnten von einer starken Dynamik geprägt war.² Ihnen allen gemein ist die Annahme verschieden geprägter Vorstufen und Redaktionen, manche inkludieren auch die durchaus naheliegende Annahme mündlicher Vorstufen,³ gar „Erinnerungen“⁴.

Wo bei den Erzählzyklen um Abraham und Jakob die überragende Mehrheit von einem ganzen Komplex an solchen Vorstufen ausgeht, ist die Sache im Falle der Josephsgeschichte anders gelagert. Schon die bibelwissenschaftlich gängige Bezeichnung als ‚Novelle‘ macht im Gegensatz zu den vorherigen Zyklen die Andersartigkeit von Gen 37–50 deutlich.⁵ Nach Meinung einer steigenden Zahl

¹ Zum Bild der Quelle und des Flusses in einem Überlieferungsgefüge siehe ASSMANN, Gedächtnis, 92.

² Vgl. bspw. ZENGER u. a., Einleitung, 87–151 mit einer ausführlichen Bibliographie auf 87–89; auch RÖMER, Entstehung; NIHAN/RÖMER, Debatte.

³ ZENGER/FREVEL, Theorien, 90: „Es ist mit Wechselwirkungen zwischen schriftlichen und mündlichen Textformen zu rechnen, was methodisch aber kaum einzuholen ist.“

⁴ Z. B. SCHMID, Literaturgeschichte, 165.

⁵ So bereits GUNKEL, Genesis, 397. Vgl. UEHLINGER, Josef-Roman, 218–219, der den Kern der Erzählung (das Emporkommen eines Fremdlings) eine „Novelle“ nennt, die Erweiterung derselben um den Bruderkonflikt sodann „Roman“ und das Gesamtergebnis die „Josefs-Geschichte“. SCHMID, Bildungsroman erkennt deutliche Motive eines später so bezeichneten Bildungsromans. Vgl. auch die Genre-Diskussion bei COATS, Joseph, 294; WESSELS, Joseph. WILLS, Court verweist auf das antike Genre des „didactic narrative“, was WILSON, Joseph, 20 der „Novelle“ deutlich vorzieht; so ebenfalls GARRETT, Rethinking, 48–49; vgl. zum Novellenbegriff für die Josephsgeschichte HUMPHREYS, Joseph, 15–31. Aufgrund seiner Neutralität wird in dieser Arbeit vornehmlich der beschreibende Begriff ‚Josephsgeschichte‘ verwendet. Um ein

an Forschern wirkt die Erzählung stellenweise wie ein homogenes Ganzes und scheint in mehreren Episoden einem wohl konstruierten Drama zu folgen.⁶ Einzig die Kapitel 38 und 49 scheinen ob ihres anderen Themas (38) oder ihres anderen Stils und logischer Spannungen (49) womöglich anderer Herkunft zu sein.

Für eine angemessene Textgrundlage von Gen 37–50 als Ausgangspunkt der Erarbeitung der Josephsfigur muss daher zunächst geklärt werden, ob Gen 38 und Gen 49 zur Josephsgeschichte im engeren Sinne gehören oder sekundär auszuschließen sind (2.1.1–2.1.2), außerdem wie sich dieser Text in seinen Vorstufen konstituiert und welche Herkunft der Geschichte sich ausmachen lässt (2.1.3). Erst dann kann die eigentliche Textgrundlage als Ausgangspunkt der Studie beschrieben werden (2.2). Daraufhin folgt eine intensive Erarbeitung der Handlungskerne der Josephsgeschichte als Ausgangspunkt der darauffolgenden Rezeptionen (2.3) sowie eine narratologische, das heißt synchrone Analyse der Josephsfigur durch die Geschichte in ihrer Proto-MT-Fassung (2.4).

2.1.1 Gen 38

Der Einschub der Juda-Tamar-Episode Gen 38 unterbricht zweifellos den Erzählgang der Josephsgeschichte. Umständlich und nicht ganz unmissverständlich muss in 39,1 in einer Reihe von Stichwortverbindungen der Erzählstrang aus Gen 37,36 wieder aufgenommen werden, um dem intendierten Rezipienten die veränderte Situation Josephs in Erinnerung zu rufen.⁷ Josephs nun bevorstehende Erlebnisse in Ägypten sind nur in Anschluss an Gen 37 richtig zu verstehen. Ein thematischer Einschub der völlig anders gelagerten Episode Gen 38 ist dem Erzählbogen dagegen auf den ersten Blick fremd, mindestens aber störend.⁸

Zugestanden wird diesem Abschnitt von vielen Kommentatoren die Rolle eines retardierenden Moments, quasi als narrative Überbrückung des Weges von Kanaan nach Ägypten.⁹ Sicher lässt sich darüber hinaus einiges im Werdegang der Figur des Juda aus diesem Einschub gewinnen. Es ließe sich beispielsweise die innere Veränderung besser erklären, die Juda in Gen 44,18–34 im Gegensatz

gewisses Maß an sprachlicher Varianz aufrechtzuerhalten, werden auch die referenzidentischen Begriffe ‚Erzählung‘ und ‚Geschichte‘ benutzt.

⁶ SCHMID, Literaturgeschichte, 160; auch DONNER, Gestalt 1976; HAMILTON, Book 1995, 403–715; BLUM, Komposition, 230–234; BLUM, Literarkritik; EBACH, Genesis, 31–37.679–697; JACOB, Buch, 693; SARNA, Genesis, 254; RENDTORFF, Josefs-geschichte; SCHMID, Datierung, 107; SKINNER, Critical, 440; FOX, Wisdom, 29, weitere bei EBACH, Genesis, 113. WILSON, Joseph, 38–48 spricht sogar von einer „literary unit“.

⁷ Vgl. die Strukturanalyse bei WILSON, Joseph, 97–98.

⁸ Grundlegend KIM, Literary; für einen umfassenden Literaturüberblick zu der Spezialfrage nach Gen 38, siehe EMADI, Prisoner, 43 Fn. 16.

⁹ Wie viele andere bspw. auch RAD, Mose, 312; WESTERMANN, Genesis III, 42; WRIGHT, Positioning, 523 Fn. 3.

zu 37,26–27 erkennen lässt.¹⁰ Auch wäre zu fragen, ob nicht ausschließlich hier der richtige Ort ist, um diese Geschichte chronologisch unterzubringen. Vor Gen 37 wäre Juda wohl zu jung, nach Gen 50 deutlich zu alt.¹¹ Außerdem wurde immer wieder vertreten, dass in thematischer Hinsicht einiges für eine Einordnung der Episode an dieser Stelle spricht: Man denke zunächst an die Motivik der mannigfachen Familienkonflikte, die – wie unten gezeigt werden wird – eine zentrale Thematik der Josephsgeschichte darstellt. In der Exposition Gen 37 zerfällt die Familie zunächst in mehrere Parteien: Vater und Sohn Joseph stehen den anderen Brüdern gegenüber (37,2–4), danach stehen Vater und Brüder dem Joseph gegenüber (37,10–11), sodann jeweils eigens Ruben (37,22) oder Juda (37,26–27) den anderen zehn über Josephs Kopf hinweg.

Gen 38 ist vor diesem Hintergrund nur eine weitere, womöglich beispielhafte Extrapolation dieser verworrenen Familienbeziehungen, in diesem Falle zwischen Vater und Schwiegertochter nach Ausfall zweier leiblicher Söhne. Auch weitere Bezüge lassen sich herstellen: Die Bitte um die Zuordnung bestimmter Kleidungsstücke in Verbindung mit einem Betrugsfall (Josephs Rock 37,32–33; Judas Ring 38,25–26), die Ins-Recht-Setzung des Benachteiligten (42,21; 38,26), das Motiv der (fehlenden) Trauer (37,35; 38,7–10).¹² Ein Großteil dieser Bezüge wurde bereits in rabbinischen Rezeptionen identifiziert.¹³ Relevant ist, dass bis ins Mittelalter hinein neben den thematischen Brücken auch die chronologische Verortung zwischen Kapitel 37 und 39 als fremdartig und klärungsbedürftig empfunden wurde, so dass teilweise die Ereignisse aus Kapitel 38 hinter 41,49 oder gar vor den Verkauf Josephs 37,28 platziert wurden.¹⁴

Gesteht man Gen 37–50 einen breiteren Rahmen als die exklusive Fokussierung auf die Josephsfigur und ihre Geschichte zu, ergibt sich ein stimmigeres, wenn-gleich nicht völlig homogenes Bild der Juda-Tamar-Episode. Thematisch fällt sie nach wie vor unter die Überschrift Gen 37,2 תְּלִידוֹת יַעֲקֹב und muss als solche mitgelesen werden.¹⁵ Wann genau die Einbettung hier erfolgte, bleibt weiter im Dunkeln. Für eine Erhebung des Gehaltes der Josephsgeschichte insbesondere auf die Figur des Joseph hin fällt sie jedoch mit der Mehrheit der Forscher für den Bestand der Josephsgeschichte aus.¹⁶

¹⁰ Dies zeigt en détail SMITH, Presentation; SMITH, Central; auch nachdrücklich WÜNCHE, Judah.

¹¹ WRIGHT, Positioning, 523.

¹² Vgl. WENHAM, Genesis, 363–364; mehr noch bei HILBRANDS, Heilige, 26–39; WÜNCHE, Judah; die ausführlichste Auflistung der Vergleichspunkte (auch zwischen Gen 38 und 39) finden sich bei SMITH, Presentation, 102–112.

¹³ HILBRANDS, Heilige, 69–80; zur antik-jüdischen Interpretation von Gen 38 in Form, Funktion und Hermeneutik, siehe MENN, Judah.

¹⁴ Zusammenfassend HILBRANDS, Heilige, 212.

¹⁵ Diesen Punkt macht besonders stark KIM, Literary, 176–213.

¹⁶ WILSON, Joseph, 78–94 versteht im Anschluss an andere Gen 38 als „microcosm of the Joseph Cycle“ (87 u.ö.) und will anhand weisheitlicher Elemente, die zahlreich in der Josephs-

2.1.2 Gen 49

Wo Joseph in Gen 38 schlicht völlig fehlte und dieses Kapitel formal wie inhaltlich anders gelagert war, ist die Zugehörigkeitsfrage in Gen 49 schwieriger; so schwierig, dass Raymond de Hoops Dissertation zur literarischen und historischen Verortung von Gen 49 knapp unter 700 Seiten stark ist, wovon sein Forschungsüberblick zu Gen 49 und seine Evaluation desselben allein 85 Seiten füllen.¹⁷ Eines seiner Untersuchungsergebnisse ist, dass Gen 49 eine Verknüpfung einer Pro-Joseph-Schicht mit einer späteren Pro-Juda-Schicht darstelle, wovon manche Übergangsteile wie Gen 49,1 falsch überliefert bzw. vokalisiert worden seien. Er bewertet mit einer Vielzahl der Ausleger Gen 49 als Testament des Jakob, wenngleich Unterschiede in der literarkritischen Abgrenzung vorgenommen werden. Ob nun Gen 49 (oder eine Vorform desselben) hier seinen ursprünglichen Platz hatte, lässt de Hoop überraschend offen. Als problematisch für eine ursprüngliche Einbettung an dieser Stelle erachten einige Ausleger neben dem Genre den geänderten Stil, der stärker als bisher poetische Elemente aufweist, wie auch der poetische Zeilensatz in BHK/BHS insinuiert. Matthias Millard bemerkt jedoch zurecht, dass dies dem Codex Leningradensis nicht entspricht,¹⁸ was wiederum das Druckbild der neuen BHQ korrekt widerspiegelt. Diese Erkenntnis ist nicht zu schnell von der Hand zu weisen, spiegelt sie doch wider, dass zumindest die Masoreten Gen 49 nicht in die Reihe der großen Moselieder (Ex 15; Deut 32) eingegliedert wissen wollten, wie manche kontemporären Ausleger es gerne tun.¹⁹ Eine engere Parallele liegt wohl eher zu Deut 33 vor.²⁰

Mit Seebass muss neben aller Berechtigung einer primär diachronen Untersuchung stärker die thematische Einbettung dieses Kapitels in Betracht gezogen werden. So kann kaum eine hinlängliche Begründung zum Ausschluss von Kapitel 49 sein, dass außer in 49,3–27 die anderen Brüder Josephs keine namentliche Erwähnung anderswo in der Erzählung Gen 37–50 finden.²¹ Immerhin werden fünf von ihnen genannt und vier haben sogar Sprechrollen. Seebass betont außerdem, es „wäre nur schwer zu begreifen, daß der Vater für seine Söhne keine Worte mehr hatte, nachdem alle miteinander versöhnt waren und er Joseph und sogar dessen Söhne gesegnet hatte“²². Die Geschichte drängt geradezu hin

geschichte vorkommen, das Kapitel als integralen Bestandteil für die Geschichte verstehen. Motivisch finden sich sicherlich Parallelen, inhaltlich fehlt aber nicht nur Joseph, sondern auch ein Großteil der unter 2.3 zu analysierenden anderen Handlungskerne der Erzählung. Die strukturellen Parallelen, die Wilson erarbeitet (88), sind zu allgemein, als dass sie überzeugen könnten. Siehe auch den Überblick bei HECK, History.

¹⁷ HOOP, Genesis 49, 366–450.

¹⁸ MILLARD, Genesis, 59, zitiert in EBACH, Genesis, 571.

¹⁹ Bspw. SPEISER, Genesis, 370–371.

²⁰ WESTERMANN, Genesis III, 250–252; auch OTTO, Deuteronomium, 2255–2256; Parallelen bei DRIVER, Critical, 385–417, insb. 404–407.

²¹ So etwa EBACH, Genesis, 571.

²² SEEBASS, Genesis, 184.

zu einer Auflösung der Familienkonflikte, hier anhand eines testamentartigen Vermächtnisses.²³ Wie de Hoop gezeigt hat, ist der Impetus aller Aussprüche zu den Söhnen ein futurisch-optativischer.²⁴ Daher scheint auch nicht unwahrscheinlich, dass die einzelnen Aussagen zwar eigenständige, teilweise harte Aussprüche enthalten, jedoch in Bezug auf das Land und die Zukunft des Volkes als Ganzem vereint sind.²⁵ Auch das Schweigen gegenüber Josephs Söhnen Efraim und Manasse kann durch die Nennung ihrer Erwähnung in Deut 33,17 nicht tragend sein.²⁶ Bedenkt man ihren prominenten Platz in Gen 48, sind sie dem intendierten Rezipienten also ein Kapitel später noch aktiv im Gedächtnis. Streng genommen gehören sie auch nach den Ereignissen in Kapitel 48 nicht zu den 12 Söhnen Jakobs. Einzig die klare Vorrangstellung Judas in Gen 49 scheint ein Kapitel später wieder vergessen zu sein und steht damit narrativ quer zum Erzählverlauf, wie de Hoop zeigt.²⁷

Neben diesen Einzelargumenten ist anhand der Figurenkonstellation und der Situierung im Erzählverlauf das Kapitel sowohl mit der תלדות יעקב (37,2) als auch mit der Josephsgeschichte verknüpft.²⁸ Wie stark, darüber ließe sich streiten. Dass es jedoch ein integraler Bestandteil der Josephsgeschichte in ihrem Endzustand sein muss, ist damit „schon darum unverzichtbar, weil nur hier der Tod Jakobs erwähnt wird.“²⁹ Damit kann auch das Genesisbuch seinen Abschluss und – vermittelt durch den Vorausblick Jakobs – den Übergang zum Exodus finden.³⁰ Gen 49 bleibt also, trotz mancher Unsicherheiten, für die vorliegende Untersuchung auch wegen der Wichtigkeit des Joseph Teil dessen, was als ‚Josephsgeschichte‘ bekannt ist.

²³ HOOP, Genesis 49, 309–314; SEEBASS, Genesis, 184.

²⁴ HOOP, Genesis 49, 282–306 u. ö. Welche(s) Genre nun in Kapitel 49 vorliegt bzw. vorliegen und woher dieses Kapitel womöglich ursprünglich stammt, ist mit zahlreichen Vorschlägen diskutiert worden, ohne einen wirklichen Konsens zu erreichen. Vgl. die ausgiebigen Forschungsüberblicke um Herkunft bzw. Genre bei HOOP, Genesis 49, 26–79.

²⁵ SEEBASS, Genesis, 184; einige kritische Punkte zur historisch-diachronen Einordnung hat SCHORN, Ruben, 248–263 vorgebracht. Diesen kann sich hier nicht im Detail gewidmet werden; es sei exemplarisch auf die synchronen Lesemöglichkeiten zu den entsprechenden Stellen von JACOB, Buch, 891–931 verwiesen.

²⁶ Wiederum bspw. EBACH, Genesis, 571–572.

²⁷ HOOP, Genesis 49, u. a. 572–574 auch RAD, Mose, 369; SMITH, Presentation.

²⁸ Auch narrativ schließt es an den Jakobssegen an seine Enkel Ephraim und Manasse trotz einer gewissen Härte an (48,21–22; 49,1–2). JACOB, Buch, 1046 dazu: „Der Auftakt des Kapitels [sc. 49], der sich von dem Ganzen nicht trennen läßt und unvermerkt in die Dichtersprache übergeht, ist ein gewichtiger Beweis entweder dafür, daß der Autor der Genesis auch der Verfasser des Liedes ist oder doch, daß er den Zusammenhang im Geiste desselben zu schaffen wußte.“

²⁹ EBACH, Genesis, 573; richtig ist aber auch, dass die Begräbniserzählung in 50,1–14 keinen anderen Schluss zulässt, als dass er gestorben ist. Allein darauf lässt sich keine positive Bezeichnung der Zugehörigkeit von Kapitel 49 vornehmen.

³⁰ Siehe BEYERLE, Mosesegen, 84–95; zur Diskussion um Anspielungen auf die Josephsgeschichte in 2 Kön 25,27–30 als Abschluss des Enneateuchs (als Einstieg in einen neuen Exodus) siehe CHAN, Jehoiachin; WILSON, Endings.

2.1.3 Vorstufen und Herkunft der Josephsgeschichte

Die große Mehrheit der Bibelwissenschaftler nimmt an, auch abgesehen von offensichtlicheren Streitfällen wie Kapitel 38 und 49, die (restliche) Josephsgeschichte stehe trotz ihres endgestaltlichen Glanzes am Ende eines langen Kompositions- und Redaktionsprozesses.³¹ Wie die Josephsgeschichte zu der überlieferten Form gekommen ist, ist freilich weitgehend spekulativ und wird sehr unterschiedlich bewertet.³² Einigen Zuspruch hat die These gefunden, ihre Ursprünge in einer Volkserzählung um einen Fremdling (Hebräer?), der nach Ägypten kam und dort großen Ruhm erlangte, zu suchen.³³ Über diesen Kern hinaus gibt es eine reiche Diskussion um das Hereindringen der Figur des Joseph, der Einbindung der Familienkonflikte sowie des Endes der ursprünglichen Josephsgeschichte.³⁴ Ein einfaches ‚Anwachsen‘ des Stoffes, wie es manche dieser Überlegungen nahelegen,³⁵ ist jedoch auszuschließen. Benjamin Ziemer hat nachdrücklich empirisch gezeigt, dass die Vorstellung von reinem Wachstum ähnlich dem Anwachsen von Bäumen um einen Ring pro Jahr historisch verfehlt ist. Er weist nach, dass redaktionellen Endtexten keine reine Addition, sondern ein hochkomplexes Entstehungsgeflecht aus Erweiterungen, Kürzungen, Ersetzungen und Umstellungen zugrunde liegt.³⁶ Daher ist festzuhalten: Nur aus Gen 39–41 als Kern ist die Josephsgeschichte wohl nicht zu ihrer Endgestalt ‚angewachsen‘. Wo und in welcher Gestalt die Josephsgeschichte ihren Ursprung hat, welche Zusätze als wiederum eigenständige Stücke vorlagen und welche Schritte bis zur Endgestalt gegangen sind, muss und darf offenbleiben.³⁷ Sicher ist jedoch, dass selbst die Einbettung der Josephsgeschichte in die Genesis schon eine Rezeptionsstufe an sich darstellt. Freilich eine, hinter die sich nicht zurückgehen lässt.

Neben der Frage der Herkunft ergeben sich im Umgang mit der Josephsgeschichte allerhand weitere Fragen ‚flussaufwärts‘. Nicht alle sind zu beant-

³¹ Eine solche grundsätzliche Einheitlichkeit verneint KRATZ, *Komposition*, 281–286, erneut KRATZ, *Joseph*; ihm folgend EDE, *Josefsgeschichte*; auch u.a. WESTERMANN, *Genesis III*, 8–19; SPEISER, *Genesis*, xxii–xlili; REDFORD, *Study*; SCHMITT, *Pentateuchkritik*; DIETRICH, *Josephserzählung*; KEBEKUS, *Joseferzählung*; WEIMAR, *Jahwe*; neuerdings RÖMER, *Composition*; ALBERTZ, *Josephsgeschichte*; EDE, *Joseph*; einen kurzen Überblick bietet ANTWI, *Sources*.

³² Dazu EBACH, *Genesis*, 112.

³³ SEEBASS, *Genesis*, 219; LUX, *Josef*, 241–246; EBACH, *Genesis*, 689.

³⁴ Eine Übersicht findet sich bei EBACH, *Genesis*, 688–691; mit extensiven Umstellungen und Schichten arbeiten insbesondere EDE, *Josefsgeschichte* sowie ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, 125–151.

³⁵ Prominent RAD, *Mose*, 283–284, auch KRATZ, *Komposition*, 282, neuerdings in Teilen EDE, *Josefsgeschichte*; auch prämissal bei ALBERTZ, *Josephsgeschichte*.

³⁶ Siehe ZIEMER, *Kritik*, vgl. die Ergebnisse dort 697–711.

³⁷ Dies halte ich aus den vorgebrachten Erkenntnissen Ziemers für zwingend; diametral anders steht ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, 125–151, der letztendlich mit acht (anwachsenden!) Überlieferungsstufen bis zur Endgestalt im 4. Jahrhundert v. Chr. rechnet.

worten und die vorliegende Studie kann und will auf einen Großteil keine abschließenden Antworten liefern. Zugleich ist eine reflektierte Rezeptionsgeschichte auch an manchen Erklärungsversuchen interessiert. So sollen hier die Linien zur Beantwortung der zwei großen, diachronen Diskussionspunkte in der Forschung vorgestellt werden: die Frage nach der Provenienz sowie nach der Thematik der Josephsgeschichte. Beide Themen bedingen sich wechselseitig. Sie können nur gemeinsam betrachtet werden und eine Antwort ergeben. Dies spiegelt auch die grobe Aufteilung der aktuellen Forschungsdiskussion in zwei Lager:³⁸

Das eine geht davon aus, Joseph sei in das Nordreich des 10.–8. Jahrhundert v. Chr. zu verorten, definitiv jedoch vorexilisch. Dort werde – symbolisiert durch die innerfamiliären Brüderkonflikte – „die Problematik und Legitimation politischer Herrschaft, speziell des Nordreich-Königtums über ganz Israel, abgehandelt.“³⁹ Die Josephsgeschichte fungiere als Begründung für die Vorrangstellung des Nordreichs, das bekanntlich in der späteren Literatur der hebräischen Bibel gerne mit Joseph als Synonym bezeichnet wird, und die Unterwerfung des Südreiches, gleich wie die Brüder Joseph in Ägypten huldigen und von seiner Gnade abhängen.⁴⁰ Besonders wichtig für diese Deutung sind die beiden Huldigungsträume Kap. 37 und ihre Erfüllung Kap. 42–45, dazu noch die Einbettung in die Erzelternkomposition der Genesis.

Das andere liest die Josephsgeschichte konsequent als Novelle, ganz im Sinne einer Diasporanovelle analog zu Tobit. Hier sei nicht mehr die Frage nach Konkurrenzen innerhalb Israels zu stellen, sondern vielmehr der Blick auf Ägypten zu richten, genauer: auf Ägypten als Lebensraum in einer Diasporasituation. Dass Ägypten eben genau das ist, scheint die Pragmatik dieser Novelle zu sein.⁴¹ Joseph steigt als völlig unbekannter Sklave in der Fremdartigkeit Ägyptens auf bis zum Stellvertreter des Pharaos. Ägypten, so mag man sagen, war für Joseph nicht nur ein Zufluchtsort vor dem sicheren Tod in der Zisterne, sondern ein Land echter Aufstiegsmöglichkeiten – und das nun auch für alle anderen Fremdlinge, die sich in Ägypten in einer Diasporasituation und damit im Geschick

³⁸ Vgl. besonders die forschungsgeschichtliche Monographie zur Interpretation der Josephsgeschichte von PAAP, *Josephsgeschichte*. Die Schwierigkeiten zur Datierung und die schier unzähligen, ausdifferenzierten Datierungsversuche zeigt neuerdings REZETKO, *Dates*. Für eine Datierung im 2. Jahrtausend bis hinein in das 14. Jahrhundert v. Chr., die aber heute als Minderheitenmeinung zu betrachten ist, plädiert KITCHEN, *Zuverlässigkeit*, 403–482. Mit dieser (oder einer ähnlichen) Datierung einhergehend plädieren für die Historizität der Erzeltern-erzählungen neben HAMILTON, *Book 1995* z. B. MILLARD/WISEMAN, *Patriarchal*; HOFFMEIER, *Israel*; siehe neuerdings KNIEB/KOOREVAAR/RIECKER, *Genesis*, 488, die präzise und für das gesamte Buch der Genesis einheitlich das Jahr 1407 v. Chr. als Abfassungszeit errechnen.

³⁹ ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, I, dort in Fn. 2 findet sich eine ausführliche Literaturliste zu den – tendenziell älteren – Vertretern dieser Deutung; neuerdings BLUM/WEINGART, *Joseph*.

⁴⁰ Jdc 1,22–23,35; 1 Kön 11,28; Ez 37,16; Am 5,6,15; 6,6; Obd 18; Sach 10,6; vgl. KUGEL, *House*, 15; COATS, *Joseph*, 976–977.

⁴¹ Vgl. zur Pragmatik z. B. SCHMID, *Bildungsroman*.

Josephs wiederfinden. Damit wäre auch die Textpragmatik geklärt. Für diese Interpretation geraten neben den starken sprachlichen Indizien⁴² nun stärker die Erzählungen von Josephs Aufstieg in der Fremde Gen 39–41.47.50 in den Fokus. Um eine echte Diasporasituation voraussetzen zu können, liegt bei dieser Leseweise die Datierung eventuell im Exil oder aber wahrscheinlicher in der nachexilischen Zeit (6.–2. Jahrhundert v. Chr.).⁴³

Betrachtet man beide Leseweisen, so ergibt sich ein unvereinbares Gegenüber, in dem beide Seiten eine Mitte formulieren, die die der anderen zwingend ausschließt. Im Gespräch mit Erhard Blum und Kristin Weingart erwägt Konrad Schmid ein Miteinander beider Verständnisse – und verwirft sie zugunsten seiner Leseweise als Diasporanovelle mit einem redaktionskritischen Argument: Es lasse „sich hinter Gen 37–50 keine ältere Erzählung herauschälen, die erst sekundär zu einer Diasporanovelle ausgestaltet worden wäre.“⁴⁴ Es sei, so Schmid, eben nicht möglich hinter dem Text eine Geschichte ohne die genannten Merkmale einer Diasporasituation zu identifizieren. Diesem Urteil stellt sich Rainer Albertz jüngst mit „einer stärkeren redaktionsgeschichtlichen Differenzierung der Josephsgeschichte“⁴⁵ entgegen und extrahiert – was Schmid für unmöglich erachtete – neben einigen Glossen eine ursprüngliche Josephsgeschichte mit der Thematik des ersten Lagers und eine erweiterte Josephsgeschichte mit in etwa der Thematik der zweiten.⁴⁶ Beide datiert er jedoch vor-exilisch und modifiziert in weiten Teilen die Anliegen der zweiten Leseweise zugunsten der ersten, wodurch „[d]em zweiten Auslegungstyp [...] weithin die textliche Grundlage entzogen“⁴⁷ wird. Ein Kompromiss – so scheint es – ist auch damit nur bedingt erfolgt.

Lässt sich nun Geschichtliches (,history‘) zu Joseph außerhalb seiner eigenen Geschichte (,story‘) sagen? Mit Rüdiger Lux ist wohl festzustellen: „Wer versucht, eine Antwort auf diese Frage zu geben, wird über mehr als vage Vermutungen

⁴² JOOSTEN, *Linguistic*.

⁴³ Eine Nennung vieler – oftmals jüngerer – Vertreter findet sich bei ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, 2 Fn. 3. Siehe z. B. SCHMID, *Josephsgeschichte*, III; LUX, *Josef*, 234; KRATZ, *Komposition*, 285–286; EDE, *Josefsgeschichte*, 514. Vgl. für spätere Datierungen bis hin ins 2. Jahrhundert v. Chr. u. a. RÖMER, *Joseph Story*. Neuerdings für eine Diasporanovelle votieren BÜHLER/SCHMID/RÖMER, *Joseph*.

⁴⁴ SCHMID, *Datierung*, hier 107, zitiert auch bei ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, 3.

⁴⁵ ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, 3.

⁴⁶ Die erste, ursprünglichere Josephsgeschichte definiert Albertz wie folgt (30): „Gen 37..., 3–27.28a2–31.32–33*34–35; 39,1* (ohne מצרי); 40,2–3aα.4–5a.6–14.16–23; 41,1–11.12* (ohne נער עברי).13.14* (ohne מן הבור).15–34a.35–40aα.b.41–43.46b–49.53–54.57; 42,1–38; 43,1–32a.33–34; 44,1–34; 45,1–6.7–8*9–28; 46,5b.6aα.1aβ.28–34bα; 47,1–10.11* (ohne ויתן להם אחזה und בארץ מצרים).12.27a“. Die erweiterte Josephsgeschichte umfasst sodann (37): „Gen 41,34b.40aβ?44–45a.55–56; 43,32b; 46,34bβ; 47,13–26.29–31+ המטה אל ויאסף רגליו וימת (analog zu 49,33aβ); 50,1–11.14–22a.“

⁴⁷ ALBERTZ, *Josephsgeschichte*, 85.

nicht hinauskommen.⁴⁸ Hier und da mag dieses Vage konkreter werden, zugleich lässt sich über die Historizität der Josephsgeschichte kaum Gesichertes aussagen – in jedwede Richtung.⁴⁹ „Und doch ist Josef keine ungeschichtliche Gestalt. Denn als literarische Gestalt hat er unübersehbar Geschichte gemacht.“⁵⁰ Dass jedoch im Umgang mit dieser Figur und ihrer Geschichte große Freiheit herrschte, wird sich im Laufe der Untersuchung vielerorts zeigen.

2.2 Die Textgrundlage

Egal, wie man nun die Vorstufen der Josephsgeschichte in ihrer inneren Quellenlage bewertet, ergibt sich für diese Arbeit sinnhaft nur eine rekonstruierte, äußere Textgrundlage, die der BHQ. Dort findet sich recht einheitlich der Text des Codex Leningradensis mit Seitenblicken auf alternative Textzeugen des tiberischen Typs. Varianten zum Samaritanischen Pentateuch sind in den Anmerkungen notiert, jedoch wegen der eindeutigen Abhängigkeit von MT an keiner Stelle in den kritischen Text aufgenommen. Ebenso wurde mit den Belegen aus der jüdischen Wüste verfahren.⁵¹ Für die vorliegende Studie entscheidend erscheint dabei die Einsicht, dass einem jeden der noch zu untersuchenden Zeugnisse produktiver Rezeption – von der Septuaginta bis ins Neue Testament – eine der Josephsgeschichte in narrativer Hinsicht naheliegende Form vorlag. Dass ob der verworrenen Entstehungsgeschichte der Josephsgeschichte manche davon sprechen, „dass es [...] die eine Endgestalt [des Pentateuch] nie geben wird, sondern viele Endgestalten“⁵², mag zwar für eine gewisse Zeit stimmen, doch finden sich an keiner Stelle Hinweise auf eine produktive Rezeption irgendeiner Vorform der Josephsgeschichte. Deshalb muss die vorliegende Arbeit am ‚Staudamm‘ von Gen 37.39–50 ihren Ausgang nehmen.⁵³ Erhard Blum selbst konzidiert, bei aller Unsicherheit „bleibt die Existenz ‚der Endgestalt‘ ein notwendiges Postulat der exegetischen Vernunft.“⁵⁴ Wie anders, mag man fragen, solle sonst eine dem codierten Zeichensystem verpflichtete Exegese sinnhaft

⁴⁸ LUX, Josef, 259.

⁴⁹ Daher verbieten sich thetische Absolutheitsaussagen wie „[t]hat the Joseph Romance is ‚non-historical‘ in essence is clear“, WRIGHT, Positioning, 525.

⁵⁰ LUX, Josef, 259.

⁵¹ TAL, Genesis, 5–6. Zurückhaltung hinsichtlich des MT als *der* Textgrundlage schlechthin bei TOV, Textual, 11–12, der allerdings selbst zugibt, es gäbe keinen besseren Text und die unterschiedlichen Textzeugen innerhalb des MT variierten nur in „small details“ (12); vgl. allgemeiner auch SCHORCH, Text.

⁵² BLUM, Endgestalt, 217.

⁵³ EBACH, Genesis, 112: „Im Blick auf den letztlich Vorrang der Endgestalt als die eigentliche »Quelle« der Exegese sind sich gegenwärtige Vertreter unterschiedlicher bis gegensätzlichster methodischer Wege überraschend einig.“

⁵⁴ BLUM, Endgestalt, 217.

betrieben werden, besonders angesichts der überwältigenden textkritischen Einheit der Josephsgeschichte? Dies gilt insbesondere für die Durchführung einer Rezeptionsgeschichte, deren Texte selbst – zumindest dem Anschein nach – sich keines anderen Narrativs bewusst sind.⁵⁵ Nach der Fertigstellung seines stark an der Quellenscheidung orientierten Kommentars summiert Horst Seebass an anderer Stelle hinsichtlich der Endgestalt der Josephsgeschichte: „Sie ist letzten Endes, [sic] die wahre Quelle, die wir literarisch, geistes- und religionsgeschichtlich sowie theologisch zu verstehen haben. Ihr gegenüber haben alle literarischen Theorien nur eine dienende Funktion.“⁵⁶ Es ist daher, besonders angesichts der Forschungsfrage, angebracht, nun von den diachronen Überlegungen zu einer synchronen Lektüre der Josephsgeschichte in ihrer überlieferten Endgestalt überzugehen.⁵⁷ Interessenleitend sei hierbei die Herausarbeitung relevanter thematischer Handlungskerne, die die Charakterisierung der Josephsfigur (2.4) vorbereiten und tragen.

2.3 Eine endgestaltlich-thematische Lektüre der Josephsgeschichte

Wer nun an der Endgestalt der Josephsgeschichte den Erzählbogen nachzeichnen will, wird schnell auf einen eklatanten Unterschied zwischen der Josephsgeschichte und den übrigen Passagen der Genesis stoßen: die fast völlige Abwesenheit theologischer Deutung durch den impliziten Autor.⁵⁸ Anders als bei Abraham finden sich keine mittelbaren Gottesbegegnungen (z. B. Gen 15.17.18), anders als bei Jakob keine von Gott gedeuteten Träume (Gen 28,10–22; 31,10–13). Die Deutungshoheit über seine eigene Geschichte verbleibt in Gen 37–50

⁵⁵ Hierdurch ist freilich nicht gesagt, den Rezeptionstexten und ihrer Entstehungsgemeinschaften hätte ein kritisch redigierter Text im heutigen Sinne vorgelegen. Welcher Text bis ins Jota vorlag, weiß man schlicht nicht. Wenig wahrscheinlich ist jedoch anhand der textlichen Evidenz, dass eine andere Geschichte mit anderen narrativen Bögen vorlag als die uns überlieferte. Zur relativen Zuverlässigkeit der textlichen Überlieferung des hebräischen Textes des Pentateuch, siehe besonders HENDEL, Masoretic. Zur textlichen Zuverlässigkeit der Josephsgeschichte neben den Anmerkungen bei WENHAM, Genesis; WESTERMANN, Genesis III; SEEBASS, Genesis; HAMILTON, Book 1990, 74–75; TAL, Genesis, 5–10. ist nur die Sequenzumstellung in Gen 47,5–6 zu nennen, dazu u. a. Tov, Differences.

⁵⁶ SEEBASS, Quellenscheidung, 36, zitiert bei EBACH, Genesis, 112. Vgl. auch seine Darstellung zur Leistungsfähigkeit von Quellenscheidung und diachronen Ansätzen auf 679–698.

⁵⁷ Zur Beziehung von synchron und diachron, siehe den Sammelband zum Thema von MOOR, Synchronic, darin insb. BARR, Synchronic; auch FOKKELMAN, Structural.

⁵⁸ Pointiert bereits REDFORD, Study, 247: „He [sc. the writer of Gen 37–50] is not interested in supplying the reader with comment on matters theological, as the Patriarchal author was.“ Mit einigen Beispielen auch EMADI, Prisoner, 42: „the ‚interpretive space‘ created by the lack of explicit theological commentary from the narrator makes the meaning and function of the Joseph story more ambiguous than previous sections of Genesis.“

ganz bei Joseph (Gen 45,4–9; 50,19–21). Ob sich der intendierte Rezipient dieser Interpretation anschließt, bleibt offen.⁵⁹ Damit fällt die Josephsgeschichte von vorneherein aus dem dem Leser bereits bekannten Muster. Mit dieser Offenheit geht auch die von Childs benannte Schwierigkeit hinsichtlich der Funktion der Geschichte und ihres Hauptprotagonisten Joseph für die Genesis einher: „If Joseph is not the bearer of the promise in the same way as his forefathers, what then is his role in Genesis?“⁶⁰ Wie die späteren Kapitel zeigen werden, wird diese Offenheit Raum für zahlreiche divergente Interpretationen liefern, wobei sich alle auf dieselbe Grundlage berufen. Wie nun, mag man fragen, soll die Figur des Joseph überhaupt erfasst werden angesichts ihrer Andersartigkeit innerhalb der Erzeltern Erzählung? Es gilt sich an den Erzählsträngen der Erzählung selbst entlangzuhandeln, ohne dabei eine sentenzenhafte Kommentierung zu liefern. Freilich wäre allein dies eine monographische Aufgabe. Der Abriss wird von zwei Leitgedanken getragen sein: Einmal soll stets der Blick auf der Relevanz der Erzählstränge für die Binnenarchitektur der Erzählung an sich liegen, worunter wiederkehrende Motive einen zentralen Platz einnehmen. Große Episoden der Josephsgeschichte dürfen nicht außen vor bleiben. Gleichzeitig soll aber auch schon ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte geworfen werden, um an den wichtigen Passagen für die folgende Betrachtung scharf zu stellen. Stets steht Joseph als Hauptfigur im Zentrum, die jedoch nur in und aus ihrer Geschichte heraus als Ausgangspunkt weiterer Rezeptionen und Rezeptionsanalysen verständlich gemacht werden kann.

So direkt dieser Zugang ist, so schwierig ist seine einzelne Durchführung. Da dieses Kapitel ausschließlich den Ausgangspunkt der Untersuchung zur Josephsfigur darstellt, die Analyse der Erzählstrukturen der Josephsgeschichte jedoch problemlos eine eigenständige Monographie ergäbe, wird sich auf die wesentlichen vier Themen zu beschränken sein. Doch zeigt sich bei näherem Hinsehen, was Ebach zu Beginn seines Kommentars pointiert formuliert: „Es ist leichter in der Josefsgeschichte ein im Wesentlichen durchgehendes Hauptthema zu erkennen als präzise anzugeben, welches dieses Hauptthema sei“⁶¹. Diese Spannung konnte bereits bei den Forschungspositionen zur Herkunft der Josephsgeschichte wahrgenommen werden. Der textliche Befund ist jedoch recht eindeutig, dass Themen wie Krisenpolitik oder Keuschheit zwar durchaus vorkommen, allein quantitativ aber die Thematik um die innerfamiliären Brüderkonflikte oder das Ägyptenmotiv prominenter hervortreten.⁶² Das zeigt sich besonders dadurch, dass sich eben an den Stellen die Geschwindigkeit der Geschichte verlangsamt, wo beispielsweise die Brüderkonflikte zur Sprache

⁵⁹ EMADI, Prisoner, 41.

⁶⁰ CHILDS, Introduction, 156.

⁶¹ EBACH, Genesis, 36.

⁶² Vgl. die Handlungsanalyse bei NIEHOFF, Figure, 21–27.

kommen oder die Träume am Hof erzählt und gedeutet werden. Dominierend für die gesamte Geschichte ist zweifellos die Josephsfigur, sei es als handelndes Subjekt, sei als Objekt oder Referenzgröße einer durch ihn bedingten Handlung.⁶³ Dieser Gedanke wird in 2.4 weitere Vertiefung erfahren. Ausgehend von diesem Befund ist es demzufolge nur sinnvoll, im Folgenden in der nötigen Kürze die einzelnen thematischen Stränge der Erzählung systematisch zu erfassen und in ihrem Gehalt knapp zu bündeln. Diese folgen narratologisch den Auswahlkriterien der Quantität (story-Ebene), der Erzählzeit und Fokalisierung (discourse-Ebene) und der späteren Rezeptionsschwerpunkte (reception-/impact-Ebene).

Thematik	Stellen
Familien-/Brüderkonflikte	37,2–4;5–11;18–24;26–27;29–35; 42,3.4.6–38; 43,1–34; 44,1–34; 45,1–28; 46,4; 28–34; 47,1–12;29–31; 48,1–22; 49,1–33; 50,1–10.12–14;15–26
Ägypten/Aufstieg in der Fremde	Gen 37,25.28.36; 39,1–41,57; 42,6–26; 43,15–45,24; 46,1–7; 46,26–50,6.14–26
Träume & Divination ⁶⁴	Gen 37,5–11.19–20; 40,5–22; 41,1–36; (Tritt ein: 41,47–49.53–57); 44,5.15
Weisheit ⁶⁵	39,2–19.22–23; 40; 41,33–36.49.56–57; 47,13–26

Tabelle 1: Thematische Stränge der Josephsgeschichte

Freilich könnten in einer komplex strukturierten Erzählung wie dieser eine weitere Anzahl an Themen oder Motiven identifiziert und analysiert werden. Dies ist besonders dann der Fall, wenn man die Erzählung als Ganze in ihren makrostrukturellen Kontext der Genesis oder gar des Pentateuch/Hexateuch einbettet. Da diese jedoch für die Zwecke der Rezeptionsforschung keinen nennenswerten Widerhall ‚flussabwärts‘ erhalten haben, beschränkt sich das Folgende auf eine kurze Skizze der oben genannten, wichtigsten Thematiken.⁶⁶

⁶³ NIEHOFF, Figure, 21.

⁶⁴ Siehe hierzu auch die überaus hilfreiche Visualisierung von Traum und Erfüllung bei SCHMID, Traum, 381.

⁶⁵ Freilich zeigt allein von Rads Aufsatz zur Weisheit deutlich, dass hier besonders die Dinge zwischen Zeilen proverbial-weisheitliche Züge aufweisen, wie etwa der Verzicht auf Rache, Zucht, Bescheidenheit, Kenntnisse, Freundlichkeit und Selbstbeherrschung, siehe RAD, Chokma. Insofern ist eine genaue Versangabe dieser Motivik nur äußerst eingeschränkt möglich und orientiert sich an den explizitesten Aussagen innerhalb der Erzählung.

⁶⁶ Zur Komplexität der Josephsgeschichte formuliert SEYBOLD, Paradox, 59 passend: „Rarely in Western literature has form been woven into content, pattern sewn into meaning, structure forged into theme with greater subtlety or success.“

Folgende Themen werden über die oben genannten noch in der Josephsgeschichte identifiziert: Lebensfülle (MEINHOLD, Lebensfülle), Vorhersehung und Bewahrung (neben den bei EMADI, Prisoner, 41 Fn. 7 Gelisteten auch LONGACRE, Joseph), Tod und Auferstehung (PULSE, Resurrection; LEVENSON, Death, 143–171).

2.3.1 Familienkonflikte und Herrschaft⁶⁷

Von der ersten Episode der Erzählung bis zu seinem Tode stehen hinter Joseph seine Geschwister im Vordergrund. Sie bilden den narrativen Rahmen der gesamten Josephsgeschichte, die – wie ihre Vorgänger in der Genesis allesamt auch – die Frage nach der (Un-)Möglichkeit menschlicher und besonders familialer Koexistenz durchleuchtet. Es ist kein Versehen, dass in der strukturierenden Funktion der Toledot-Formulierungen die letzte Genealogienfolge wie alle zwar mit תלדות eingeführt und damit die Josephsgeschichte an die vorherigen Erzeltern Erzählungen angebunden wird. Gleichzeitig wird diese letzte Formel mit יעקב תלדות bezeichnet, jedoch steht von vorneherein nicht mehr Jakob, auch nicht die Gesamtheit der Nachkommen, sondern Joseph allein im Vordergrund, auch syntaktisch (Gen 37,2).⁶⁸ Es wird das Ineinander der Schicksale der Nachkommen Jakobs sein, das mit Joseph im Zentrum in den folgenden Kapiteln erzählt werden wird. Dabei ist die Erzählung weder paradigmatisch noch vorbildlich, sondern erzählt die Verstrickungen und Untiefen menschlicher Koexistenz seit Kain und Abel über Abraham, Isaak und Jakob weiter. Auch am Ende der Geschichte, nach dem Tod Jakobs werden die Brüder und die Frage im Raum stehen, wie nun der Grundkonflikt der Erzeltern Erzählungen in dieser Generation gelöst werden wird. Anders als die meisten vorherigen Erzählungen wird Joseph nicht zum Tyrannen seiner Brüder, sondern zu ihrem Retter und beschert der Familie Frieden (Gen 50,15–26), der dann erst in Ex 1,8 erneut zerstört wird – diesmal jedoch nicht wie bisher von innen, sondern von außen.

Diesem Motiv ist in folgenden Schritten nachzugehen: Joseph selbst ist durch die besondere Stellung seiner Geburtserzählung als Erzählzentrum bereits narrativ eingeführt (a).⁶⁹ Die Exposition verdeutlicht die tiefliegenden Brüderkonflikte als Grundkonflikt der Geschichte (b). Wie dieser Konflikt ausgehend von den obigen Bemerkungen seine Auflösung findet, wird anschließend thematisiert werden (c).

a) Die Vorgeschichte Gen 30.33

Wie viele semitische Geschichten ist auch der Komplex Gen 25,19–35,29 in der kanonischen Fassung chiasmisch strukturiert.⁷⁰ So werden in den Toledot-Isaak ebendiese, also die Geburtserzählungen der Nachkommen Isaaks, narrativ ins

⁶⁷ Mit stärkerem Fokus auf dem Versöhnungselement dieser Konflikte vgl. BEAUCHAMP, Frères; COATS, Strife; FISCHER, Tränen; FISCHER, Versöhnung; SCHIMMEL, Brothers; SMITH, Presentation; SMITH, Central; neuerdings ausführlich mit einer guten Unterscheidung von „reconciliation“ und „forgiveness“ JARRARD, Reconciliation.

⁶⁸ Siehe zur Toledot als Grundgerüst der Genesis HIEKE, Genealogien, zur Stelle 211–213.

⁶⁹ Für das Folgende vgl. EMADI, Prisoner, 39–40.

⁷⁰ Grundlegend WELCH, Chiasmus; DiMARCO, Chiasmus; neuerdings BROUWER, Understanding.

Zentrum der Erzählung des Chiasmus gestellt.⁷¹ Von dort aus, so will vermittelt werden, lässt sich die Linie der Verheißungsträger aus Gen 12,3 u. ö. in die nächste Generation weiterschreiben. Die zweifach retardierende Erzählung von Jakob in Paddan-Aram (Gen 29–31) bildet den narrativen Rahmen dieser Zentralstelle. Sie ist ebenfalls in sich chiastisch strukturiert und weist erneut, wie in der Makrostruktur, auf die Zentralität der lang ersehnten Nachkommenschaft Isaaks hin, deren Geburtsgeschichten in der Mitte des Chiasmus Gen 29,31–30,24 erzählt werden.⁷² Interessant ist hier, dass die Auflistung der Nachkommenschaft nicht chronologisch erfolgt, sondern nach der jeweiligen Mutter.⁷³ So kommt Joseph nicht etwa der (chronologisch korrekte) vorletzte Platz vor Benjamin zu, dafür aber der siebte Platz. Schon Hermann Gunkel vermutete hierin eine absichtliche Sonderstellung: „Der Stammbaum spricht zugleich die besondere Stellung Josephs aus: heiß ersehnt und freudig begrüßt, ist er nach langer Unfruchtbarkeit von der Lieblingsfrau geboren.“⁷⁴ Exegetisch untermauert hat diese Ansicht Sasson, der eine besondere Funktion der siebten Stelle einer Genealogie nahelegt.⁷⁵ Zurecht nennt Emadi andere Beispiele wie die Begegnung Jakobs mit Esau (Gen 33,1–16). Joseph wird mit seiner Mutter ans Ende der Karawane gesetzt, womöglich um leichter zu fliehen, wie in Gen 32,8–9 im Blick.⁷⁶ Ausgehend von diesen andeutenden Stellen ist man in Gen 37,3–4 wenig überrascht, dass ihn zwar der Vater (noch immer) in besonderer Weise liebt, die Brüder aber gerade aufgrund dessen hassen (שנא).

⁷¹ WENHAM, Genesis, 169–170.

⁷² ARNOLD, Genesis, 264; vgl. EMADI, Prisoner, 40; dass nun auch noch Gen 35,22e–26 einen Chiasmus bilden, bei dem dann Rahels (v. 24) und Bilhas Söhne (v. 25) in besonderem Maße im Zentrum stehen, scheint doch etwas überspannt und wird weder grammatisch noch theologisch erklärt, gegen BAILEY, Literary, 270–271. Auch lässt sich durch diesen angeblichen Chiasmus, der eben nicht mehr als ein Postulat ist, kaum die Meinung unterstützen, schon in Gen 35 läge der Fokus auf Joseph und Benjamin. Gen 35,22e.26b bietet allenfalls einen Parallelismus bei der generischen Nennung der בני יעקב. Eine strukturelle Priorisierung innerhalb der Verse 23–26a scheint mir nicht vorzuliegen, anders EMADI, Prisoner, 40 Fn. 3.

⁷³ Nach dem gleichen Prinzip funktioniert das Summarium Gen 35,22b–26. Dort werden allerdings die beiden Hauptfrauen zuerst genannt, danach erst ihre Mägte.

⁷⁴ GUNKEL, Genesis, 336; anders WESTERMANN, Genesis II, 581.

⁷⁵ SASSON, Genealogical, für die betreffende Stelle insb. 183; auch ARNOLD, Genesis, 306.

⁷⁶ GOLDINGAY, Genesis, 519–520; PULSE, Resurrection, 67 Fn. 6; WENHAM, Genesis, 298; anders WESTERMANN, Genesis II, 640. Emadi sieht in der Vorstellung Josephs gegenüber Esau vor seiner Mutter in Gen 33,7 eine Sonderstellung, was jedoch sprachlich wenig naheliegt. Grammatisch liegt näher, dass beide (als letzte der drei Gruppen aus Gen 33,2) gleichzeitig vor Esau huldigen. Nur wird Joseph im Gegensatz zu 33,2 zuerst genannt, was angesichts der Wichtigkeit männlicher Nachfahren und der Betonung, dass alle – fast rituell – niederfallen, im Kontext dieser Episode keine spezielle Aussagekraft haben dürfte, anders EMADI, Prisoner, 40.

b) Der Grundkonflikt der Josephsgeschichte

Angekommen in Gen 37 liegen die zuvor nur angedeuteten Konflikte auf dem Tisch. Der Vater, selbst damals nicht der Erstgeborene und von der Mutter, aber eben nicht vom Vater geliebt (25,28), priorisiert einen aus den Zwölfen.⁷⁷ Bereits von der erzählten Zeit in Gen 30 aus war naheliegend, dass Joseph als Geschenk am Lebensabend Objekt besonderer väterlicher Zuneigung sein würde. Nun, immerhin sieben Kapitel Erzählzeit später,⁷⁸ hat Jakob seiner Priorisierung von Joseph öffentlich Ausdruck verliehen, obwohl bis zuletzt nicht zweifellos geklärt werden konnte, was כְּתֵנָת פָּסִים genau bezeichnet. Mit Speiser und seinem Verweis auf Umwelttexte und 2 Sam 13,18–19 wird man wohl von einer zeremoniellen Robe ausgehen müssen.⁷⁹ Gunkel spricht zu poetisch von einem langen Rock, „wie ihn solche tragen, die nicht zu arbeiten brauchen: er behandelte ihn wie einen Prinzen“⁸⁰. Stimmt diese Auslegung, die auch jüngst noch vertreten wird,⁸¹ ergibt sich daraus die narrative Spitze der Exposition Gen 37,1–4: Der Hass der Brüder, der bisher unzureichend begründet postuliert wurde, findet nun seine Konkretion in dem sichtbaren Zeichen des väterlichen Vorzugs.⁸² Sie sehen (רָאוּ) nun, was immer schon mitgeschwungen war. Wie es ihnen nun vorgelebt wurde zu hassen (29,31.33 שָׂנֵא), reagierten sie auch in der nächsten Generation.⁸³ Beide Male, bei Lea wie bei Josephs älteren Geschwistern, lag keine Schuld an ihnen, sondern Jakob gefiel die Unfruchtbarkeit jener oder das Alter dieser nicht, woran sie nichts ändern konnten. So war es ihnen nicht mehr möglich, ihm etwas zum Frieden zu sagen (דְּבַר לְשָׁלֹם).

Joseph selbst jedoch scheint seinerseits kein Opfer der (ungewollten) Zuneigung des Vaters zu sein. Wo der Hass der Brüder *nach* der Verleihung der Robe explizit wird, läuft die üble Nachrede Josephs gegen seine Brüder bereits der Robenverleihung *voraus*.⁸⁴ Ob die Worte Josephs wahre Neuigkeiten darstellten oder Erfindungen, bleibt offen. Auch ob er der Überbringer der Denunziationen anderer gegen die Brüder ist oder selbst ihr Urheber, bleibt

⁷⁷ Diese Priorisierungen haben eine lange Geschichte in den Toledot Isaak zwischen Eltern und Kindern (Gen 25,28) und zwischen rivalisierenden Geschwistern (Gen 29,30), vgl. WENHAM, Genesis, 350.

⁷⁸ Zur allgemein anerkannten Unterscheidung zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit siehe FINNERN, Narratologie, 93–99; MARTÍNEZ/SCHÉFFEL, Einführung, 29–50. Die Terminologie geht zurück auf MÜLLER, Bedeutung, 257–258.

⁷⁹ SPEISER, Genesis, 289–290; GÖRG, Rock.

⁸⁰ GUNKEL, Genesis, 404.

⁸¹ GOLDINGAY, Genesis, 572.

⁸² Zur Bedeutung der Gabe von Kleidung siehe DA SILVA, Symbolique; zur Symbolik der Kleidung in der Josephsgeschichte siehe KOLARCIK, Clothing; MATTHEWS, Clothing; WÉNIN, Tunique.

⁸³ WENHAM, Genesis, 350.

⁸⁴ Dies zeigt sich auch an der wurzelverwandten Stichwortverbindung von דְּבַר לְשָׁלֹם (V. 4b) und דְּבַתָּם רָעָה (V. 2c).

im Hebräischen unklar. Der Inhalt der Worte jedenfalls wird an der deutlichen Qualifizierung des impliziten Autors als böse oder gar bösartig (רעה) deutlich.⁸⁵ Auch wenn nicht eindeutig, zeigt sich schon in V. 2ab eine gewisse Hierarchie der Söhne untereinander: Joseph, im Alter von 17 Jahren sicher kein bloßer Jüngling mehr, sondern der Knecht der älteren Brüder.⁸⁶ Andernfalls wäre die Nennung von Josephs Alter ausreichend und bräuchte keinen pleonastischen Nachschub והוא נער.⁸⁷ Er, der Sohn der Lieblingsfrau, muss als Jüngster mit den Söhnen der Nebenfrauen die Hirtenarbeit verrichten – und das als ihr Knecht. Dies wird den Rahelsohn nicht erfreut haben, weshalb aus meiner Sicht eine Denunziation durch Joseph beim Vater naheliegt. Zweifellos spiegelt V. 2c aber eine nahe Beziehung zwischen Vater und Sohn wider, so dass der Vater wohl den Wahrheitsgehalt der Nachrichten nicht zu prüfen gedenkt. Als Joseph dann den Rock erhält, der seine Vorrangstellung noch einmal expliziert, ist der Bruderkonflikt endgültig gefestigt. Joseph wird auch später nicht mehr Teil der Hirtengruppe (vgl. ab 37,12), sondern beim Vater sein (V. 13–14). So gut der Rock gemeint gewesen sein mag, „[t]he gift [...] not only shows his father's great favor; it also brings Joseph great grief“⁸⁸. Dieser Konflikt wird die weitere Geschichte bis zu ihrem Ende als zentrale Kraft vorantreiben.

Besagter Streit zeigt sich in nochmal gesteigerter Härte in der ersten Traumepisode, die unmittelbar nach der Exposition 37,1–4 erzählt wird. Immer deutlicher wird der Hass der Brüder, den der implizite Erzähler allein in dieser Episode drei Mal wiederholt und dadurch den Rahmen der beiden Träume spannt (37,5b.8c.11).⁸⁹ Anders als die beiden Traumpaare im Gefängnis (40,5–23) und des Pharaos (41,1–32) bildet dieses Traumpaar einen Erzählbogen bis ganz ans Ende in 50,18.⁹⁰ Allgemein wird angenommen, alle drei Traumpaare gehören formgeschichtlich eigentlich zu den symbolischen Träumen, die einer Deutung bedürfen, da sie nicht unmittelbar vom Traumgeber interpretiert werden.⁹¹ Döhling argumentiert jedoch zurecht, dass dieses erste Traumpaar eben nicht zu den anderen beiden Paaren zu rechnen ist, weshalb ich sie hier behandle und kurz in 2.3.3. Grund dafür ist schlicht, dass eben genau diese Deutung durch das

⁸⁵ Eine gute Diskussion der Möglichkeiten bietet EBACH, Genesis, 58–59.

⁸⁶ Ähnlich wie in Ex 33,11, ausführlich JACOB, Buch, 695.

⁸⁷ WESTERMANN, Genesis III, 26.

⁸⁸ PULSE, Resurrection, 70; damit einhergehend sieht Kaminsky den Hauptfehler bei Jakob, der mit seiner Schenkung der Initiator des Hasses sei, KAMINSKY, Election, 36–37.

⁸⁹ קָנָא fungiert hier „als Ausdruck für die Mißgunst gegenüber den Vorteilen anderer [...] fast synonym“ zu שָׂנֵא, vgl. REUTER, קָנָא, 55.

⁹⁰ REDFORD, Study, 69 pointiert „Remove the dreams from chapter 37, and the Joseph Story as a coherent whole is reduced to nothing.“ Vgl. DÖHLING, Herrschaft, 5; NIEHOFF, Figure, 29 spricht von „the story's central theme“. WILSON, Joseph, 52 u. ö. versteht das erste Traumpaar als dermaßen grundlegend für die ganze Erzählung, dass er strukturell die Exposition erst in 37,11 enden lässt.

⁹¹ BERGMANN/OTTOSSON/BOTTERWECK, חֲלֹמִים, 995–996; DÖHLING, Herrschaft, 5; EHR- LICH, Traum, 58.

hassende Fragen der Brüder und das bittere Entgegen des Vaters ersetzt wird. Autoritative Deutungen ‚von oben‘ bleiben ganz aus und bilden damit anhand des Grundkonflikts der Josephsgeschichte den narrativen Spannungsbogen. Dieser findet sich im Motiv des Herrschens (מֶלֶךְ; מֶשֶׁל), das besonders mit der Proskynese und חוה als Hauptlexem verbunden wird.⁹² Die Beherrschten fallen vor dem Herrscher nieder.⁹³ Immer wieder werden Familienteile vor Joseph niederfallen, sogar mit kultischem Unterton.⁹⁴ Und doch wird es dauern, bis die Brüder nicht mehr vor einem unbekannten Herrscher niederfallen werden, sondern sich freiwillig ihrem (wieder-)erkannten Bruder ergeben (50,18). Erst dann wird die Frage der Herrschaft, die weit über die Erzählung hinaus das Hauptthema der Erzelterngeschichte(n) darstellt, zu einem vorläufigen Ende kommen. Was zunächst Hass über den Lieblingssohn war, steigert sich mit Josephs Nacherzählung zuerst des einen Traumes, dann trotz der Reaktion der Brüder auch des zweiten Traumes bis zum Todeshass:⁹⁵ „Die seit 37,4a gestörte Kommunikation erstirbt. Erst in 50,18–19 wird sie mit eben dem Thema fortgesetzt, über dem sie einst verstummte.“⁹⁶ Doch bis dahin schweigt Joseph. Er bietet eben keine Deutung seiner eigenen Träume, keinen Weg der Versöhnung. Er schweigt.⁹⁷ Und wo die Kommunikation erstirbt, stirbt auch die Beziehung. Das gilt für die Brüder untereinander und zeitweise für die Beziehung Josephs mit dem Leser, der von seiner Hauptfigur weder Aktion noch Reaktion wahrnimmt und daher unbefriedigt zurückbleibt.

⁹² DÖHLING, Herrschaft, 6.

⁹³ Vgl. KREUZER, Bedeutung; EMERTON, Etymology; vgl. die Deutungen für die Josephsgeschichte bei LANCKAU, Herr, 155–162.

⁹⁴ Für נָפַל siehe besonders Gen 44,14; 50,18. Auch Joseph ist Subjekt dieses Verbes, wenn er bei der Versöhnung Benjamin (45,14) und seinem Vater Jakob (46,29) um den Hals fällt; vgl. dazu SEEBASS, נָפַל, 524. Für השתחוה bedeutend sind Gen 37,7,9,10; 42,6; 43,26,28. Es ist der Terminus Technicus für Huldigung. השתחוה fungiert als Schlüsselverb im Plot der Josephsgeschichte, vgl. EBACH, Genesis, 41. DÖHLING, Herrschaft, 28 sieht dies als schwächeres Verb der Ehrerbietung als השתחוה. Doch wie die Stellenangaben jeweils zeigen, werden beide Verben zur Ehrerbietung benutzt, wenngleich נָפַל das alltäglichere Wort ist, vgl. SEEBASS, נָפַל, 522; damit fällt auch die Wahrnehmung, נָפַל sei eine Steigerung von השתחוה flach, die Seebass in seinem Kommentar abweichend zu seinem ThWAT-Artikel liefert, siehe SEEBASS, Genesis, 200; zum kultischen Unterton vgl. PIRSON, Lord, 48–49.

⁹⁵ Diese Steigerung fällt bei EDE, Dreams, 99 völlig flach, da sie den zweiten Traum als mögliche spätere Anpassung an die Zweizahl der anderen beiden Traumpaare sieht. M. E. ist erst aus der Eskalation vom Rock zum ersten Traum, dann zum zweiten Traum bis zum Mordkomplotz die Spannungskurve nachvollziehbar und vollständig (vgl. auch LANCKAU, Herr, 191). Zur inhaltlichen Kohärenz von Gen 37,3–11 siehe BECKING, Technique. In der klassischen Quellentheorie wurden stets beide Träume dem Elohisten zugeordnet, was einer späteren Hinzufügung nicht entsprechen würde, vgl. GUNKEL, Genesis, 402; SCHMID, Traum, 375.

⁹⁶ DÖHLING, Herrschaft, 5.

⁹⁷ ZGOLL, Traum, 243–248 nennt diesen Traum „intrarelational“, der weder verifiziert noch interpretiert wird (vgl. EDE, Dreams, 96), was jedoch ausschließlich für den impliziten Erzähler und den Träumer, Joseph, gilt. Vater und Brüder interpretieren durchaus, wie ihre Reaktionen überdeutlich zeigen.

Daher ist es nur erzähllogisch, dass sich die Zerrüttung der Brüder vom bunten Rock über die Traumerzählungen nun in der dritten Episode, dem vermeintlichen Mord an Joseph, ins Unermessliche steigert. Der Herr der Träume (בעל החלמות), wie Joseph nun unter den Brüdern genannt wird (37,19), muss nach Meinung der Mehrheit der Brüder sterben. Impliziert ist dabei freilich die Annahme, dass eben genau auf diesem Weg der Konflikt um Herrschaft und Unterwerfung zugunsten der Brüder gelöst werden würde, wie neben dem Ausdruck בעל vor allem die Stichwortverbindung zu Josephs besonderem Gewand (37,23) deutlich macht.⁹⁸ Die Präzision von את כתנתו הפסים zu את כתנתו הפסים mit doppelter nota accusativi soll dem Leser in der retardierenden Umständlichkeit der Formulierung besonders nachdrücklich auffallen.⁹⁹ Hier vereinen sich die beiden Hauptgründe für den Todeshass der Brüder: der Herrschaftsanspruch des נער Joseph und seine Bevorzugung beim Vater.

Doch, das weiß der Leser bereits, die klassische Vorherrschaft des Älteren über den Jüngeren muss fehlschlagen – wie überall in der Genesis, zuletzt bei ihrem Vater Jakob selbst (Gen 27,1–29). Doch wie dies geschieht, ist dem Leser bisher noch verborgen. Vorausweisend ist nun noch die dritte Nennung von Josephs Rock, nämlich auf den tiefen Schmerz der Trauer Jakobs um den (vermeintlichen) Tod des Lieblingssohnes folgend, mit dem er – wie der Leser weiß – rein rechnerisch am wenigsten Zeit in seinem Leben verbracht hatte. Umso tiefer der Schmerz des Vaters, desto größer auch die Zerklüftung unter den Brüdern (wie die Juda- und Ruben-Einspielungen zeigen) und zwischen den Brüdern, dem Lieblingssohn und dem (unnötig) trauernden Vater. All dies wird symbolisiert durch das Rock-Motiv:¹⁰⁰ Es ist das besonders auffallende Kleidungsstück des Vaters, das Joseph mit seinen Brüdern so viel Leid einbringt. Dasselbe Stück wird nachher zum Corpus Delicti beim Scheinmord des Bruders. In Potiphars Haus ist es ein Kleidungsstück Josephs, das zum angeblichen Beweisstück der Machenschaften Josephs wird und ihn ins Gefängnis führt. Vor dem Pharao wird die Investitur u. a. mit einem neuen Gewand besiegelt und als Zeichen der Versöhnung gibt Joseph seinen Brüdern, insbesondere Benjamin, Kleider aus seinem eigenen Besitz.

c) Weiterführung und Auflösung

Was im Expositionskapitel 37 bereits überdeutlich als Grundkonflikt der Josephsgeschichte anklang, wird thematisch wie sprachlich in den folgenden Kapiteln beibehalten. Besonders markant ist die changierende Verwendung von Possessivpronomina. So fällt besonders die Redeweise der Brüder vor dem noch

⁹⁸ Vgl. MOOR/MULDER, בעל insb. 707–711.

⁹⁹ EBACH, Genesis, 96–97; WENHAM, Genesis, 354, anders SEEBASS, Genesis, 25.

¹⁰⁰ Neben den Kommentaren ausführlich MATTHEWS, Clothing; auch NWAORU, Change; PULSE, Resurrection, 54.70.78–79.92.120.138.161.193.

unerkannten Joseph auf, den sie mit „mein Herr“ und sich selbst als „deine Knechte“ ansprechen. Es ist „unser Vater“, also der der elf, und nicht etwa der aller zwölf. Dieser wird wiederum ebenfalls als „dein Knecht“ beschrieben, was die Verwirklichung der Traumhalte narrativ verarbeitet. Er bleibt aber bis zur Wiedererkennung Josephs „dein Knecht, mein Vater“ (44,24) bzw. „unser Vater“ (43,28). Immer wieder findet sich als Interludium die ironisch-korrekte Aussage: „Wir alle, Söhne eines Mannes sind wir“ (42,11.13), wonach aber schnell auf narrativer Ebene die Einschränkung auf elf bzw. zehn Söhne vorgenommen wird.¹⁰¹ Das drückt pointiert aus, was unterschwellig bei der wiederholten Bezeichnung des Vaters als „unser“ Vater bereits mitschwingt. Der Leser weiß, dass die Aussage hinsichtlich der Zehn, der Elf und auch der Zwölf im Sinne der *ratio essendi* korrekt ist. Allein die Frage der *ratio cognoscendi* auf Seiten der Brüder bringt die spannungsvolle Doppeldeutigkeit in das Verhüllungs- und Offenbarungsspiel von Kap. 42–44.

Im ersten narrativen Höhepunkt der Geschichte, der Selbstoffenbarung Josephs (45,1–15),¹⁰² wechseln jedoch die Pronomina. Joseph kann nun offen Jakob als „meinen Vater“ (45,3.9.13) bezeichnen, wobei die Trennung noch nicht ganz aufgelöst ist (45,10). Er kann den Brüdern als „seinen Brüdern“ offen begegnen. Dies führt zu einer fast schon redundanten Wiederholung der Zugehörigkeitspronomina Josephs (bspw. in 46,29; 47,11).

Außerdem fällt eine ungewöhnlich häufige Nennung der Emotionalität Josephs auf. Schon Gunkel bemerkte den „zarten und rührenden Ton“¹⁰³ der Geschichte, was für ihn den Befund einer sehr späten Erzählung erhärtete. In der Tat ist das Unterdrücken oder Zulassen der Tränen Josephs ein wichtiges narratives Zeichen.¹⁰⁴ Während des Versteckspiels mussten noch alle Masken getragen werden (42,24; 43,30), nun kann Joseph mit ihnen essen (43,31–34).¹⁰⁵ Und doch noch nicht völlig als Ihresgleichen, wie sein Extraplatz zwischen den Ägyptern und den elf Brüdern offenbart (43,32). Versöhnung steht noch aus, das Weinen geschieht noch im Verborgenen (43,30), Joseph befindet sich in einem Dazwischen von 37,25 und 45,14–15. Erst mit Kapitel 45 kann er sich offenbaren in seiner eben auch emotionalen Zugehörigkeit zu seiner Familie. Das sichtbare Weinen unterstreicht die nun sichtbar werdende Wendung im Familienkonflikt (45,14–15; 46,29; 50,1.17).¹⁰⁶ Joseph kann ihnen festliche Kleider mitgeben

¹⁰¹ Dazu PIRSON, Lord, 94–98.

¹⁰² Zum Plot der Josephsgeschichte siehe HUMPHREYS, Joseph, 32–67.

¹⁰³ GUNKEL, Genesis, 398.

¹⁰⁴ Zur narrativen Figur der Anagnorisis in der Josephsgeschichte, siehe ASTORGA GUERRA, *Anagnorisis*; zu den Tränen im Speziellen EBACH, Genesis, 385; FISCHER, Gott.

¹⁰⁵ Zum Motiv der Mahlgemeinschaft als Anerkennungsinstrument siehe HEFFELFINGER, Food.

¹⁰⁶ Zum öffentlichen Charakter dieser Versöhnung siehe JARRARD, *Reconciliation*.

(45,22) – eine völlige Umkehrung der Verhältnisse aus Kapitel 37, wo er es war, dessen Kleider ihm *ausgezogen* wurden oder der *nicht* mitessen durfte.¹⁰⁷

Im Epilogkapitel 50 ergibt sich dann im Strom der Bestattenden eine neue Einheit der Brüder und der Großfamilie mit Joseph (50,7–8). Das angsterfüllte Angebot der elf Brüder, sich in den Dienst Josephs zu stellen, um keine Rache für das ihm Angetane zu erhalten, schlägt dieser aus. Stattdessen wird er zum neuen Bürgen für das Wohlergehen des Volkes in seinem, d. h. Josephs Land (50,18–21). Damit scheint in doppelter Hinsicht die Erzählung zu einem Ende gekommen zu sein. Einmal ist der Bruderkonflikt zur Versöhnung gekommen. Doch nicht in einer Umkehrung oder Nivellierung der ersten Traumepisode, sondern in ihrer Bestätigung.¹⁰⁸ Joseph ist nachher tatsächlich der Herrscher, was auch durch das Hinunterziehen der Familie in Josephs Land und damit in seinen Herrschaftsbereich deutlich wird (z. B. 45,9). Dennoch handelt es sich um keine unterwerfende Tyrannei, sondern um Josephs und des Pharaos fürsorgliche Aufnahme (45,11.20; 46,6.10 usw.). Makroperspektivisch wird zum Zweiten auch der große Erzählbogen der Genesis-Erzählung abgeschlossen. Die dem Abraham verheißene Segenslinie wird durch menschliche Irrungen hindurch weitergeführt bis zu den Toledot Jakobs und Teilen ihrer Nachfolger (versinnbildlicht im Segen an Efraim und Manasse, Kap. 48). Es war allezeit Gottes Anliegen, um durch die Dramatik der Geschichte Josephs hindurch „zu tun, wie es an diesem Tag ist, ein großes Volk am Leben zu erhalten“ (50,20b). Die Segenslinie musste weitergehen – trotz und durch die Nachfahren Jakobs. Das daraus entstandene Volk ist mittlerweile nach Ägypten emigriert, was wiederum die Exoduserzählung vorbereitet. Alles ist von Gott sanktioniert¹⁰⁹ und damit eine legitime Weiterführung der Ursprungsverheißung Gen 12,1–3.¹¹⁰ Jakob kann im heimatlichen Erbteil seiner Vorfahren beerdigt werden und auch Josephs Gebeine weisen auf die Rückkehr Israels ins Heimatland hin. Wie bereits bemerkt, fungieren die Gebeine als Klammer der Patriarchenerzählung zur Rückkehr und Landnahme bis zum Ende des Josuabuches (Jos 24,32).

¹⁰⁷ EBACH, Genesis, 98; LUX, Josef, 89; zum Essen als Leitmotiv der Josephsgeschichte, siehe HEFFELFINGER, Food; RÖMER, Repas, außerdem RABEL, Reconciliation; RABEL, Essen.

¹⁰⁸ Anders PULSE, Resurrection, 72–73, der meint, Sonne und Mond ständen im zweiten Traum (37,9) für die Völker, die sich vor Joseph prosternierten (41,57; 47,13–14). PIRSON, Lord, 52–59 versteht Sonne und Mond als die personifizierte voranschreitende Zeit (im Sinne von Tag-und-Nacht-Zyklen) und bestimmt daher das wiederkehrende Niederwerfen der Brüder. So versteht zumindest die erste Rezeption (Vater & Brüder) den Traum nicht, ganz im Gegenteil. Die gesteigerte Motivik des Konflikts nun auch zwischen Vater und Sohn wäre damit mindestens gedämpft, wenn nicht entschärft. Gerade aber ausgehend davon erhält die Geschichte ihre Spannung, die hinsichtlich des Vaters erst ab 46,1 beginnt sich zu lösen. Siehe auch 2.3.3.

¹⁰⁹ Siehe bes. Gen 39,2.3.5; 50,20; zur Providenz Gottes siehe 2.3.4.f.

¹¹⁰ EMADI, Prisoner, 83–100.

2.3.2 Aufstieg eines Fremden in Ägypten

Eine Besonderheit der Josephsgeschichte ist hier der Aufstieg eines Fremden in einer fremdartig-anderen Kultur wie Ägypten. Wie bereits bei den Gedanken zur Diachronie der Josephsgeschichte statuiert wurde, sieht deshalb eine Mehrzahl an Forschern eben diesen Aufstieg zum Höhergestellten in der Fremde in Gen 39–41 als (historischen) Kern dessen, was später die volle Josephsgeschichte darstellen sollte.¹¹¹ Tatsächlich nimmt die auf Joseph fokalisierte Erzählung¹¹² spätestens ab Josephs Investitur Gen 41,37–45 gezwungenermaßen Ägypten ins Zentrum, das numerisch wie inhaltlich Kanaan weit übertrifft.¹¹³ Auch damit fällt die Josephsgeschichte aus dem gewohnten Schema der Genesiserzählungen, die seit Abraham überwiegend im Kernland spielen. Ja, Ägypten wird durch die Erzählung der weltweiten Hungerkrise auch narrativ zum Zentrum der ganzen Erde (41,57 **בְּכָל הָאָרֶץ**). Die Überschrift aus Gen 37,1, die in Kontinuität der Erzelternerzählungen der Genesis weitere Familienepisoden der **תְּלִדוֹת יַעֲקֹב** im Kernland erwarten lässt, wird damit konterkariert. Dies entspricht narrativ exakt der formalen Architektur des Expositions Kapitels Gen 37, in dem im Eröffnungsvers Kanaan genannt wird, im Schlussvers jedoch spiegelbildlich Ägypten, und „bezeichne[t] damit [...] jenes Spannungsfeld, das für das nachfolgend erzählte Geschehen bedeutsam ist.“¹¹⁴

Der politische Aufstieg eines Ausländers in der Fremde, wie ihn Gen 41,8–46 erzählt, ist zweifellos kein Proprium der Josephsgeschichte.¹¹⁵ Bereits Ende des 19. Jahrhunderts bemerkte Ludwig Rosenthal frappierende Übereinstimmungen zwischen Teilen der Josephsgeschichte, Esther¹¹⁶ und Daniel.¹¹⁷ Sie alle beinhalten Episoden, die Züge von „Hofgeschichten“ aufweisen.¹¹⁸ Hofgeschichten folgen meist einem festen Schema, dessen konstitutiver Bestandteil im Aufstiegsmotiv

¹¹¹ Siehe dazu 2.1.3.

¹¹² Dazu auch mehr unter 2.4.

¹¹³ Allein der Ausdruck **מִצְרַיִם** erscheint 77x in der Josephsgeschichte, **כְּנָעַן** nur 22x. Letztlich ist bereits ab 37,36 der Blick eindeutig gen Ägypten gerichtet, womit die Erzählung als letztem Wort auch in 50,26 endet.

¹¹⁴ WEIMAR, Komposition, 181.

¹¹⁵ Neben dem Literaturbericht in WAHL, Motiv, 59–61 siehe besonders WILLS, Court; zum ägyptischen Hintergrund siehe SCHIPPER, Background.

¹¹⁶ Vgl. hierzu besonders BERG, Esther, die die These nachweist, dass Esther anhand der Abfolge der Josephsgeschichte kreativ erarbeitet wurde. Folgt man ihrem Entwurf, ist die Nähe der Josephsgeschichte und Esther wenig überraschend, hat doch diese jene benutzt.

¹¹⁷ Wohl als Erster in den Jahren 1895/97 unternahm dies skizzenhaft ROSENTHAL, Josephsgeschichte; ROSENTHAL, Nochmals; neuerdings HORNING, Relationship; EMERSON, Searching; BEYERLE, Joseph. WILLS, Court handelt leider die Josephsgeschichte in nur einer Seite ab. Weiterführende Literatur zu den Übereinstimmungen findet sich bei RABEL, Essen, 191–192.

¹¹⁸ Die Bezeichnung der Gattung als „Hofgeschichten“ wurde prominent durch GUNKEL, Esther, 65. Zu Präzision und Unschärfe des Begriffs siehe EDWARDS, Court, 17–20.

besteht.¹¹⁹ Ausgangspunkt ist stets die prekäre Lage des ausländischen Protagonisten (Josephs aussichtslos-vergessene Situation im Gefängnis, 40,23), wonach er (Joseph als von Gott bevollmächtigter Traumdeuter, 41,25–32) den Hofstaat an Weisheit überragt (41,33–38) und so des Königs (Pharaos, 41,37–39) Gunst erlangt. Besonders ausführlich vollenden Anerkennung der göttlichen Weisheit, Inauguration und Investitur mit öffentlicher Prozession und Proklamation den Aufstieg Josephs (41,40–44),¹²⁰ die Umbenennung und Heirat mit einer Ägypterin hohen Standes festigen ihn (41,45). Namensgebender Teil einer solchen Aufstiegsgeschichte ist der Hof eines *fremden* Königs, weshalb das Setting stets das Exil sein muss. Zum Genre gehört außerdem ein *israelitischer* Protagonist als Aufsteiger und die Erhöhung durch den König selbst. All dies trifft mindestens auf die Investitur Gen 41,37–45 (und darüber hinaus) zu.¹²¹ Es spielen große Teile der Geschichte zwar nicht explizit am Hof, aber im fremden Ägypten, wo Joseph zum Stellvertreter des Pharaos wird und als solcher bis zum Ende handelt. Joseph lebt nun als zweiter Mann im Staat die Hofgeschichte weiter als Teil der Weisheit JHWHs, der gedachte die Geschichte der Verstoßung aus Gen 37 durch den Aufstieg in Ägypten für ihn und sekundär auch für seine Ursprungsfamilie ins Gute zu kehren (50,20). Über diese klare Hofgeschichte Gen 41 hinaus lässt sich die Josephsgeschichte durchaus in mindestens dreifacher Weise als Aufstiegs-geschichte verstehen:¹²² Zunächst fällt der verkaufte Sklave Joseph im Haus des Potiphar dadurch auf, dass ihm alles gelang (אִישׁ מְצַלִּיחַ, 39,2). Er, der Fremde, fand Gunst (חן, 39,4) beim *ägyptischen* Kämmerer (besonders betont in 39,1) und wurde zum zweiten Mann im fremden Haus erhoben. Nach der Episode mit Potiphars Frau erneut am Boden, erlangt der vermeintliche Ehebrecher Joseph – wie schon im Haus des Potiphar – Gunst in den Augen des Gefängnisobersten (39,21). Auch hier wird sein Aufstieg mit der Stichwortverbindung חן eindeutig mit Gen 39,1–6 verbunden.¹²³ Zuletzt freilich die lange Traumdeute-Episode beim Pharaon (41,1–36), die in der fulminanten Investitur und Proklamation zum zweiten Mann im Staat endet (41,37–45). In allen drei Fällen geschah dies nicht allein aus menschlichem Geschick, sondern wird explizit mit Gottes Wirken verknüpft (39,2.3; 39,21.23; 41,16.28.38–39). Der Aufstieg des Fremden in Ägypten ist also nicht versehentlich passiert, sondern in voller Absichtlichkeit, was auch die Dreizahl errahnen lässt.¹²⁴

¹¹⁹ Hier folge ich abgewandelt WAHL, Motiv, 70–72; vgl. HUMPHREYS, Motif; NIDITCH/DORAN, Success; PATTERSON, Joseph; WESTERMANN, Genesis III, 86–87; zu Joseph als Staatsmann vgl. HUMPHREYS, Joseph, 135–153.

¹²⁰ Vgl. WAHL, Motiv, 63.

¹²¹ WAHL, Motiv, 60–61.

¹²² Pulse scheint diese eindeutige Motivik zu übersehen; annähernd noch PULSE, Resurrection, 182–184.

¹²³ Dazu ein hilfreicher Exkurs zur oszillierenden Verwendung von חן in der Josephsgeschichte bei EBACH, Genesis, 169–171.

¹²⁴ Zum klassischen Fortschreiten einer Handlung anhand der Dreizahl vgl. BRUNNER-

Wie Wahl richtig notiert, richtet sich die Pragmatik solcher Erzählungen neben der Darstellung der überragenden Größe und Weisheit JHWHs vorwiegend an potenzielle Nachahmer des hingegebenen, ausdauernden und ethisch makellosen Joseph, der in der Fremde von Gottes Gnaden zu Ehre gekommen ist: „So wird der Protagonist zum Vorbild des Glaubens im Exil, der fremde König zum vorbildlichen Bekenner Jahwes. In dieses Bekenntnis und den Lobpreis der Heilstaten kann der jüdische Gläubige in den Gemeinden der Diaspora leichterdinge einstimmen.“¹²⁵ Diese Interpretation wird die Rezeptionsgeschichte in weiten Teilen bestätigen.

2.3.3 Traumdeutung

Ein wichtiger Grund seines größten Aufstiegs vom Gefangenen zum zweiten Mann im Staat liegt unmittelbar in der Deutung der Pharaoträume, mittelbar jedoch auch in der korrekten Interpretation der Träume des obersten Mundschenks und des obersten Bäckers. Hätte Joseph diese nicht angemessen auszulegen gewusst, hätte der Mundschenk wohl kaum seiner gedacht und ihn beim Pharaon für die Deutung jener ins Gespräch gebracht (41,9–13). Ähnlich wie beim doppelten Aufstieg im Umfeld Potiphars bis hin zur Proklamation aus dem Gefängnis heraus war auch hier die doppelte Traumdeutung Bedingung für das Weiterleben des Joseph und damit das erfolgreiche Voranschreiten der Erzählung. Oft schon wurde notiert, dass sich eben in dieser Grundstruktur von drei Mal zwei Träumen die sinnhafte Komposition eines Ganzen in der Josephsgeschichte widerspiegelt.¹²⁶ Die enge Verbindung dieser Traumpaare bringt nicht nur die Handlung voran, sie vereint die beiden Hauptmotive von Familienkonflikt und Herrschaft sowie den Aufstieg in der Fremde. Entfernt man diese Traumpaare, wird die Geschichte in sich nicht mehr verständlich.¹²⁷

Wie bereits gesehen, sind die beiden Träume im Expositions Kapitel zwar reine Bildträume¹²⁸ wie die Träume im Gefängnis und des Pharaos, doch sie haben eine tieferliegende Funktion: Sie weisen den Weg der künftigen Familien-

TRAUT, Frühformen, 146–147. Hilfreich ist auch die Anmerkung bei LUX, Josef, 146 Fn. 144, dass die Grundstruktur der Erzählung stets über die Dreizahl und die Siebenzahl, beides hoch symbolische Zahlen der Antike, arbeitet: „In diesem Zusammenhang ist nicht allein auf die dreistufige Handlungsfolge im Aufstieg Josefs zu verweisen bzw. auf die drei Traumpaare, sondern auch auf die Träume des Obermundschenks und des Oberbäckers, die von der Symbolzahl Drei beherrscht werden, und auf die Träume des Pharaon, die mit der Sieben arbeiten.“

¹²⁵ WAHL, Motiv, 73.

¹²⁶ DONNER, Gestalt 1994, 106; WESTERMANN, Genesis III, 78.

¹²⁷ Präzise BAR, Letter, 54 Fn. 41; vgl. PIRSON, Lord, 52; HUSSER, Dreams, 106; SHUPAK, Re-examination, 63; GROSSMAN, Different, 717; SCHMID, Sapiential, 108.

¹²⁸ ZGOLL, Traum, 237–242; LANCKAU, Herr, 191; DA SILVA, Symbolique, 41–50: „rêves symboliques“; EHRLICH, Traum, 58: „symbolische Träume“; eingeschränkt auf die Träume in Gen 37 OPPENHEIM, Interpretation, 207.

konflikte. In ihnen erhält der Leser einen Blick auf den Spannungsbogen der Josephsgeschichte, aber auch auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung Josephs. Es zeigt sich ein selbstverliebter junger Mann, der durch die Erzählung der beiden Träume zunächst den Hass der Brüder immer weiter steigert. Auch die Abneigung des Vaters zieht er auf sich, indem auch die Eltern – trotz des bereits geschehenen Todes der Mutter (Gen 35,18–19)¹²⁹ – sich prosternierend vor ihm (לִי) niederbeugen sollen.¹³⁰ Hier geht es nicht mehr nur um ökonomische Bittsteller, sondern um Verehrung.¹³¹ Diese Initialträume überragen in der ausbleibenden Deutung durch den Träumer ihren unmittelbaren Erzählwert des Narrativs in 37,2–4.12–35 und ragen spannungsvoll bis ans Ende der Geschichte.¹³² Erst sukzessive werden sie Realität.¹³³ Die Geschichte übernimmt die Funktion der Deutung. Erst mit der Antwort der gesamten Erzählung weiß der Leser, ob und inwieweit die Träume in Erfüllung gehen. Ebenfalls wurde oben schon angemerkt, dass das erste Traumpaar gerade dadurch besticht, dass die Träume eben nicht „jedem Beteiligten verständlich sind und keiner Interpretation bedürfen“¹³⁴. Sie werden weder vom Träumer selbst interpretiert noch wird die Interpretation der Brüder und des Vaters angenommen oder verworfen. Eine definitive Erklärung, ob bzw. inwiefern das Geträumte Wirklichkeit werden wird, kann allein der Fortgang der Geschichte offenbaren.

Anders steht es beim „Traumpaar der Beamten“¹³⁵ und beim „königlichen Doppeltraum“¹³⁶. Sie sind nicht nur eindeutiger, sondern werden auch unmissverständlich und offenkundig korrekt gedeutet. Aus Ermangelung eines professionellen פתח wird im Gefängnis Joseph, der ursprünglich selbst träumte, nun zum Traumdeuter.¹³⁷ Interessanterweise sind Traumempfänger und Traumdeuter bspw. in mesopotamischen Texten strikt getrennte Instanzen.

¹²⁹ Lösungsansätze finden sich bei EBACH, Genesis, 68–69; DÖHLING, Herrschaft, 9–10.

¹³⁰ Zur Hybris des zweiten Traums besonders CARMICHAEL, Sacrificial, 43–47; SCHMID, Traum; SCHMID, Sapiential, 108 und unter 2.4.

¹³¹ Vgl. LANCKAU, Herr, 155–162; SCHMID, Sapiential, 109.

¹³² EBACH, Genesis, 211: „Die Frage, wie es mit der wirklichen Deutung dieser Träume steht, durchzieht die ganze Josephsgeschichte“.

¹³³ Vgl. auch WILSON, Joseph, 95–138, der Kapitel 39–41 als „first stage of the fulfilment of the dream“ versteht. Sodann ist mit dem Motiv des Niederfallens, und der unterdrückten und dann öffentlichen Tränen ab Kapitel 42 die zweite Stufe der Erfüllung des Herrschaftstraumes 37,7 erreicht; vgl. dazu die Ausführungen in 2.3.1.

¹³⁴ WESTERMANN, Genesis III, 78, auch SHUPAK, Reexamination, 56 Fn. 5; JEFFERS, Divination.

¹³⁵ LANCKAU, Herr, 193 u. ö.

¹³⁶ LANCKAU, Herr, 235.

¹³⁷ Zur Rückfrage nach einem „professionellen Traumspezialisten“ siehe LANCKAU, Herr, 206.212; da Joseph bereits am Morgen zu den beiden Beamten kommt, wird keine Zeit gewesen sein, professionelle Traumdeuter zu suchen, was in einer Gefangenschaftssituation ohnehin schwer vorstellbar ist, vgl. JACOB, Buch, 735; HAMILTON, Book 1990, 476; EDE, Dreams, 101. Die Josephsfigur der masoretischen Genesiserzählung versteht JOVANOVIC, Hellenistic Scientist, 9–75 besonders aufgrund seiner Traumdeutetätigkeit als „Hellenistic Scientist“. Diese These

Das macht die Josephsfigur umso interessanter, da sie beides in sich vereint.¹³⁸ Und noch mehr: Aus Josephs Sicht verschmilzt nun in ihm das Vermögen der Traumdeutung, das allein bei Gott liegt (לֵאלֹהִים), mit seiner eigenen Person. Doch erzählt die Geschichte an keiner Stelle, dass Joseph – anders als andere Traumdeuter der Genesis – von besonderer göttlicher Begabung zur Traumdeutung sei.¹³⁹ Es scheint ihm einfach zu glücken. Ja, selbst gegenüber professionellen Traumdeutern und Weissagern sticht Joseph hervor, der vermag, was allen anderen (doppelte Erwähnung des כָּל) nicht möglich war (וְאִין פֹּתֵר אוֹתָם, 41,8). Das erste Traumdeutungspaar kommt jeweils ohne Gottesbezug aus.¹⁴⁰ Innerhalb der Gedanken- und Lebenswelt der Beamten erklärt ihnen Joseph mit großer Überzeugtheit (40,12.18), was die Träume zu bedeuten haben. Erst vor dem Pharao wird dem programmatischen Gottesbezug in 40,8 eine klare Begründung hinsichtlich des Ursprungs der Deutungen Josephs zur Seite gestellt: Gott wird antworten (יַעֲנֵה אֱלֹהִים, 41,16). Die Beamtenträume bleiben innerhalb der narrativen Struktur der Josephsgeschichte untergeordnet. Sie erfüllen ihren Zweck, Josephs Weg aus der Gefangenschaft bis vor den Thron Pharaos zu begründen.¹⁴¹ Im weiteren Fortschreiten der Motivik von Familienkonflikt und Herrschaft geraten sie in Vergessenheit – für das Motiv des Aufstiegs in der Fremde fungieren sie jedoch als wesentlicher Steigbügelhalter zu Josephs Herrschaft.¹⁴²

Viel Diskussion haben die Träume in ihrer Beziehung *zueinander* geweckt.¹⁴³ Die Träume der Beamten sind als zwei ähnlich aufgebaute, aber in ihrer Aussagekraft diametral zu unterscheidende zu verstehen. Der eine Beamte wird zur alten Position erhoben, der andere wird getötet. Die Träume des Pharaos dagegen sind eben nicht als Einzelträume zu verstehen, sondern als ein und derselbe (חֲלוֹם אֶחָד, פרעה, 41,25), so der explizite Kommentar des Traumdeuters Joseph. Zwei Mal die gleiche Sache zu träumen weist auf das ganz gewisse Eintreffen der einen geträumten Sache hin, nicht auf unterschiedliche Geschehnisse (41,32).

Jonathan Grossmann zeigt aufgrund dieses Befundes auf, dass dem ersten Traumpaar nun beide Möglichkeiten offenstehen. Entweder haben beide Träume Josephs dieselbe Aussage oder sie sind zu distinguieren. Mehr Einigkeit herrscht – wie oben erwähnt – in der Assoziation des ersten Traums mit dem finanziellen Aufstieg Josephs, bei dem seine Brüder (und indirekt der Vater) zum

verfolgt er durch das antike Judentum bis in antike Midrashim. Siehe auch zur Funktion des Traumdeuters am Hof EVANS, Court.

¹³⁸ ZGOLL, Traum, 401.

¹³⁹ EBACH, Genesis, 212.

¹⁴⁰ RAD, Mose, 287; DÖHLING, Herrschaft, 5–6.

¹⁴¹ Anders GROSSMAN, Different, 725.

¹⁴² HUMPHREYS, Joseph, 39.70.

¹⁴³ Ein Forschungsüberblick findet sich bei GROSSMAN, Different.

Bittsteller ob der schweren Hungersnot werden.¹⁴⁴ Der zweite Traum, der seinen Schwerpunkt in der Herrschaftsgewalt über seine ganze Familie hat,¹⁴⁵ wird aus Sicht der Brüder in Gen 50,18 mit dem Selbstverkauf als Sklaven an den Bruder realisiert. Grossmann zeigt jedoch, dass dieser Eigenwert des zweiten Traums auf Seiten Josephs bis zuletzt offenbleibt und erst ganz am Ende der Erzählung modifiziert in Erfüllung geht. Obwohl Joseph nun nicht nur die finanzielle Macht über seine Brüder hätte, sondern auch die Macht über ihr Leben, entscheidet er sich gegen die zweifache Deutung (wie bei den Beamenträumen) und für eine Deutung im Sinne von Gen 41,25: Die Träume des Joseph sind einer.¹⁴⁶ Gleichzeitig fällt auf, dass die Prostration des Vaters in der erwarteten Form nicht stattfindet. Er stirbt, bevor etwas Derartiges erzählt werden könnte.¹⁴⁷ Der zweite Traum bleibt in dieser Hinsicht unerfüllt und kommt so zu seinem Ziel: „Am Ende werden Josefs Träume erfüllt *und* korrigiert sein.“¹⁴⁸ Auch hierin zeigt sich die Zentralität der Träume. Bis ans Ende halten sie Spannung aufrecht und kommen zwar zu ihrer Erfüllung, erfüllen die Erwartungen des Lesers jedoch nur teilweise. Gerade als solche volatilen Motive unterstützen sie das unsichere Geschehen des Protagonisten von Kanaan bis nach Ägypten und vom Konflikt zur Versöhnung. Am Ende versteht der Leser, dass eben gerade so Gott sein großes Volk am Leben erhalten wollte (50,20b).

In der Endpassage zeigt sich, dass die beiden späteren Traumpaare der Beamten und des Pharaos zwei Interpretationen eröffnet haben. Sie lassen sowohl den literarischen Joseph als auch den Leser in der Unsicherheit, entscheiden zu müssen, wie die Motivik von Konflikt und Herrschaft ihr Ende finden sollen. Joseph entscheidet sich gegen die Unterwerfung der Brüder und für die Versöhnung entgegen seiner Träumen. Josephs Träume bündeln die zentrale Thematik der Josephsgeschichte – und die Geschichte selbst wird zur Deuterin der Träume Josephs.

2.3.4 Weisheit

Joseph als erzählte Figur fällt aus der Reihe der anderen Erzelternerzählungen. Seine Geschichte ist nicht nur deutlich länger als die anderen Erzählungen; ihre Hauptfigur und deren erzählte Welt ist deutlich komplexer und anders-

¹⁴⁴ WENHAM, Genesis, 351; HAMILTON, Book 1990, 410; GUNKEL, Genesis, 404–405; GROSSMAN, Different, 729.

¹⁴⁵ Ausführlich EBACH, Genesis, 272–276.

¹⁴⁶ GROSSMAN, Different, 730–732; bereits GUNKEL, Genesis, 404: „Beide Träume Josephs bedeuten dasselbe“.

¹⁴⁷ Gen 47,31b beschreibt hier eben nicht Verbeugung vor Joseph im Sinne von Ehrerbietung, sondern eine Verbeugung im Angesichte Josephs, vgl. DÖHLING, Herrschaft, 20–23; JACOB, Buch, 863; SEEBASS, Genesis, 151; SCHMID, Sapiential, 109–110, ausführlich HOOP, Bowed.

¹⁴⁸ EBACH, Genesis, 75.522; SCHMID, Sapiential, 109.

artiger als man es aus der Genesis kennt. Bereits Gunkel konstatierte hinsichtlich der Josephsgeschichte „eine Freude am Fremdartigen“¹⁴⁹. Zentral hierfür sind die Elemente, die der Erzählung weisheitlichen Charakter verleihen, wie ihr zurückhaltendes Interesse am Historischen, ihre ausführlichen Charakterbeschreibungen, das Träumen und Traumdeuten und das Zurücktreten der Aktivität Gottes.¹⁵⁰ Aus diesen Beobachtungen verfasste Gerhard von Rad einen einflussreichen Aufsatz zu den Parallelen der Josephsgeschichte mit weisheitlicher Literatur. Seine Argumentation beruhte neben Gunkels Punkten stark auf der angeblich gebildeten Figur des Joseph, der durch Keuschheit, Geduld und Selbstbeherrschung der proverbial „fremden Frau“ (Prov 22,14; 23,27–28) entkommt und auf Rache verzichtet.¹⁵¹ Obwohl seiner Einordnung der *ganzen* Josephsgeschichte als Weisheitsliteratur¹⁵² vielfach zurecht widersprochen wurde,¹⁵³ ist doch evident, dass sie zumindest *einige* weisheitliche Motive beinhaltet.¹⁵⁴ Für den folgenden kurzen Überblick lässt sich der recht breiten Definition von Heaton folgen: „[W]isdom at every level is the ability to cope, to design and execute, to plan and put into practice, to succeed by ‘know-how’, to steer by knowing the ropes (and often by pulling strings).“¹⁵⁵

a) Sexuelle Versuchung

Den Beginn macht das öffentliche Wirken Josephs, das sich besonders durch die Abwesenheit der Familie auf die Kapitel 39–41 fokussiert. Es besteht kaum Uneinigkeit darin, dass gerade hier weisheitliche Anklänge vorliegen, die sich im Handeln Josephs auszeichnen. Am prominentesten wird sicher die Interaktion mit der Frau des Potiphar zu nennen sein.¹⁵⁶ Bereits von Rad sah darin „geradezu [...] eine ad hoc verfaßte Beispielerzählung zu den Mahnungen der Weisen“¹⁵⁷, also zur Warnung vor der oben genannten „fremden Frau“.¹⁵⁸ Dieser Topos, der im AVO und in der Antike an sich eine lange Tradition hat, setzt um, was man

¹⁴⁹ GUNKEL, Genesis, 397.

¹⁵⁰ GUNKEL, Genesis, 396–401.

¹⁵¹ RAD, Chokma; auch RAD, Josephsgeschichte.

¹⁵² RAD, Chokma, 279: „Die Josephsgeschichte mit ihrer deutlichen didaktischen Tendenz gehört der älteren Weisheitslehre zu.“; ähnlich STRAUB, Weisheitliche, 180–184.

¹⁵³ Zur Forschungsgeschichte dieses Motivs ausführlich WILSON, Joseph, 7–27; auch FOX, Wisdom, vgl. REDFORD, Study; SMOTHERS, Joseph.

¹⁵⁴ Diese Mittelposition zeigt am besten COATS, Joseph neben den ausführlichen Arbeiten von WILSON, Joseph und WEEKS, Joseph (später stark überarbeitet erschienen als WEEKS, Wisdom). Eine nicht erschöpfende Auflistung der einzelnen weisheitlichen Motive findet sich Sinne von Rads bereits bei LOADER, Chokma. Für weitere Literatur, die Coats' Mittelposition vertritt, siehe EMADI, Prisoner, 41 Fn. 7; auch SCHMID, Sapiential, 116 Die Vergleiche zur Weisheitsliteratur stärker ablehnend sind vor allem FOX, Wisdom; REDFORD, Study.

¹⁵⁵ HEATON, Hebrew, 166; WILSON, Joseph, 241; MÜLLER/KRAUSE, חֵכֶם bes. 930–933.

¹⁵⁶ Zu den mannigfachen Konfliktpotenzialen, siehe HAGEDORN, Konflikte.

¹⁵⁷ RAD, Chokma, 275.

¹⁵⁸ Dazu MAIER, Frau.

vom Helden der Geschichte erwarten würde. Potiphars Frau bleibt völlig unbeschrieben, sie erhält nicht einmal einen Namen. Allein die Verführung, die mit ihr einhergeht, ist das herausstechende Merkmal ihrer sonst nicht beschriebenen Persönlichkeit. Strukturell rahmt die Verführungserzählung die *doppelte* Aufforderung zur sexuellen Unmoral: שִׁכְבָּה עִמִּי (Gen 39,7b.12a).¹⁵⁹ Dazwischen nutzt der Held die Gelegenheit zur tugendhaften Gegenrede, ebenfalls in der Form einer *doppelten* Begründung. Ein solches Handeln sei sowohl ein Vergehen gegen den Hausherrn (8,9a) als auch gegen Gott (9b). Auch wiederholtes Drängen lässt Joseph nicht umdenken. Er bleibt treu, indem er „sittlich und religiös dem Ideal eines Weisen entspricht.“¹⁶⁰ Auch wenn dies ursprünglich wohl keine weisheitliche Lehrerzählung war,¹⁶¹ sind die Anklänge an Proverbia und andere unverkennbar.¹⁶²

Ausleger wie Westermann bleiben trotz der genannten Punkte bei der Ablehnung weisheitlicher Motivik, da die Erzählung dem Tun-Ergehen-Zusammenhang völlig entgegenstehe.¹⁶³ Eigentlich müsste im Sinne der Weisheitsliteratur der Treue nach bestandener Versuchung belohnt werden.¹⁶⁴ Augenscheinlich passiert dies nicht. Joseph wird erneut in die Grube, diesmal das Gefängnis Potiphars, gesteckt.¹⁶⁵ Und doch erkennt diese Leseweise die programmatische Wiederholung des Mit-Seins Jhwhs mit Joseph zu Beginn des Kapitels (39,2,3). Die Belohnung kommt verzögert. Zunächst der erneute Rückfall ganz nach unten, dann die Erhöhung bis zum zweiten Mann im Staate, was Joseph – wie bereits erwähnt – letztendlich sogar dazu bringt, die ganze (erzählte) Welt inklusive seiner eigenen Familie vor dem Hungertod zu bewahren. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist also gewahrt, jedoch stilvoll retardierend in die Erzählung des dreifachen Aufstiegs des Fremden eingearbeitet.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Eine umfassende Struktur- und Erzählanalyse bietet neuerdings FEICHTINGER, Josef

¹⁶⁰ LUX, Josef, 110; auch VAN SETERS, Use, 44. Eine Nähe zum ägyptischen „Zweibrüdermärchen“ ist m. E. nur begrenzt motivisch vorhanden, der Plot funktioniert jedoch gänzlich anders, gegen GUNKEL, Genesis, 420–421 und in Teilen gegen WESTERMANN, Genesis III, 61–62, mit DUBOVSKY, Genesis; EBACH, Genesis, 177–179; neuerdings TIEMANN, Josef, 26–28. Zum Märchen siehe ASSMANN, Zweibrüdermärchen.

¹⁶¹ FOX, Joseph; FOX, Wisdom; FEICHTINGER, Josef, 153–159.

¹⁶² COATS, Joseph, 292–293; LEVIN, Righteousness; WESSELS, Joseph, 32–33; WILSON, Joseph, 108–109; neuerdings SCHMID, Sapiential, 116–117. Darin liegt RAD, Chokma, 275–276 völlig richtig.

¹⁶³ WESTERMANN, Genesis III, 282–283; auch WEIMAR, Jahwe, 109.

¹⁶⁴ Vgl. dazu die ausführliche Monographie zum Wandel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in der Weisheitsliteratur von ADAMS, Wisdom; auch FREULING, Grube; BACKHAUS, Qohelet. Einen besonderen Fokus hierauf legt in seiner Kommentierung FOX, Proverbs.

¹⁶⁵ Dazu bemerke man die Stichwortverbindung בֹּרַח in 40,15 mit 37,24. Wichtig ist nicht, was für eine Art von Grube, sondern das Zeichen des völligen Am-Boden-Seins.

¹⁶⁶ Vgl. Prov 24,16. Man denke mit WILSON, Joseph, 246.254 an Hiob, der zweifellos weisheitlich handelt und doch über lange Zeiten hinweg leidet, aber eben als Gerechter, gegen WEEKS, Joseph, 12; FOX, Wisdom, 30–31. Dazu ist zu beachten, dass auch innerhalb einer vermeintlich einheitlichen Weisheitsliteratur, wie sie Westermann und anderen vorzuschweben scheint, mit

b) Geduldig-zurückhaltender Umgang mit Worten

Dieses Retardierende findet sich noch öfter. Man fragt sich durchweg: „[W]hy didn't Joseph call home?“¹⁶⁷ Obwohl diese Frage letztlich aus der erzählten Welt der Geschichte fällt und somit keine Antwort darauf gegeben werden kann, fällt dieselbe Motivik nicht nur im Schweigen Josephs bei der Erzählung der eigenen Träume auf,¹⁶⁸ sondern auch am Ende der Verführungsgeschichte. Hätte Joseph sich doch nur gewehrt, das Missverständnis aufgeklärt. Doch durch sein Schweigen bleibt ihm nur, als „schuldlos Verurteilter“¹⁶⁹ ins Gefängnis zu kommen (39,20). Westermann betont zurecht: „Dieses Schweigen ist es, das am lautesten aus der Erzählung spricht.“¹⁷⁰ Er protestiert auch nicht lautstark, als ihn der Mundschenk undankbar vergisst (40,23). Stattdessen lässt er diese Erprobungen über sich kommen – all dies erzählt als Charakterschule vor dem Aufstieg zu echter und bleibender Macht.¹⁷¹ Er schweigt unerwartet bei der Konfrontation mit seinen Brüdern beim ersten (37,5–11) und erwartbarer beim zweiten Mal (ab 42,6). So wird er zum exemplarischen Weisen, denn „*patience* is the cardinal virtue of the sage: since he knows that all happens according to the divine plan, the apparent triumph of the wicked must be only temporary.“¹⁷² Verbunden damit zeigt sich auch eine gewisse „Weisheit der Sprache“ im Anschluss an Olojede über die ganze Erzählung hinweg.¹⁷³ Joseph schweigt bei seinem Dienst für Potiphar. Er schweigt bei den Anklagen Potiphars. Sein ertragendes Schweigen bricht er erst kurz vor seiner Erhöhung in doppelter Weise. Er erfragt das Wohlergehen der Mitgefangenen und bekommt so die Gelegenheit, ihnen ihre Träume zu deuten und ihnen nachher wieder in Erinnerung zu kommen.

c) Kluge Politik

Als ihm das – wiederum nach jahrelangem Warten – die Audienz beim Pharao verschafft, findet er erneut Worte, wenn er als weiteres Motiv der Weisheit dem Pharao über die Traumdeutung hinweg kluge Ratschläge gibt (41,33–36).¹⁷⁴ Seine kluge Speicherpolitik bringt ihm *expressis verbis* die Attribute von *נבון וחכם* ein (41,39).¹⁷⁵ Ebenso sind Josephs machtpolitische Konsequenzen aus einer

dem sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang unterschiedlich umgegangen wird, vgl. FEICHTINGER, Josef, 153–154.

¹⁶⁷ AGES, Home.

¹⁶⁸ Vgl. die Gedanken dazu in 2.3.1.b.

¹⁶⁹ WESTERMANN, Genesis III, 60.

¹⁷⁰ WESTERMANN, Genesis III, 60.

¹⁷¹ Siehe insb. WILSON, Joseph, 254.

¹⁷² KUGEL, Wisdom, 22, Kursivsetzung im Original.

¹⁷³ OLOJEDE, Sapiential.

¹⁷⁴ Insb. BOER, Counsellor; auch RAD, Theologie, 445; VAN SETERS, Use, 43–44.

¹⁷⁵ Siehe die Argumentation von WHYBRAY, Intellectual, 87, der hier von „key-words in a key-passage“ spricht, und damit durchaus Joseph als weisheitliche Person beschreibt (vgl. WILSON,

offenbar schrecklichen Hungersnot ein Zeichen von guter Politik, nicht von grausamer. Aus der immanenten Sicht der Erzählung rettet Joseph mit seiner Führung vielen Leuten das Leben. Dass Pharao dadurch das Land in unrechtmäßiger Weise erpresst und letztendlich auch erhalten hätte, muss eindeutig als (berechtigte?) Außenwahrnehmung bezeichnet werden. Vordergründig und damit maßgeblich für das Selbstverständnis der Geschichte handelt Joseph auch hier lebenspendend und lebensrettend.¹⁷⁶ Durch seine kluge Politik ist er, „mit dem die Brüder nicht mehr aßen (37,25), [...] jetzt zum Ernährer Ägyptens – und nicht nur Ägyptens! – geworden.“¹⁷⁷ Die Vorzeichen haben sich geändert.

d) Traumdeutung

Wie bereits erwähnt liegen Aufstieg und Traumdeutung narrativ und inhaltlich nah beieinander. Es sind deshalb im Gefolge von Rads eine ganze Reihe an Auslegern der Meinung, besonders die Fähigkeit, Träume zu deuten, sei ein Zeichen der Weisheit Josephs.¹⁷⁸ Tatsächlich wurde Mantik als Charisma verstanden.¹⁷⁹ Und doch ist eben das nicht seine eigene Leistung, die im Sinne der Weisheitsliteratur nachgeahmt werden könnte. Es ist die besondere Begabung Gottes, wie die Erzählung unentwegt verdeutlicht (40,8; 41,16.38–39).¹⁸⁰ In begrenztem Maße benutzt Joseph auch hier seinen Verstand, indem er beispielsweise erkennt, dass die beiden motivisch ähnlichen Träume der Beamten zu unterscheiden seien.¹⁸¹ Auch stimmt, dass Joseph zwar den Beamten im Gefängnis verdeutlicht, dass es Gottes Sache ist, einen Traum korrekt zu deuten. Doch gleichzeitig fordert er sie auf, ihm die Träume zu erzählen.¹⁸² Meines Erachtens spricht das aber keineswegs für das Vertrauen auf die eigene Weisheit, sondern auf das Vertrauen auf einen Gott, der „mit ihm ist“, dass er ihm die wirklichkeitsgemäße Deutung geben würde, ganz im Sinne von 41,38–39. Entsprechend ist seine Traumdeutung vornehmlich als gottgeleitete Deutung zu verstehen.

Joseph, 257–258). Offensichtlich erfolgen diese Worte aus dem Mund des Pharaos, aber sie werden vom impliziten Erzähler narrativ im Wandel von 41,33 zu 41,39 bestätigt. Zudem verliert Joseph seine Stellung nie wieder und wird dafür nirgends kritisiert. Wie auch die anderen Motive dieses Unterkapitels zeigen, ist Joseph prominent als weisheitliche Figur zu verstehen, gegen RAD, *Theologie*, 455, mit RAD, Chokma.

¹⁷⁶ EBACH, *Genesis*, 501–502. Wie man 47,13–16 auch neuzeitlich positiv und nicht grausam verstehen kann, zeigt WILSON, *Joseph*, u. a. 245–247.

¹⁷⁷ LUX, *Josef*, 145; ähnlich WILSON, *Joseph*, 245.

¹⁷⁸ FOX, *Wisdom*; KUGEL, *Wisdom*; LOADER, Chokma; SMOTHERS, *Joseph*; SCHMID, *Sapiential*; WEEKS, *Joseph*; WESSELS, *Joseph*; WILSON, *Joseph*.

¹⁷⁹ RAD, *Theologie*, 455.

¹⁸⁰ Siehe besonders FOX, *Wisdom*; FOX, *Joseph*; in Fox' Gefolge auch SCHMIDT, *Josef*, 130–132.

¹⁸¹ GROSSMAN, *Different*, 725.

¹⁸² Ein Synergismus ist für Wilsons Gesamtargument wichtig und wird daher auch hier eingetragen, siehe WILSON, *Joseph*, 242–245.

Die Eigenverantwortung Josephs, die von manchen Forschern stark zu machen versucht wird,¹⁸³ lässt sich kaum unabhängig von dieser göttlichen Begabung aus dem Text herauschälen. Joseph ist Medium Gottes. Dessen ist er sich auch bewusst. Auch sprachlich setzt Joseph klar zwischen empfangener Deutung und persönlichem Rat ab. So ist ועתה in 41,33 als Neueinsatz einmalig in der gesamten Deuteepisode 41,1–36.

e) Weisheitliche Selbstbeherrschung

Weisheit und weisheitliche Erziehung hat neben Öffentlichem seinen Ort innerhalb des Familienkontextes, wie der (fiktive) Erzählrahmen von Vater zu Sohn der Proverbia zeigt.¹⁸⁴ Hier im privaten Raum erweist sich Josephs bewusster Umgang mit Worten noch deutlicher. Er weiß, wie sehr Worte Beziehung zerstören *und* heilen können. Sein Schweigen als Reaktion auf die Traumerzählungen (Gen 37,5–11) könnte die Überraschung Josephs über seine eigenen Worte widerspiegeln. Sollte er tatsächlich seinen Vater erniedrigt sehen, der ihn anbetet? Dann könnte in seinem Schweigen die eigene Unsicherheit verborgen werden. Umgekehrt ließe sich auch argumentieren, dass Joseph als Träumer von der beziehungszerstörenden Kraft seiner Aussagen wusste. Er schweigt – womöglich ein weises Zeichen des Jünglings, womöglich aber auch ein Instrument der Macht, da er den Worten des (göttlichen) Traumes nichts hinzuzufügen hat und schweigend die Huldigung der Brüder schon jetzt erwarten mag.

Das Schweigen nach Kapitel 41 eröffnet ein längeres Verdecken und Offenlegen der wahren und angenommenen Identitäten, das die Erzählung bis 44,34 nachhaltig beschäftigt und – erneut – den Fluss der Geschichte stark verlangsamt.¹⁸⁵ Wie häufig in derart schweren Beziehungskrisen nimmt sich die Erzählung Zeit.¹⁸⁶ Ja, Joseph will wissen, ob sich in den Brüdern etwas substantiell verändert habe. Nur so ergibt das Einbehalten des Ruben Sinn. Würde es ihnen Schmerz bereiten, einen der ihren zurückzulassen oder würden sie es wieder tun? Joseph schweigt und beobachtet. Sicher lassen sich hier keine Rachegeanken ausmachen, hätte er sie doch beim ersten Aufeinandertreffen auf der Stelle töten lassen können. Er, der nun alle Macht über sie hat,¹⁸⁷ plant jedoch längst eine Wiederherstellung. Erst als alle seine Brüder reuevoll über den (vermeintlichen) Diebstahl vor ihm stehen, gibt er sich zu erkennen. Hier nun offenbart er sich erstmals in Wort (44,3) und Tränen (44,2).¹⁸⁸ Die Beziehung kann wiederhergestellt werden und daher dürfen auch die Masken fallen. Das

¹⁸³ Insb. GROSSMAN, *Different*, 725; WILSON, *Joseph*, 242–245.

¹⁸⁴ Dazu WESTERMANN, *Wurzeln*, 27–44.

¹⁸⁵ VAN SETERS, *Use*, 44 nennt Joseph „conspicuously silent“.

¹⁸⁶ Man denke an die umständliche Erzählung Episode 37,15–17 und dann 37,18–35.

¹⁸⁷ Siehe dazu das emphatische הוּא in 42,6, das eben diesen Wechsel der Machtverhältnisse nachdrücklich unterstreicht.

¹⁸⁸ Zu Josephs Affekten siehe RAD, *Chokma*, 275–276.

Schweigen hat ein Ende. Wenig überraschend ist die erste Frage nach dem Wohlergehen des Vaters (44,3). Auch hier zeigt sich das sehnliche Begehren nach versöhnten Beziehungen. Anders wäre nicht zu erklären, weshalb Joseph sogar seine Familie einlädt, zu ihm zu ziehen, also das Kernland zu verlassen (45,9–15). Eine Einladung, die dann noch vom Pharao wiederholt wird (45,16–20).¹⁸⁹ Ganz im Sinne des Bundeserhaltes früherer Generationen buchstabiert sich Versöhnung in der Josephsgeschichte konsequent ins Praktische aus.¹⁹⁰ Wie schon beim konsequenten Nein zur Frau Potiphars, widersteht Joseph nach dem Ableben Jakobs erneut der Versuchung, seinen eigenen Wünschen nachzugehen, das heißt Vergeltung zu üben.¹⁹¹ Er begegnet „den Brüdern gegenüber als der Schweiger, der seine natürlichen Affekte bezwingt und schließlich als der, der alle Vergehungen mit Liebe zudeckt.“¹⁹² Er ist in der Lage zu ertragen, was ihm widerfahren ist, ohne es heimzuzahlen. Dasselbe ist bereits bei Potiphar und dem Mundschenk begegnet. Ja, Joseph verbleibt nicht im Verzicht auf Vergeltung (45,5–6; 50,15–19). Er nimmt die bei sich auf, die ihn einst verstoßen hatten; mehr noch, er sorgt für sie in einer existenzbedrohenden Krise und sichert den Fortgang der Segensfamilie aus Gen 12.¹⁹³ Beinahe nebensächlich zeigt sich diese Fürsorge an der eigenen Familie als Exemplum der – wenngleich harten – Politik Josephs, die umliegenden Völker zu bewahren (47,13–26).¹⁹⁴

f) *Providenz*¹⁹⁵

Als letztes ist wohl die Thematik der providentia Dei zu besprechen. Schon vor gut 60 Jahren identifizierte Van Seters hierin „the fulcrum of the entire narrative“¹⁹⁶. Dieser Gedanke ist schon in Bezug auf die Familienkonflikte und die Traumdeutung begegnet. Viele, besonders nachdrücklich Fox, meinen darin die eigentliche Botschaft der Josephsgeschichte zu erkennen. Nicht etwa solle Weisheit am Beispiel der Josephsfigur erlernt werden, sondern dass hintergrün-

¹⁸⁹ Hierfür bietet Joseph ebenfalls Formulierungshilfe, wie man mit dem Pharao zu sprechen habe (vgl. Gen 46,33–34), siehe VAN SETERS, Use, 44 Fn. 114.

¹⁹⁰ Dazu BEAUCHAMP, Frères; COATS, Strife; FISCHER, Versöhnung; FISCHER, Gott; JARRARD, Reconciliation; MCCONVILLE, Forgiveness; NAUMANN, Opfererfahrung.

¹⁹¹ WILSON, Joseph, 255–256.

¹⁹² RAD, Theologie, 445.

¹⁹³ VAN SETERS, Use, 45.

¹⁹⁴ VAN SETERS, Use, 47.

¹⁹⁵ Ausführlichere Gedanken hierzu sind erschienen in RABEL, Providenz. Die Argumentationen dort bilden die maßgeblichen Grundlagen für einige Argumentationen dieses Unterkapitels. Zur Thematik der Providenz, des theologischen Gehalts und dem In- und Nebeneinander von Gott und Mensch in der Josephsgeschichte siehe auch FISCHER, Gott; LUX, Erfahrung; LUX, Geschichte; NIEBEN, Handlungsträger; POLLIACK, Joseph; PREÜß, Ich; RASTOIN, Suis; WEIMAR, Spuren.

¹⁹⁶ VAN SETERS, Use, 48.

dige Walten Gottes. Der Kern sei also nicht didaktisch, wie von Rad meinte,¹⁹⁷ sondern theologisch.¹⁹⁸ Freilich gibt es auch hierzu Parallelen in der Weisheitsliteratur, man denke allein an Prov 16,9. Trotz der Zentrallaussage Gen 50,20 ist das Wirken Gottes bei der Erstlektüre weder thematisiert noch unterschwellig beigefügt. Stellenweise meint man, die Geschichte käme ganz ohne Gott oder den Gottesnamen aus. Freilich ist das auch dem weisheitlichen Charakter geschuldet, der so in keiner anderen Erzelterngeschichte auftaucht. Von Rad formuliert abermals pointiert: „Das also ist der Josephsgeschichte wie den eben genannten Sentenzen der älteren Weisheit gemeinsam: sie verweisen das Handeln Gottes in eine radikale Verborgenheit, Ferne und Unerkennbarkeit.“¹⁹⁹

Erst wenn man der Tatsache gewahr wird, dass 50,20 eben nicht als Appendix gedacht ist, sondern als Leseanweisung, wird seine Pragmatik für die Erzählung deutlich: Von dort aus ist der intendierte Leser aufgefordert, zum Beginn zurückzukehren, um erneut mit Joseph zu gehen, nun aber im Wissen um die Hand Gottes im Ergehen (und Erleiden!) Josephs. Dann ergibt auch die immer wiederkehrende Nennung von יהוה und אלהים einen Sinn. Kehrt man also von 50,20 zurück zum Anfang der Geschichte, wird insbesondere die merkwürdige Begegnung Josephs mit einem Mann verständlicher (37,15–17).²⁰⁰ Wie Schmid richtig gesehen hat, ist es nämlich nicht Joseph, der einen Mann findet, um ihn nach dem Aufenthaltsort der Brüder zu befragen. Die Episode in Sichem²⁰¹ beginnt explizit mit dem Hinweis, dass der Mann *ihn*, Joseph, findet (וימצאהו איש).²⁰² Der namen- und eigenschaftslose Mann taucht ohne Einführung auf, spielt seine Rolle als Hin-Weisender und tritt wieder ab. Schon deshalb liegt der Vergleich mit ähnlich gestalteten Wesen innerhalb der Genesis nahe:²⁰³ Sie sind

¹⁹⁷ RAD, Chokma, 279–280; WEEKS, Joseph; WESSELS, Joseph; COATS, Joseph.

¹⁹⁸ FOX, Wisdom.

¹⁹⁹ RAD, Chokma, 278.

²⁰⁰ Siehe dazu besonders KOENEN, Bedeutung, der die kurze Einschaltung 37,15–17 als Prolepse der ganzen Geschichte versteht: Joseph verlässt den Vater, die Brüder haben sich entfernt und Joseph geht auf die Brüder zu. Problematisch an Koenens Leseweise ist, dass der Ausgang der nachfolgenden Episode eben nicht die Versöhnung vorwegnimmt, sondern zunächst die mörderische Bosheit der Brüder offenlegt. Von einer Versöhnung kann weder 37,15–17 noch 37,18–30 sprechen. Auch unterliegt dieser Ansicht die Prämisse, dass Joseph durchweg ein konstanter Charakter ist, was nicht der Fall ist, vgl. unter 2.4.

²⁰¹ Zu den (erzählten) geographischen Gegebenheiten und Diskussion siehe HAMILTON, Book 1995, 414–415.

²⁰² SCHMID, Sapiential, 107; auch EBACH, Genesis, 84; anders SKINNER, Critical, 446; מִצָּא kommt mit Suffix und Objekt in der Hebräischen Bibel nie in der Bedeutung „aufeinandertreffen“ o. ä. vor, sondern bezeichnet das spezifische Suchen und Finden, vgl. FABRY/WAGNER, מִצָּא.

²⁰³ Vgl. Gen 16,7–9; 18,2; 32,23–33; 37,15–17; anders GOLDINGAY, Genesis, 576, der sich einen göttlichen Boten nicht vorstellen kann und die Begegnung einfach als Zufall versteht. Wie der Mann die Familie Josephs und sogar die Brüder kennen sollte, wie die weiten Distanzen zwischen Jakobs Hebron, dem Aufeinandertreffen mit Joseph in Sichem und dem fernen Dotan zu verstehen sind usw. kann Goldingay nicht erklären.

Botschafter Gottes.²⁰⁴ Als ein solcher ist es der Mann, der Joseph in seine verhängnisvolle Zukunft gen Dotan schickt. Fernab vom Vater, also auch fernab von des Vaters Obhut und Bevorzugung,²⁰⁵ versteht man aus der kanonischen Sicht sofort, aus einer isolierten Leseweise der Josephsgeschichte erst bei der Relecture, also mit 50,20 im Hinterkopf, dass die kleine Episode nach der ersten Traumszene eine göttliche Intervention ist. Joseph wird in sein unheilvolles Schicksal geführt, allein wäre er ergebnislos zum Vater zurückgekehrt und bewahrt geblieben: „*God himself* provides Joseph with directions for finding his potential murderers.“²⁰⁶ Wer also nicht von 50,20 her liest, missversteht 37,15–17 als schlicht retardierendes Moment.²⁰⁷

Doch im Sinne von 50,20 alles unmittelbar Gottes Handeln zu unterstellen, scheint weder Joseph noch der Josephsgeschichte gerecht zu werden.²⁰⁸ 2.3.4.d konnte das Miteinander von gottgegebener Traumdeutung und persönliche Weisheit darstellen, wenngleich die Deutung der Träume ganz Gottes Begabung betont. Joseph spricht daher außerhalb der Träume nicht als einer, der schlicht repetiert, was ihm selbst gesagt wurde. Er initiiert darum herum aus freien Stücken das rettende Gespräch mit den beiden Beamten im Gefängnis, gibt dem Pharao Rat, versucht selbst ein ganzes Volk und große Teile der damals bekannten Welt vor dem Hungertod zu bewahren, handelt auf Umwegen mit seinen Brüdern, bevor er sich zu erkennen gibt und bleibt nach Jakobs Tod aus eigener Entscheidung versöhnlich der Familie gegenüber eingestellt. Wie Wilson überzeugend zeigt, entspricht der ganzen Erzählung eben kein ausdifferenzierbares Nebenher von Gottes Wirken und Josephs Selbstverantwortung.²⁰⁹ Klammert man einmal Providenz im umfassenden Sinne aus, also dass auch Josephs Vernunftbegabung ihren Geber in Gott hat, bleibt Joseph eine handelnde (und misshandelte) Figur der Geschichte. Diese scheint ausschließlich Marionette zu sein; genauso wie sie gleichzeitig bei der Relecture nirgends impliziert, Gott habe sich von dem Geschehen desinteressiert-deistisch abgewandt. Wie später deutlich werden wird, wären beide Vorstellungen innerhalb der Rezeptionsgeschichte schwer denkbar: Hätte Joseph ausschließlich im Ich-Bezug gedacht und gehandelt, wie wäre er als Vorbild frommen Lebens in der Diaspora vorstellbar? Wenn die Erzählung nicht Eigenverantwortung im täglichen Handeln betonen würde, wäre sie kaum denkbar als Anleitung für

²⁰⁴ JACOB, Buch, 703; Ede, Josephsgeschichte, 29 Fn. 26.; ähnlich LUX, Josef, 94. Zur ausführlichen Diskussion um die Identität und Auslegungsgeschichte des Ψ^N bis hin zu Thomas Manns Interpretation, vgl. EBACH, Genesis, 84–88.

²⁰⁵ GUNKEL, Genesis, 406; HAMILTON, Book 1995, 415; HUMPHREYS, Joseph, 103; NIEHOFF, Figure, 31; WESTERMANN, Genesis III, 31; WENHAM, Genesis, 353.

²⁰⁶ SCHMID, Sapiential, 107, ähnlich 106, Kursivdruck im Original.

²⁰⁷ U.a. BRUEGGEMANN, Genesis, 303; RAD, Mose, 288; REDFORD, Study, 144; WENHAM, Genesis, 353; weitere bei KOENEN, Bedeutung, 52.

²⁰⁸ Siehe den schönen Exkurs bei GOLDINGAY, Genesis, 718–721.

²⁰⁹ WILSON, Joseph, 258–272.

diasporajüdisches Tun und Lassen. So verstanden könnte man die providenzielle Rahmung der Geschichte auf die eigene Existenz übertragen, ohne selbst aktiv werden zu müssen. Das scheint abwegig.

Ganz anders argumentiert Schmid. Er bemerkt richtig, dass Gen 50,20 eben kein Kommentar des impliziten Erzählers auf die Josephsgeschichte ist. Sie ist Eigenaussage Josephs. Vom impliziten Erzähler wird diese zwar nicht verneint – dazu gäben die zerstreuten Hinweise auf Gottes Wirken auch kaum Anlass –, aber auch nicht unterstrichen. Ganz im Sinne der Traumtheorie ist es Josephs eigener Weg, der ihn gewissermaßen in der eigenen Relecture des ihm Widerfahrenen dazu führt, die Aussage in 50,20 zu treffen.²¹⁰ Er hat sich dazu durchgerungen, ja durchgekämpft. Nur er kann als Interpret seiner eigenen Geschichte dieses Bekenntnis authentisch vorlegen. Solches obliegt allein dem Opfer, nicht dem Beobachter oder gar dem Täter.²¹¹ Trotzdem scheint es mir dem textlichen Befund nicht zu entsprechen, wenn Schmid als Konsequenz dessen von einer reinen Interpretation Josephs spricht. Wie der Text immer wieder betont, und eben auch nicht aus dem Munde Josephs (39,2!), ist Josephs Geschichte geführte Geschichte – zumindest innerhalb der Denkwelt der Erzählung.²¹²

Wie ist nun Gottes Führung, seine Vorhersehung, mit der eigenen kreativen Aktivität Josephs zu vereinen? Welche Momente der Geschichte Josephs sind sein eigenes Verschulden, welche im Sinne Gottes erlittene, also als Patiens erlebte Momente? Darüber kann und will die Josephsgeschichte keine Aussage treffen. Weisheitlich gesprochen könnte man wohl sagen: Das Dass scheint der Punkt der Geschichte zu sein, „[d]as Wie dieses Ineinanderwirkens bleibt ganz Geheimnis.“²¹³

2.4 Joseph als Figur

Nachdem die Josephsgeschichte durch einzelne thematische Schwerpunkte erschlossen wurde, ergibt sich nun daraus die Möglichkeit einer Figurenanalyse der Hauptperson Joseph.²¹⁴ Dafür entsteht eine gewisse Überschneidung mit Aspekten aus allen vier vorigen Unterkapiteln, die nun auf Joseph fokussiert und mit noch unerwähnten Zügen dieser komplexen Figur gebündelt werden. Schon Gunkel, selbst überzeugt von der Josephsgeschichte als „Sagenkranz“²¹⁵, war überrascht über die facettenhafte Charakterisierung Josephs. Es sei im Gegensatz

²¹⁰ Grundlegend zur Josephsgeschichte und Traumabewältigung siehe COOKE, Trauma.

²¹¹ SCHMID, Sapiential, 114–116.

²¹² Gegen SCHMID, Sapiential, 114; dazu RABEL, Providenz.

²¹³ RAD, Chokma, 277.

²¹⁴ Zum Folgenden, vgl. RABEL, Developing.

²¹⁵ GUNKEL, Genesis, 396, der aber auch von „Sage“, „Novelle“ und „Märchen“ sprechen kann, ohne darin einen Widerspruch zu sehen.

zu den ‚alten‘ Erzählkranz-Kompositionen der Abrahams- und Jakobsgeschichte ein deutlicher Wissenszuwachs der aus seiner Sicht jüngeren Josephsgeschichte zu erkennen:

[W]ährend sich die Alten [sc. historisch ältere Erzählungen der Hebräischen Bibel] mit zwei oder gar nur einer Haupteigenschaft des Helden begnügen, wird hier ein farbenreiches Gemälde entworfen: er ist klug, schön, gottgeliebt: ‚dämonisch‘ und ein Glückskind, Sohn der geliebten Frau und vom Vater verzogen, gottesfürchtig, keusch, edelmütig, anhänglich an Vater und Bruder

und besitze ein kompliziertes Innenleben.²¹⁶ Eben aus diesen Beobachtungen schließt später von Rad, die Erzählung komme von einer völlig anderen intellektuellen und theologischen Welt, nämlich einer, die sich für „ganz neue Dimensionen [ihrer] Umwelt – äußere und innere! – die der Glaube der Älteren noch gar nicht wahrgenommen hatte“²¹⁷, interessiert. Diesem Außen- und Innenleben soll im Folgenden anhand exegetisch-narratologischer Erkenntnisse nachgegangen werden, um ein möglichst plastisches Bild des masoretischen Josephs zu erhalten.

2.4.1 Gen 37,1–2

Der Hauptprotagonist der Geschichte wird in 37,2 vorgestellt, unmittelbar nach der Nennung des Stammesvaters Jakob. Auch wenn andere Söhne Jakobs über die letzten vierzehn Kapitel der Genesis eine Rolle spielen werden, wird hier einzig Joseph genannt, quasi in direkter Nachfolge Jakobs: אֱלֹהֵי תְלִדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף. Von hier aus ist die Zentralfigur eingeführt, anhand derer sich nun die gesamte Erzählung entwickeln wird.²¹⁸ Es ist deshalb wenig überraschend, dass gerade die beiden Kapitel (Gen 38.49), die Joseph kaum oder gar nicht im Fokus haben, von manchen als sekundär betrachtet wurden.²¹⁹ Dennoch verspermt sich die Geschichte an unzähligen Stellen einer narratologischen Untersuchung schlicht aufgrund ihrer Erzähltechnik. Details zu Aussehen, Persönlichkeiten oder ausführliche deskriptive oder interpretatorische Kommentare fehlen

²¹⁶ GUNKEL, Genesis, 396–397; methodisch aufgearbeitet mit dem gleichen Ergebnis ALTER, Art, 114–130.

²¹⁷ RAD, Chokma, 273 u. ö., ebenso RAD, Mose, 379–384; auch WILSON, Joseph, 256.

²¹⁸ Für eine Figurenanalyse ist der Figurenbestand eine wichtige Größe, vgl. FINNERN, Narratologie, 128–129; 147–148. Mit BERLIN, Poetics, 23–42 und HUMPHREYS, Joseph, 68–92 wird man wohl Joseph, seine Brüder und auch den Vater als „full characters“ verstehen dürfen, die eigenschaftslosen Midianiter als „agents“ und Potiphar vielleicht als „type“. Humphreys nennt selbst zahlreiche weitere Beispiele für die Kategorien. Narratologisch voll auswertbar und hier von Interesse sind allein „full characters“, darunter selbstverständlich zentral Joseph selbst. HUMPHREYS, Joseph, 86: „Joseph is often on center stage, the center of attention of both the reader and the other characters.“

²¹⁹ Siehe 2.1.

an wichtigen Stellen.²²⁰ Besonders auffällig erscheint das bereits besprochene häufige Schweigen des Hauptprotagonisten. Für eine adäquates Verständnis der Josephsfigur ist es erheblich, dass der Leser erst spät in der Geschichte fragmentarischen Aufschluss über das Gefühlsleben Josephs erhält. Dies zeigt sich einerseits an den öffentlichen und privaten Tränen, die der implizite Erzähler nicht verschweigt, andererseits an der Namensgebung der beiden Söhne Josephs, Manasse und Ephraim. Bis dahin lernen die Rezipienten Joseph überwiegend über Fremdzuschreibungen kennen. Sowohl das aktuelle mentale Modell beim Lesen als auch das reflektierte Modell in überlegter Retrospektive²²¹ muss umfangreich neben eigenem Weltwissen, Wissen über die erzählte Welt mit kognitiven Inferenzprozessen²²² die lückenhafte Erzählung ergänzen. Humphreys betont zu Recht: „The narrator does not inform us in his own voice of Joseph’s thoughts or motives. [...] we perceive him [sc. Joseph] as they [hier: die Brüder] experience and value him. [...] We are never informed about how he felt regarding all of this.“²²³ Wie jede andere Figur der Geschichte, ist Joseph in diesem Sinne nur doppelt mittelbar zugänglich: durch das in Teilen defizitäre Medium der Schriftlichkeit der Josephsgeschichte als ganzer sowie die ständige Fremdbeschreibung durch den impliziten Erzähler und andere Figuren innerhalb der Geschichte.

2.4.2 Gen 37,1–36

Eingedenk dessen trifft der Leser am Anfang unserer (und seiner) Geschichte einen Siebenzehnjährigen, der mit einem Teil seiner Brüder Schafe hütet. Seine Mithirten sind die Söhne der zwei Nebenfrauen Jakobs, Bilha und Silpa. Das fällt auf, da Joseph doch Sohn der Lieblingsfrau Jakobs ist. Joseph wird mit dieser Bemerkung für den Leser in die Rivalitäten der Jakobsfrauen platziert.²²⁴ Was dort nicht funktionierte, sollte in gesteigerter Form in der nächsten Generation misslingen. Er teilt sich den Platz auf dem Felde auch nicht als Ebenbürtiger, sondern als נער, was hier wohl Diener bedeutet; Diener entweder der Mithirten oder Diener der Brüder, die nicht mit auf der Weide sind.²²⁵ Er hinterbringt dem Vater eine absichtlich böartige Kunde über seine Brüder.²²⁶ Die Motive

²²⁰ NIEHOFF, Figure, 27.

²²¹ FINNERN, Narratologie, insb. 127–133.

²²² FINNERN, Narratologie, 187 u. ö. meint damit: „[D]er Rezipient schließt z. B. auf nicht explizit erwähnte Ereignisse oder auf Gefühle von Figuren“.

²²³ HUMPHREYS, Joseph, 86 u. ö.

²²⁴ NIEHOFF, Figure, 27.

²²⁵ Insb. PIRSON, Interpretation; auch PECK, Note; anders EBACH, Genesis, 57. Eine Übersetzung von נער im Sinne jungen Alters ergäbe mit dem Zusatz שבע עשרה שנה ergäbe einen ertragslosen Pleonasmus.

²²⁶ FULLER, Translation. Es ist unerheblich, ob die Kunde ohne Anlass erfunden ist oder eine Tatsache absichtlich ins Böartige verkehrt wurde.

hierfür bleiben verborgen. Sein Vater Jakob scheint die Worte nicht als boshaft weitergetragen oder gar erfunden zu erkennen und gibt ihm stattdessen als Sohn, den er im hohen Alter noch erhalten hat, ein besonders Kleidungsstück. Er liebt ihn mehr als seine Brüder (37,3), was dieselben zu Hass anregt. Sie können nun auch beständig sehen, wer der Lieblingssohn ist (und wer nicht). שלום ist ausgeschlossen (37,4). Von all dem hört man nur aus dem Mund des impliziten Erzählers. Das erste Bild von Joseph ist eine Fremdbeschreibung, wie es noch oft in der Erzählung der Fall sein wird.

Der Hass steigert sich, als Joseph aus dem Nichts zwei seiner Träume Vater und Brüdern kundtut. Wieder bleibt die Motivlage verborgen, weshalb er so unklug und platt drauflosredet.²²⁷ Ihm hätte auch mit einem rudimentärsten Verständnis klar sein müssen, dass die Träume die Brüder und den Vater beschämen und gegen ihn aufreizen würden. Der Imperativ שמעוֹנָה wirkt im besten Fall unsensibel, eher noch arrogant und herrisch.²²⁸ Die Brüder, die ihn ohnehin schon hassen, werden vom נָעַר herumkommandiert zuzuhören, obwohl Joseph doch bereits weiß, was der Inhalt der Träume ist und damit von noch größerer Erregung ausgehen muss. Im reflektierten mentalen Modell nach mehrmaliger Lektüre wird besonders das Erzählen des zweiten Traums unverständlich. Er wird nicht in Erfüllung gehen, zumindest nicht in der Weise, wie der erste. Angesichts dessen ist es naheliegend, dass der Träumer seinen Träumen eine gewisse Übertreibung beigemischt hat. Die Sterne werden *vor ihm*, nicht vor seinem Stern, niederfallen. Zu den Sternen gesellen sich noch Sonne und Mond, Vater und Mutter, wobei die Mutter bereits gestorben ist. Joseph lenkt damit nicht nur die Souveränität Gottes über die Sterne auf sich um, sondern verkehrt auch die Hierarchie zwischen Eltern und Kindern ins Gegenteil.²²⁹ Er wird zum Zentrum des Weltbildes. Dabei kommt dem Leser womöglich sogar der Gedanke auf, Joseph wäre allgemein nicht zu trauen. Denn das klassische Verständnis von Träumen als Offenbarungsträumen wird konterkariert – stimmt denn überhaupt etwas, was Joseph als Traum darstellt? Das Ärgernis, ja der Hass der Brüder scheint verständlich. Wie lange geht das wohl schon? Wer empfindet Egozentrismus als positiv? Das Bild, das von Joseph einmal von außen, durch den impliziten Erzähler, und einmal von innen, durch Joseph selbst, gezeichnet wird, fällt durchweg negativ aus.²³⁰ Auch die Sonderstellung Josephs aus der

²²⁷ PULSE, Resurrection, 149–150: „While he has no control over his dreams, he certainly is responsible for the manner in which he speaks of them. God is the giver of dreams, but Joseph is rather blunt in the recounting. One might expect Joseph to contemplate his dreams carefully, thinking long and hard about how to speak of them to his brothers.“

²²⁸ NIEHOFF, Figure, 30: „On the basis of the evidence Joseph must be judged frivolous, if not ill-meaning.“ Vgl. bereits JACOB, Buch, 699.

²²⁹ SCHMID, Traum; SCHMID, Sapiential, 109–110; siehe zur Problematik des zweiten Traums und der Konsequenz hinsichtlich der Konzeption der Josephsfigur neuerdings RABEL, Dreaming.

²³⁰ Neben den üblichen Kommentaren siehe auch BERLIN, Poetics, 48; LOADER, Chokma,

Perspektive Jakobs zeigt die Isolation Josephs,²³¹ was durch das Fortgehen der Brüder ohne ihn (37,12) und das Umherirren noch deutlicher wird (37,15–17). Der intendierte Leser fragt sich zum einen automatisch, was diese Familienkonflikte nach sich ziehen werden, und zum anderen behält er mit Jakob (37,11b) das Wort, inwieweit Josephs Träume schicksalhaft sein werden. Dies wird durch die mysteriöse Begegnung mit dem Mann in Sichem noch verstärkt.

Der für einen Sohn wenig ungewöhnliche Gehorsam gegen Jakobs Auftrag ist die letzte Beschreibung Josephs als Agens.²³² Von nun an kommen die Brüder ins Erzählzentrum. Mit Joseph wird nur noch verfahren, er erleidet nur noch, was andere ihm antun. Bekleidet mit seinem besonderen Kleidungsstück des Vaters kommt er auf die Brüder zu (37,23), die angesichts seines Verhaltens und ihres – vielleicht auch übersteigerten – Hasses das Mordkomplott bereits beschlossen haben. Das Problem eskaliert durch das Symptom des besonderen Rocks. Sicher ist dies keine absichtliche Provokation Josephs und sagt damit neben seiner auffälligen Unsensibilität nichts Zusätzliches über Joseph aus. Der Einwurf Rubens hat zwar eine Strategieänderung von Mord zu Totschlag bewirkt (37,21–22), doch erst Judas Einlenken hätte Joseph vom Todgeweihten immerhin zum Sklaven gemacht (37,27–28). Es zeigt sich die Uneinigkeit unter den Brüdern. Doch die Midianiter, die überraschend auftreten, verkaufen Joseph an die Ismaeliter, als wäre er ihr Eigentum.²³³ Und Joseph schweigt. Erst später wird aus dem Tuscheln untereinander vor Joseph deutlich, wie sehr er sich gegen die Gewalttaten der Brüder gewehrt haben muss (42,21). Der implizite Erzähler will eben das erst später bekenntnishaft aus dem Mund der Brüder erzählen. Es ist für ihn kein „too natural behaviour to deserve mention for its own sake“²³⁴. Das Schweigen fungiert als Motiv des Ausgeliefert-Seins, des schicksalhaften Erleidens. Geschieht es aus seiner Sicht vielleicht sogar zu Recht wegen Josephs früheren Verhaltens? Oder zu Recht, weil es – angedeutet in der Begegnung mit dem namenlosen Weg-Weiser 37,15–17 – Gottes Wille ist? Immerhin hat man bisher von Gott noch überhaupt nichts gehört. Ausschließlich Jakob trauert und beweint Joseph. Als solcher steht nun er, der Vater, inmitten seiner Großfamilie isoliert und allein da. Das Kind ist ihm genommen. Wie die folgenden Kapitel der Ge-

28; HUMPHREYS, Joseph, 86–87; MOBERLY, Theology, 242; NIEHOFF, Figure, 28; PULSE, Resurrection, 150.

²³¹ NIEHOFF, Figure, 29.

²³² Das bereite הָנִי (37,13b) scheint mir kein Grund für den Leser zu sein, Joseph künftig in einem sympathischen Licht zu sehen, wie NIEHOFF, Figure, 31 meint. Vielmehr ist es die natürlich erwartete und erwartbare Reaktion der Beziehung von Sohn zu Vater, vgl. RABEL, Care. Das Nachgehen hinter den Brüdern her ist Gehorsam, nicht Sympathie, gegen KOENEN, Bedeutung.

²³³ Zur Diskussion um Ismaeliter, Medianiter und Midianiter und eine überzeugende synchrone Auflösung siehe neuerdings STEINER, Midianite.

²³⁴ NIEHOFF, Figure, 31.

schichte zeigen werden, trifft das völlig zu. Beim nächsten Zusammentreffen des Lesers mit Joseph ist dieser vom Jüngling zum Mann geworden.

2.4.3 Gen 38,1–30

Während des Einschubs, Kapitel 38, waren durch die vielen Motivüberschneidungen die Gedanken des intendierten Lesers wohl nicht fern vom Hauptprotagonisten. Auch hier spielt ein Besitzstück eine große Rolle, dort ein Rock, hier Judas Siegelzeichen. Die zu Unrecht schlecht behandelte Person kommt am Ende zu ihrem Recht. Wie Joseph wird Tamar zur Retterin der Generationenfolge. Ebenso zeigt sich Gott in beiden Geschichten ausschließlich im Hintergrund, dort jedoch als eigentlicher Strippenzieher der Geschichte.²³⁵

2.4.4 Gen 39,1–20

Joseph tritt in 39,1 wieder auf, erneut als Patiens (וְיוֹסֵף הָרֹדֶד מִצְרִימָה). Wie viel Zeit vergangen sein mag seit er von seinem Vater losgeschickt wurde, um nach dem Schalom der Brüder zu sehen (רָאָה אֶת שְׁלוֹם אַחִיד, 37,14)? Innerhalb der relativen Chronologie der Erzählung findet sich nur die Notiz in der Exposition, die von 17 Jahren spricht (37,2), und das Auftreten beim Pharao, bei dem er 30 Jahre alt ist (41,46). Zuvor hatte er zwei Jahre im Gefängnis verbracht. Aufgrund der hohen erzählerischen Geschwindigkeit des Expositions Kapitels müssen sich daher aus meiner Sicht die restlichen Jahre zwischen 17 und 28 auf die Reise nach Ägypten und die Zeit in Potiphars Haus erstrecken, wodurch problemlos Jahre zwischen dem Weggang aus Hebron und dem Verkauf an Potiphar stehen könnten. Die vergangene Zeit könnte durch das retardierende 38. Kapitel angedeutet sein.²³⁶ Wie sich sein Aussehen verändert haben mag, wie sein Verhalten, besonders wie seine Gefühlslage und Einstellung gegenüber seiner Familie – über all das schweigt der Text. Nur mit einem Hinweis begnügt sich der Text: Joseph ist nun ein אִישׁ (39,2) und kein נָעַר (37,2) mehr. Als אִישׁ מִצְרַיִם bekommt er eine neue Perspektive, die ihren Grund im Mit-Sein des Bundesgottes hat. Freilich ließe sich die außergewöhnliche Nennung des Bundesnamens Gottes in Kapitel 39 (V. 2.3.5.21.23) literarkritisch deuten. Auf der narrativen Ebene müsste man wahrscheinlich daraus schließen, dass die Ausweglosigkeit der Hauptfigur durch das Einschreiten Jhwhs beseitigt wird.²³⁷ Es ist eine Erwähnung des allwissenden impliziten Erzählers, die eine Art objektiven Kommentar zum Geschehen liefert.²³⁸

²³⁵ Vgl. WILSON, Joseph, 87–91, der Kapitel 38 „a Microcosm of the Joseph Cycle“ nennt; auch LOCKWOOD, Tamar.

²³⁶ Zur relativen Chronologie und ihren Brüchen siehe EBACH, Genesis, 670–678.

²³⁷ U.a. HAMILTON, Book 1990, 459; LONGACRE, Joseph, 45.

²³⁸ Der implizite Erzähler vertritt stets die Position Gottes, agiert also als auktorialer Erzähler. ALTER, Art, 157: „The narrators of the biblical stories are of course ‚omniscient,‘ and that

Nur er führt das Tetragramm im Munde, nur er kann die Geschichte bereits vom Ende her deuten. Von außen wird dem intendierten Leser zugesagt, es gebe eine Zukunft für Joseph durch das Gelingen-Schenken des Bundesgottes, das Joseph zum *איש מצליח* macht.²³⁹ Auch der Hausherr scheint das Wirken Jhwhs wahrzunehmen (39,3) – wie konkret auch immer man sich das vorzustellen hat.²⁴⁰ Was Joseph davon weiß, wie er dazu steht oder was davon sein eigener Beitrag ist, bleibt unklar.²⁴¹ Joseph gelingt, was er tut. Er erlebt seinen ersten Aufstieg und wird über das Haus Potiphars gesetzt. Dessen Haus wiederum erfährt materiellen Segen *בגלל יוסף* (39,5).²⁴²

Als Auftakt zur Episode mit Potiphars Frau erreicht den intendierten Leser zum ersten Mal eine Information über Josephs Aussehen, er „war schön von Gestalt und schön von Aussehen“ (*יפה תאר ויפה מראה*, 39,6b). Ähnliches wird in der ganzen Hebräischen Bibel nur von Josephs Mutter Rahel gesagt, die sich dadurch von ihrer Schwester Lea unterscheidet (Gen 29,17). Von Rahel her ist deshalb zu fragen, ob es sich tatsächlich ausschließlich um äußere Schönheit handelt, was auch dort offenbleibt. Auch Ester erhält eine solche Schönheitsbezeichnung von außen.²⁴³ Sie ist – wie die ganze Erzählung des Esterbuches – auch in dieser Hinsicht nach Joseph geformt.²⁴⁴ Doch hat die Geschichte kein genuines Interesse an einem volleren Bild von Joseph, vielmehr fungiert Gen 39,6 zunächst als Scharnier für die Episode 39,7–20.²⁴⁵ Intensiviert durch das Hendiadyoin

theological term transferred to narrative technique has special justification in their case, for the biblical narrator is presumed to know, quite literally, what God knows, as on occasion he may remind us by reporting God's assessments and intentions, or even what He says to Himself.“

²³⁹ WESTERMANN, Genesis III, 57.58 nennt das Mit-Sein Jhwhs wiederholt den „theologischen Introitus“ zur gesamten Josephsgeschichte, dessen Pendant er in 45,5–8; 50,17–21 sieht (57). Wichtig ist aber die Unterscheidung der drei: Nur in Kapitel 39 werden objektive Aussagen des impliziten Erzählers getätigt; 45,5–9 und 50,20 verbleiben ganz im Bereich der persönlichen Erkenntnis bzw. des persönlichen Bekenntnisses aus dem Munde Josephs. Der Erzähler schweigt dazu. Er hat sich bereits dazu geäußert, wie die Josephsgeschichte im Ganzen zu verstehen ist. Vgl. dazu 2.3.4.6.

²⁴⁰ EBACH, Genesis, 168 (Kursivsetzung im Original) greift zu kurz, wenn er meint: „Potifar sieht, dass Josef eine glückliche Hand hat und die *LeserInnen* können darin das Mit-Sein *JHWHs* erkennen“. Potiphar *sieht* expressis verbis, dass Jhwh mit ihm war: *וירא אדניו כי יהוה אתו* (39,3a). Wie Ebach auch LUX, Josef, 96 Fn. 99.

²⁴¹ Diesen Punkt des fehlenden Innenlebens Josephs bis zur Versöhnung mit den Brüdern betont HUMPHREYS, Joseph, 86–92 unentwegt. Anders als er muss man darin kein Defizit sehen, sondern mag eine narrative Strategie des impliziten Erzählers wahrnehmen.

²⁴² Es geht zu weit, hier schon eine teilweise Erfüllung des generationenübergreifenden Segens zu sehen, der Abrahams Nachkommen versprochen wurde (Gen 12,3), wie WESTERMANN, Genesis III, 57–60 das tut. Die Fokussierung des göttlichen Segens auf das eine Haus Potiphars liegt am heilvoll-zeichenhaften Wirken Jhwhs an Joseph, nicht an Potiphar als Abrahams Nachfahre, was er nicht ist. Durchaus im Anschluss an Gen 12,3 lässt sich die lebensrettende Getreidepolitik Josephs später verstehen. Diesen Punkt übersieht EMADI, Prisoner, 51–56; ausgewogener EBACH, Genesis, 167.

²⁴³ BOTTERWECK, תָּאָר, 540.

²⁴⁴ Einiges dazu findet sich bei BERG, Esther; auch HORNING, Relationship.

²⁴⁵ WENHAM, Genesis, 374.

soll klar werden, wie schön Joseph war. Es ist daher fast unausweichlich, dass die Hausherrin ihre Augen auf ihn wirft (39,7). Es ist mit zwei Versen die ganze Gefahr und Dramatik der Episode gekennzeichnet. Hatte doch der Hausherr Joseph alles in dessen Hand gelassen, so wird dieser wiederum sein Gewand in der Hand der Frau lassen.²⁴⁶ Vorher wurde extra betont, dass Potiphar sich um nichts mehr selbst kümmere außer um sein Brot, was *pars pro toto* für die persönlichsten Angelegenheiten steht und damit seine Frau beinahe *expressis verbis* der Hand Josephs versagt worden war (39,6a.9).²⁴⁷ Das war im Sinne Josephs. Deshalb verweigerte er sich den unzweideutigen Avancen der Frau Potiphars (39,8).

Unweigerlich, noch bevor die Episode ihr dramatisches Ende findet, wird Joseph nun zum ersten Mal zum moralischen Vorbild. Nicht nur die Übereinstimmung mit proverbialen Moralvorstellungen, sondern auch die Standhaftigkeit, mit der er den wiederholten und drängenden Forderungen der Frau begegnet, ragt heraus. Der Leser erlebt Josephs Verhalten aus seiner Perspektive und übernimmt diese deswegen auch intuitiv. Bereits seit 39,1 steht Joseph im Erzählszentrum.

Der intendierte Rezipient erlebt Josephs Aufstieg und weiß um Gottes Benevolenz. Die Sympathien liegen auf seiner Seite, da er offenbar zum Segensträger wird und Gutes von ihm auszugehen scheint. Mit der unschuldig-thetischen Erklärung seines herausragenden Aussehens in 39,6b ist schon vorbereitet, dass die Schuld ganz bei der Frau liegen soll.

Und nun spricht Joseph sogar noch von seiner Treue zu Gott (hier das allgemeinere אֱלֹהִים, das auch für Ägypter eine verständliche Größe war²⁴⁸). Es ist das erste Mal außerhalb der nacherzählten Träume und dem kurzen הִנְנִי, dass sich Josephs ipsissima verba Gehör verschaffen. Der arrogante Lieblingssohn, dessen Welt sich nur um ihn zu drehen hatte, wird zum altruistischen Vorbild. Selbst im Geheimen, als niemand im Haus ist, bleibt er seinen Idealen treu. Seine lange Verteidigung steht im krassen Gegensatz zum platten עֲמִי שִׁכְבָּה der Frau (39,7b). Kunstvoll argumentiert er vom Tun und Geben seines Herrn Potiphar über die Bedeutung seiner potenziellen Einlassung mit dessen Frau bis hin zur Bedeutung dieser Handlung vor Gott, einer vollwertigen Tatsünde (39,8–9).²⁴⁹ Mit einer solchen elaborierten Argumentation, deren Mittelpunkt die Frau selbst ist, schließt sich der Kreis für den Rezipienten.²⁵⁰ Mit der Nennung Gottes verknüpft die Erzählung die Betonung von Gottes Treue zu Joseph, weshalb er überhaupt dort ist, wo er ist (39,2.3.5), mit Josephs Treue zu Gott, die ihn auch dort halten soll, wo er ist. Es ist die erste Einlassung Josephs mit einer theo-

²⁴⁶ WENHAM, Genesis, 374.

²⁴⁷ WESTERMANN, Genesis III, 60.

²⁴⁸ Vgl. RINGGREN, אֱלֹהִים, insb. 295–298.

²⁴⁹ RINGGREN, מִצֵּטָה, 421.

²⁵⁰ Vgl. HUMPHREYS, Joseph, 87–88.

logischen Begründung. Im Kontext wird die Josephsfigur damit auch zum Vorbild der Gottesnähe und Gebotsobservanz. Erzähllogisch liegt die Sympathie völlig auf Seiten der charakterlich-gottbezogenen Rechtschaffenheit Josephs. Der intendierte Rezipient möchte, dass aus der Providenz und dem Aufstieg keine erneute Niederlage wird. Die Aufforderung(en) der Frau des Hausherrn zu verweigern, erforderte für einen rechtslosen Sklaven „both high moral standards and no small amount of courage.“²⁵¹ Die kunstvolle Argumentation Josephs zeigt, wie klug er sich argumentativ und sodann ganz praktisch der Situation entzieht.²⁵² Das Ende der Episode wirkt damit umso ungerechter, was ebenfalls die Sympathie auf die Seite des Opfers lenkt. Nur Joseph und die Frau kennen die Wahrheit, außerhalb der Geschichte schlagen sich freilich die Rezipienten auf seine Seite. Wie könnten sie auch anders? Nichts wird erzählt von ihren Beweggründen, von ihren Sehnsüchten, von ihrer Ehe mit Potiphar, von dem, was ihr bereits an Unrecht widerfahren ist. Sie bleibt namen- und eigenschaftslos, Joseph dagegen ist der eindeutige Held, trotzdem (oder insbesondere deshalb?) er im Erdloch sitzt – erneut.²⁵³

Die Zeit dort wird Joseph ähnliche Fragen wie dem intendierten Rezipienten aufgeworfen haben: Wie fühlte er sich, als er verraten und verkauft erneut im Erdloch saß? Warum war Joseph nicht bereit, im offenbar gewachsenen Vertrauensverhältnis mit Potiphar zu sprechen? Wenn doch tatsächlich das Drängen der Frau so andauernd und nachdrücklich war, wieso hatte dann niemand der anderen Angestellten des Hauses davon gehört oder den Mut aufgebracht, um ihn nun zu verteidigen? Besonders die Frage, warum er denn ausgerechnet zu dieser Tageszeit in das Haus gegangen war, obwohl doch sonst niemand der anderen Bediensteten dort war, scheinen manche Ausleger als „ill-advised return“²⁵⁴ und damit als Fehler zu verstehen.²⁵⁵ Anhalt im Text für ein Fehlverhalten Josephs gibt es nicht. Die Frau Potiphars wäre auch zu einem anderen Zeitpunkt zu ihrer Gelegenheit gekommen, wie 39,10 nahelegt. Kugel beschreibt richtig, dass diese Episode, eigentlich der ganze Abschnitt 39,1b–23, für den Weitergang der Geschichte unnötig ist. Joseph hätte direkt ins Gefängnis gebracht werden können, um dort auf die Beamten zu treffen.²⁵⁶ Narratologisch ist es aber die erste Gelegenheit, Joseph als erwachsenen Mann zu treffen. Sie erlaubt einen tieferen Einblick in seine moralische Verfasstheit, sogar sein Er-

²⁵¹ KUGEL, House, 126; LEVIN, Righteousness.

²⁵² Von „spontaneous excitement and genuine nervousness“ scheint mir die Argumentation angesichts des kunstvollen Aufbaus nicht zu zeugen. Einen Beleg hierfür bleibt NIEHOFF, Figure, 33–34 schuldig.

²⁵³ Man beachte das gleiche Lexem, das für den Platz in der Zisterne als auch den Platz im Gefängnis benutzt wird. Vgl. Fn. 164–165 in diesem Kapitel.

²⁵⁴ PULSE, Resurrection, 154–155.

²⁵⁵ SARNA, Genesis, 273 mit den Stellen rabbinischen Stellen (u. a. Sot. 36b) dort.

²⁵⁶ KUGEL, House, 126.

scheinungsbild wird konkretisiert. Tieferliegend entfaltet sich erstmals ein Gegenbild zum Jungen aus Kapitel 37, der weder Sympathie noch Interesse verdient hätte, wäre er nicht von seinen Brüdern unverhältnismäßig und ungerecht bestraft worden. Gen 39 eröffnet aus der Perspektive des impliziten Erzählers²⁵⁷ das Bild eines jungen Mannes, keines Jugendlichen, der einen moralischen Kompass hat, standfest ist und seinen Herrn ehren will. Er scheint plötzlich mit den Menschen um ihn herum auszukommen, so dass er sogar aus einer mittellosen Lage befördert wird. Seine Geduld angesichts der Versuchungen der Frau als auch angesichts des Unrechts, das Potiphar an ihm vollzieht, wird getestet und bleibt erhalten. Der junge Lügner, der egozentrische Bruder, er ist zum Positiven erwachsen geworden, ja mehr noch: Er ist zum weisheitlichen Vorbild geworden, wie seine Aufnahme bspw. im Jubiläenbuch und der Weisheit Salomos zeigen wird. Die Sympathie des Lesers liegt ganz auf ihm.

Doch zunächst geht es zurück ins (nächste) Loch. Dabei wird erneut das Motiv der Geduld eine wichtige Rolle spielen.

2.4.5 Gen 39,21–40,23

Kapitel 39,21–40,23 nimmt den thematischen Faden von 39,2,3 wieder auf. Die Wortwahl stellt beinahe eine Dopplung zu 39,4 dar, was die bereits mehrmals bemerkte Parallelität des Aufstiegs Josephs unterstreicht. Joseph scheint auf seine Vorgesetzten je einen guten Eindruck zu machen: Ist es eine gute Arbeitsmoral, hohes Verantwortungsbewusstsein, ein guter Ruf oder gar Schmeichelei? All das ist unklar. Auch bleiben die Rezipienten wie in Potiphars Haus während des Aufenthalts im Gefängnis zeit- und bezugslos. Die Familie im Kernland wird weiterhin nicht erwähnt, das weitere Ergehen im Hause Potiphars ebenfalls. Man weiß nicht, wie viele Jahre er dort verbringt, bis 40,1 mit *אחר הדברים האלה* die Handlung wieder aufnimmt. In der gleichen Schwebe wie der implizite Rezipient wird auch Joseph gewesen sein. Selbst eine relative Chronologie ist unmöglich. Allein das geduldige Warten bleibt ihm übrig, wie lange und zu welchem Zweck ist auch ihm nicht klar.

Die Gefühlslage der Rezipienten wird parallel geführt zur impliziten Gefühlslage Josephs, auf dessen Seite sie seit Potiphars Frau fest stehen. Wie schon die kunstvolle Verteidigungsrede Josephs in 39,8–9 zeigte, ist Joseph seit der Traum-erzählung in 37,5–11 mittlerweile deutlich umsichtiger mit dem, zu welchem Zeitpunkt und mit welchem Inhalt er etwas sagt. Dies veranlasst ihn aber zu keiner falschen Schüchternheit. Er initiiert das Gespräch mit den beiden Beamten. Grund dafür ist ihre äußere Erscheinung; sie sehen traurig aus (40,6,7). Von den Träumen und dem damit verbundenen Ausweg aus dem Gefängnis kann

²⁵⁷ Dass die zweite Einlassung mit der Frau Potiphars (39,11–12) anders als die erste Beschreibung (39,7–10) zugunsten Josephs gefärbt wäre und nicht „authorial“, scheint mir nicht dem textlichen Befund zu entsprechen; anders NIEHOFF, Figure, 35.

er nichts wissen. Die offene Frage von oben, die jeweiligen Vorgesetzten müssen ja einen Grund haben, Joseph in Verantwortung zu setzen, könnte hier näher bestimmt werden. Ist es nicht etwa Josephs Empathie, seine Fähigkeit sich mit denen einzulassen und einzufühlen, die aus guter Position ins Loch herabsteigen mussten? Immerhin hat er es bereits zwei Mal erlebt. Er spricht sie direkt auf ihre Erscheinung an, lässt sie dann aber erzählen. Erst aufgrund ihrer misslichen Lage, einen Traum ohne Traumdeuter zu haben, bietet er sich an, natürlich im Rückbezug auf Gott.

Die Ansicht von Lux, der meint, Joseph nehme sich hier ganz zurück, so dass „äußerste Bescheidenheit und höchster Anspruch“²⁵⁸ in Josephs Reaktion zusammenkämen, ist nicht haltbar. Er weist eben nicht von sich weg zu Gott, sondern fordert sie auf: **ספרינא לי**! Sähe ein völliges Zurücknehmen nicht anders aus? Es gab doch am Hofe professionelle Traumdeuter. Waren diese völlig un-erreichbar für jemanden in Josephs Position? Oder ist nicht der Hinweis auf den generischen **אלהים** eine Möglichkeit, ob nicht die Beamten selbst Gott anrufen könnten? Viel wichtiger aber: Woher sollte Joseph wissen, dass er Träume deuten kann? Weder aus seinem (groß)familiären Zusammenleben noch aus anderen erzählten Episoden seines Lebens hätte er wissen können, dass er Träume deuten kann. Und wenn stimmt, dass die Deutung ganz bei Gott liegt, weshalb befragt er ihn dann nicht – wie es Daniel später tun wird (Dan 2,18–19)²⁵⁹ –, sondern gibt direkt Antwort? Dieser Mangel an Gebetsbereitschaft ist in rabbinischen und anderen jüdischen Texten immer wieder (überdeutlich) festgestellt worden.²⁶⁰ Vielmehr scheint mir auch etliche Jahre später noch etwas von der Hybris des jungen Josephs übrig geblieben zu sein, was im markanten **לי** als Stichwortverbindung mitschwingen könnte. Damals waren es die Gestirne, die sich vor mir (**לי**), vor Joseph, niederwerfen sollten. Nun sind es die Beamten, die ihre Träume vor ihm (**לי**) nennen sollten. Niehoff betont zurecht, dass eben diese Episode sowie die spätere Traumdeuteepisode vor dem Pharao Auskunft gibt über Josephs Weltanschauung, da er sowohl gottgegebene Träume als auch zutreffende Deutungen durch Menschenmund zu konzeptualisieren versteht.²⁶¹ Für die erzählte Welt sind solche Dinge nicht außergewöhnlich und daher nur wenig aufschlussreich für die Josephsfigur, dass sie aus dieser erzählten Welt nicht herausfällt, wenn sie Traumdeutung als Offenbarungsquelle zukünftiger Geschehen anerkennt. Tatsächlich gelingt es Joseph, unmittelbar ohne Ritual, Gottesanrufung oder sonstige Praktik die richtige Deutung zu finden und so gut zu deuten (**טוב פתר**, 40,16). Da der Mundschenk in drei Tagen wieder in sein Amt

²⁵⁸ LUX, Josef, III.

²⁵⁹ Erst zwei Kapitel *später* reagiert Daniel nach kurzer Bedenkzeit spontan mit einer Deutung (4,16–23) und einem Rat (4,24). Auch darüber hinaus scheint die Episode Dan 4 extensive Anleihen an Gen 41 aufzuweisen.

²⁶⁰ Vgl. COHEN, Joseph.

²⁶¹ NIEHOFF, Figure, 35–36.

gesetzt werden wird, trägt er ihm auf, er möge sich kenntlich erweisen,²⁶² indem er Joseph beim Pharao erwähne (40,14). Schwingt hier ein verständlicher Selbst-erhaltungstrieb mit, der Wunsch nach Gerechtigkeit oder gar Heimweh, da der doch extra das ארץ העברים nennt, mit dem er bei Potiphar und beim Obersten der Gefängnisaufsicht noch nichts zu tun hatte? Über die Motive wird keine Auskunft gegeben. Versteht man aber das Angebot zur Traumdeutung stärker als Überrest der jugendlichen Hybris aus Kapitel 37, zeichnet sich doch ein wenig das Bild eines Menschen, der seine Möglichkeiten sieht und nutzt. Fromme Motive klingen bisher nirgends in der Gefängnisepisode aus Josephs Mund an. Anders als die Episode bei Potiphar ist diese Episode erzähllogisch nötig, um die Audienz beim Pharao vorzubereiten. Doch erneut retardiert die Erzählung. Der Mundschenk vergisst Joseph (40,23) zwei volle Jahre lang (41,1). Erneut ist es an Joseph abzuwarten, zu hoffen, an seiner Stelle innerhalb des Loches treu zu sein. Offenbar hatte Joseph großes Vertrauen in die Treue des Mundschenks gelegt und muss nun erneut Geduld (und Vertrauen?) lernen.

2.4.6 Gen 41,1–57

In der recht langwierigen Erzählung von den Träumen und der Auslegung des Pharaos ergibt sich eine motivische Dopplung mit Gen 40. Die Josephsfigur geht von der Existenz von erklärungsbedürftigen Bilderträumen aus, die wirklichkeitsrelevanten Wert zu haben scheinen. Anders als bei den Beamten fügt hier Joseph eigene Ratschläge hinzu, abgesetzt mit ועתה (41,33). Durch seine geschickte Rede bringt er sich selbst als Aufseher für die anstehenden politischen Herausforderungen ins Spiel. Er bezeichnet sich also indirekt selbst als נבון וחכם (41,33). Solch einen Mann würde Joseph in eine hohe Position heben, um politisch gewappnet zu sein. Damit verschafft sich die Josephsfigur nicht nur geschickt einen Platz am Hof, der den bei Potiphar weit übertrifft und für einen ausländischen Sklaven quasi unerreichbar wäre. Es zeigt sich also neben der Fähigkeit guten Rat zu geben ein gewisser Instinkt, auch für sich selbst zu sorgen.

Die angewandte rhetorische Figur scheint zu fruchten, da sie Pharao und dem ganzen Hof gut erscheint (וייטב, 41,37). Der Rat führt ihn bis zur zweiten Position im Staat, was das Bild von Joseph grundlegend ändert: Der verkaufte Sklave ist nun nicht mehr Adjutant bei Potiphar oder dem Gefängnisaufseher, sondern Gebieter über ein Land, aus dem er nicht kommt. Durch die Investitur, Proklamation und Amtsübernahme (41,37–45) wird er im Nu zu einem neuen Mann – politisch wie persönlich. Der Siegelring, die Kleidung, die goldene Kette symbolisieren die noch nie dagewesene politische Macht Josephs. Persönlich

²⁶² חסד wäre als freiwillige Gegengabe hier falsch verstanden, sondern impliziert ein Verhältnis „zwischen zwei Partnern, das durch ein nicht selbstverständliches Entgegenkommen der einen Seite inauguriert worden ist“, vgl. ZOBEL, חסד, 51, der explizit Gen 40,14 in diesem Zusammenhang nennt.

wird die Hauptfigur nun zum Ägypter: Er erhält einen neuen Namen, eine ägyptische Frau, und mit ihr ägyptische Kinder (41,45.50–52). Was sich in der Rasur und der neuen Kleidung bereits angedeutet hatte (41,14b), wird nun vollzogen: Seine Identität und seine Heimat sind jetzt von Ägypten her definiert.²⁶³ Zu dessen Wohl arbeitet er und zeigt darin großes Geschick (41,47–48.53–57). Josephs Einstellung im Dienst Ägyptens wird sowohl daran deutlich, dass er sich rhetorisch geschickt in diese Lage gebracht hat, als auch daran, dass er sich keiner der Inaugurationsinsignien verweigert. Joseph trägt nun die Kleidung der Ägypter.

Besondere Erwähnung sollte hier die Annahme eines neuen Namens finden: Zafenat-Paneach, also „Gott spricht: Er lebt“.²⁶⁴ Der nicht-israelitische Name lässt zumindest dahingehend aufhorchen, da er von einer anderen Gottheit spricht.²⁶⁵ Joseph scheint hier ebenfalls anpassungsfähig zu sein. Das verstärkt auch den Einblick in sein Innenleben durch die Namensgebung der Söhne: Das Haus des Vaters und seine Mühe dort sind nun vergessen, so heißt Manasse (41,51). Joseph hat, so scheint es, mit seiner Vergangenheit abgeschlossen und ein neues Leben gefunden, denn Gott hat ihn eben in Ägypten (und nicht im eigentlichen הארץ Israel) fruchtbar gemacht, was im Namen Ephraim zum Ausdruck kommt (41,52).²⁶⁶ Das Tetragramm spielt offenbar keine Rolle, die generische Gottesbezeichnung אלהים scheint zu genügen. Sicher sollte man hier nicht überinterpretieren, auffällig ist es trotzdem. Der Akzent für Joseph scheint schlicht auf dem neuen Leben zu liegen.²⁶⁷

Joseph ist – endlich – fruchtbar geworden und hat eine Heimat gefunden. Das geht weit über das Erhalten zweier Kinder hinaus. Er ist reich geworden, hat Macht und Ansehen. Es scheint, die längst vollzogene Wandlung in Josephs Innenleben werde durch die Namen der Kinder schlicht nach außen gekehrt. Wie sich alles um ihn herum ägyptisch gewandelt hat, vollzieht sich auch innerlich die Hinwendung zu einer neuen Heimat fernab vom Vater.²⁶⁸ Joseph wird ein Ägypter.

²⁶³ HAMILTON, Book 1990, 507; NWAORU, Change; FRIED, Shave; PFEIFFER, Joseph, 320–321.

²⁶⁴ Zur schwierigen Übersetzung ausführlich SEEBASS, Genesis, 71–72.

²⁶⁵ ARNET, Aspects, 83 kommentiert zu Recht, dass sich hier eine gewisse Sensibilität des Pharaos erkennen lässt, da der Gottesbezug im neuen Namen Josephs eher generisch als dezidiert ägyptisch zu verstehen ist: „When renaming Joseph, he uses or creates an Egyptian name with a generic word for a deity, handling the renaming sensitively by not naming a Hebrew individual with an Egyptian *nomen dei*.“

²⁶⁶ Anders WENHAM, Genesis, 398; WESTERMANN, Genesis III, 101, die in der Namensgebung Dankesgebete an Gott sehen. Solche Bekenntnisse wären aber, besonders im Anschluss an die Investitur, mindestens mit einer Erklärung zu versehen. Richtig ist, dass im Vergessen-Lassen eben eine Hoffnung steckt, da er sich ja *expressis verbis* im Namen noch an das alte Land zu erinnern scheint.

²⁶⁷ Diese Interpretationslinie verfolgt auch CARMICHAEL, Sacrificial, 46.

²⁶⁸ PULSE, Resurrection, 156–157.

2.4.7 Gen 42,1–44,34

Solch eine Entfremdung lässt die Rückfrage nach Josephs Untätigkeit offen. Als mächtiger Mann in Ägypten wäre es durchaus möglich gewesen, Boten zu seinem Vater zu schicken. Aber er bleibt untätig. Ein Zeichen des Desinteresses oder gar Traumas?²⁶⁹ Eher unerwartet trifft er dann wieder auf seine Brüder, die in ihrer Not nach Ägypten kommen. Dort vermuten die Brüder ihn sicher nicht mehr als anderswo, da er ja vor ihrer Nase weg an die Ismaeliter verkauft worden ist, die – ohne den Brüdern in der Erzählung darüber Aufschluss zu geben – gen Ägypten ziehen.²⁷⁰ Dass die Untätigkeit Josephs nach dem Vater zu suchen, eine Lücke der Novelle darstellt, zeigt spätestens das Fragment des Demetrius in der *Praeparatio Evangelica* des Eusebius (9,21,13). Er erklärt sich den Sachverhalt so, dass Jakob ein Schafhirte war und ein solcher Beruf bei den Ägyptern verpönt gewesen sei. Allein diese Erklärung zeigt bereits die Not, die diese Rückfrage dem bereitet, der durch seine eigene Welt in die erzählte Welt hineintritt. Die Josephsfigur tat es schlicht nicht. Das nächste Zusammentreffen soll, ja muss in Ägypten stattfinden. Denn es liegt am intendierten Rezipienten, statt diesen (durchaus interessanten) Lücken nachzugehen, die Veränderung des Plots wahrzunehmen. Ägypten bietet völlig umgekehrte Vorzeichen: Der Verkaufte ist nun der Verkäufer, die Verkäufer, nämlich seine Brüder, kommen nun als bittstellende Käufer zu ihm. Die Machtverhältnisse sind umgekehrt, das Traumpaar Josephs beginnt sich zu realisieren.

Der Ägypter Joseph ist mit seiner Politik erfolgreich (42,6) und ist nun voll inkulturiert, was sein Divinationsbecher später zeigen wird (44,4–5). Die Brüder müssen sich verbeugen, da sie die Autorität des ägyptischen Herrn anerkennen müssen, um wortwörtlich zu überleben. Der einstige Traum wird zum ersten Mal Realität, wenngleich sich die Brüder im Sinne der *ratio cognoscendi* noch vor einem ägyptischen Herrn verbeugen, nicht vor ihrem Bruder. Der implizite Erzähler berichtet, Joseph erinnere sich beim Verbeugen an die Träume (Plural!). Joseph erkennt die Brüder, sie ihn aber nicht (42,8–9). Ein Versteckspiel beginnt, das das Bild von Joseph nun zum wiederholten Mal ändert. Der Erzählfokus liegt wieder auf den Familienverhältnissen, der Pharao und sein Hof treten in den Hintergrund.²⁷¹ Freilich ist die drängende Frage dieser Kapitel hinsichtlich der Josephsfigur: Ist Josephs Verhalten versöhnlich-ehrbar²⁷² oder vergeltend-tyrannisierend?²⁷³

²⁶⁹ In diese Richtung argumentiert traumatheoretisch COOKE, Trauma, 59–91.

²⁷⁰ LUX, Josef, 91.

²⁷¹ BRUEGGEMANN, Genesis, 335; WILSON, Joseph, 138–139.

²⁷² HUMPHREYS, Joseph, 103; LONGACRE, Joseph, 50–51; NIEHOFF, Figure, 37–38.

²⁷³ EBACH, Genesis, 660; GUNKEL, Genesis, 396; REDFORD, Study, 103; SCHMID, Sapiential, 113; WEEKS, Wisdom, 93–94; GRUEN, Heritage, 74; widersprüchliche Aussagen finden sich bei KUGEL, House, 13.14.22.79–93.

Joseph selbst schweigt einmal mehr über seine Motive. Die angeführten Gründe der Spionage sind jedenfalls nicht tragfähig. Nur einen der Fremden einzubehalten, die anderen aber gehen zu lassen, widerspricht offensichtlich dem Vorwurf der Spionage. Joseph hätte sonst alle am Hofe festhalten und bestrafen müssen. Tyrannisches Handeln hätte angesichts der Autorität Josephs problemlos am Hof stattfinden können. Man bedenke, dass die Verstrickungen der Kapitel 42–44 zwar mühsam sind, aber niemandem wirklich Gewalt antun. Allein das schließt die überaus negative Leseweise aus.

Durch die Erzählperspektive wird der intendierte Rezipient von vorneherein auf die Seite Josephs gestellt. Er beobachtet ihn positiv. Natürlich, denn nur Joseph und er wissen von seiner wirklichen Identität, die Brüder fischen im Trüben.²⁷⁴ Mehr als die vorgewandte Spionage hat Joseph im Blick, Benjamin wieder zu sehen. Dadurch ist er in der Lage zu sehen, wie die Brüder mit seinem Bruder umgegangen sind, der ebenfalls ein Geschenk Jakobs im hohen Alter ist und von der Lieblingsfrau stammt. Joseph, der sich nach dem Erzählerkommentar – in welcher Weise auch immer – an seine Träume erinnert hat (42,9), will die Brüder testen, sicher nicht ganz ohne boshafte Hintergedanken.

Da der implizite Erzähler nur selten solche Details über Josephs Innenleben preisgibt, sollte 42,9 als Leseanweisung für die restlichen Geschehnisse bis zur Versöhnung verstanden werden. Sind sie noch immer die rachsüchtigen Brüder seiner Jugend, denen er seine Träume geoffenbart hat? Im Hintergrund schwingt womöglich die Selbsterkenntnis mit, dass auch er, Joseph, nicht mehr der Bruder seiner Jugend ist. Wie besonders Wenham zeigt, ist das Hin und Her mit den Brüdern, gesäumt durch motivische und semantische Stichwortverbindungen, eine Rekonstruktion der Verhältnisse in Kapitel 37.²⁷⁵ Eben hier ist wichtig, dass Joseph sich offenbar an die Träume erinnert, nicht aber an den Hass der Brüder!²⁷⁶ Joseph möchte (ja, muss?) in Erfahrung bringen, welche Brüder da vor ihm stehen. Es ist, so mag man meinen, auch für ihn ein Test, ob die beiden Parteien wieder zusammenfinden können.

Seine kurzen und heftigen Anschuldigungen stehen im scharfen Kontrast zu den langwierigen Erklärungsversuchen der Brüder.²⁷⁷ Während all dem hat Joseph keinen elaborierten Plan. Einerseits bindet er Simeon vor ihren Augen und wirft ihn für drei Tage ins Gefängnis (42,17–20), andererseits kümmert er sich um seine Brüder und ist ihretwegen innerlich bewegt (42,42). An diesem Hin und Her zeigt sich vielmehr auch seine Unsicherheit. Entsprechend changierend ist auch das Handeln Josephs weder ganz tyrannisch noch ganz versöhnlich. Das ausgedehnte Versteckspiel steigert weiter die Spannung: Wie wird Joseph wieder mit seiner Familie zusammenfinden?

²⁷⁴ WILSON, Joseph, 141.

²⁷⁵ WENHAM, Genesis, 406.

²⁷⁶ NIEHOFF, Figure, 38.

²⁷⁷ HUMPHREYS, Joseph, 89.

2.4.8 Gen 45,1–50,26

Bei all der aufgebauten Spannung kann die Erzählung nun nicht anders als zu ihrem ersten Höhepunkt zu gelangen. Ausgedrückt wird dies durch die Hauptfigur Joseph, die nicht mehr in der Lage ist, sich zu bezwingen (45,1). Er gibt sich zu erkennen. Nun sind es die Brüder, die ungläubig schweigen. Nach anfänglichen Tränen (der Erleichterung? der Freude?) muss Joseph erklären, wie alles gekommen ist. Mittlerweile ist die Erzählung so lange mit der Josephsfigur unterwegs, dass nun auch der implizite Erzähler völlig positiv von Joseph überzeugt ist.

Joseph bricht sein Schweigen und damit auch sein Schweigen über sein Inneres. Er kehrt es nach außen, indem er sich nach dem Vater erkundigt (45,3),²⁷⁸ seinen Brüdern alles erklärt (45,4–13) und die Brüder weinend herzt, besonders Benjamin (45,14). Die einst erstorbene Kommunikation ist erneut entfacht, so dass nun auch die Brüder wieder zu reden beginnen können (45,15). Der intendierte Rezipient erhält ein nunmehr völlig positives Bild der Josephsfigur. Die Zweifel sind in Versöhnung gewandelt. Alles weitere ist von jetzt an positiv, versöhnlich, hilfsbereit, gut. Es ist daher kein Wunder, dass Humphreys Charakterisierung der Josephsfigur hier in Kapitel 45 endet.²⁷⁹ Das Wiedersehen mit dem Vater fällt emotional und glücklich aus (46,28–30). Die Familie zieht ins fruchtbare Land Goschen und ist damit wieder vereint (46,1–7). Joseph rettet durch seine gute Politik Ägypten vor dem Hungertod (47,13–26).

Der Text lässt an keiner Stelle offen, ob Josephs Enteignungspolitik auch kritisch zu werten ist. Der Lebenserhalt der Ägypter steht ganz im Vordergrund (47,25).²⁸⁰ Josephs Familie wird überaus positiv vom Pharao aufgenommen (45,16–20; 46,31–47,12). Die Beziehung Josephs mit ihm scheint durchweg ungetrübt, so dass Joseph nach dem Tode seines Vaters Jakob diesen in Hebron bestatten darf (50,6). Die intergenerationale Versöhnung ist nun komplett, da Jakob auf dem Feld begraben wird, das Abraham einst genau dafür erworben hat (50,14). Wie selbstverständlich kehrt danach Joseph wieder in *seine* Heimat zurück, nach Ägypten. Dort bleiben er und die ganze Jakobsfamilie.

Konsequent an die Erzählung ab 45,1 anknüpfend verwirft Joseph auch jetzt die Möglichkeit, seinen Brüdern das ihm angetane Geschehen zu vergelten. Die Liebe zu den Brüdern wird auch jetzt wieder mit den Tränen Josephs externalisiert (50,17). Angesichts der völligen Auslieferung der Brüder wird der Kern der beiden Träume Josephs zur Wirklichkeit. Aber er entscheidet sich, nicht über sie zu herrschen. Überaus gütig spricht er zu ihnen (50,19). Er, der Zweitjüngste, wird zum Versorger der Brüder und ihrer Kinder (50,20b.22). Wie

²⁷⁸ Natürlich könnte es sich dabei nur um eine orientalische Gewohnheit handeln, aber die herzliche Einladung in 45,9–15 scheint auf ein echtes Interesse seitens Josephs hinzuweisen.

²⁷⁹ HUMPHREYS, Joseph, 91.

²⁸⁰ Anders LERNER, Joseph.

schon 45,7–11 ist es aus Josephs Sicht Gott, der seinen eigenen Weg gut geführt habe (50,20).

Im optimalen Alter eines Ägypters, mit 110, stirbt Joseph und wird nach ägyptischem Brauch einbalsamiert (50,26). Die doppelte Erwähnung des Lebensalters weist noch einmal auf Josephs neue, ägyptische Identität hin.²⁸¹ Dort wird zunächst sein Leichnam verbleiben, bevor er dann zurück in das Herkunftsland gebracht werden soll – eine Klammer, die erst in Jos 24,32 geschlossen werden wird.²⁸² Bis dahin tragen die Israeliten Joseph und damit Ägypten mit sich umher. Diese Klammerfunktion war immer der Auftrag der Josephsfigur. Nur durch ihre Geschichte war es nun möglich, dass Israel in Ägypten wohnt und das Exodusbuch seinen Lauf nehmen kann. So ist es auch kein Wunder, dass die Geschichte Josephs und damit die Genesis insgesamt mit dem Wort מצרים endet und erst der Pentateuch als ganzer mit ישראל (Deut 34,12).²⁸³ In genau dieser Spannung lebt Joseph.

2.4.9 Fazit

In den überblickten gut 120 Jahren moderner Auslegungsgeschichte wurde immer und immer wieder die angebliche Statik der Josephsfigur kolportiert. Obwohl Größen wie Gerhard von Rad durchaus eine Reihe verschiedener Qualitäten wie „Zucht, Bescheidenheit, Kenntnisse, Selbstbeherrschung und Gottesfurcht“ an Joseph gesehen haben, durch die er „seinem ganzen Wesen eine edle Form gegeben hat“, postuliert er doch, dass Joseph „im Elend wie im Glanz immer derselbe bleibt.“²⁸⁴ Skinner und van Seters nahmen Joseph ausschließlich als idealisierten Helden wahr mit vollkommenem Charakter „in all the relations in which he is placed: he is the ideal son, the ideal brother, the ideal servant, the ideal administrator“²⁸⁵. Diese statische und idealisierte Figurenkonzeption kann nun durch ein differenzierteres Bild getrost abgelöst werden. Im Sinne von Eders Eigenschaftspolaritäten einer Figurenkonzeption lässt sich nun aus den oben

²⁸¹ Insb. JANSSEN, Lifetime; bereits GUNKEL, Genesis, 491; auch SKINNER, Critical, 539–540; VAN SETERS, Use, 159; WENHAM, Genesis, 490; weitere Literatur bei EBACH, Genesis, 668–669.

²⁸² Dazu REARDON, Bones; WITTE, Gebeine.

²⁸³ EBACH, Genesis, 678.

²⁸⁴ RAD, Theologie, 445, der diese Sätze nach seiner Genesis-Kommentierung für ATD und nach seinen Josephsstudien so zu formulieren weiß. Keine spätere Auflage seiner AT-Theologie wurde dahingehend verbessert. In gewisser Weise ist das statische Verständnis bereits in seinem programmatischen Aufsatz zur älteren Chokma angelegt (RAD, Chokma); auch WESSELS, Joseph.

²⁸⁵ SKINNER, Critical, 440; VAN SETERS, Use, 45–46. Vgl. HUMPHREYS, Joseph, 91: „There is a marked tendency in study of the Joseph novella to avoid critical assessment of the character of Joseph, insensitive as he appears in the opening episodes of chapter 37 and in his treatment of his brothers and father in chapters 42–44.“ CARMICHAEL, Sacrificial, 3–4 hier 3: „Interpreters who ignore or rationalize away Joseph’s problematic behavior and assess him in an almost entirely positive light persist through the ages.“

gewonnenen Beobachtungen in wenigen Sätzen ein profilreicheres Bild der Josephsfigur erheben.²⁸⁶

Anders als von Rad meinte, bezeugt die Josephsgeschichte eine enorme Veränderung der Josephsfigur. Vom negativ-egozentrischen Burschen in Kanaan bis zum vergebenden zweiten Mann in Ägypten entwickelt sich die Figur. Am Lebensende ringt sie sich retrospektiv sogar zu einer theologisch-providenziellen Interpretation der eigenen Geschichte durch und kann so in jeglicher Dimension versöhnt von der Bühne treten.²⁸⁷ Die dynamische Konzeption des Joseph steht und fällt jedoch durch eine offene Wahrnehmung der negativen Darstellung Josephs (mindestens) in Kapitel 37, die vielen Auslegern schwerfällt.²⁸⁸ Nur so erreicht Joseph eine Veränderung in sich, die Versöhnung ermöglicht.²⁸⁹ Es sind jedoch stets äußere Einflüsse, die die Josephsfigur weiterbringen – innerlich wie äußerlich. Er ist, wenigstens bis zu seiner Selbstoffenbarung an die Brüder, eine stark getriebene Figur, die durch hohe Anpassungsfähigkeit avanciert. Nur wer diese Punkte nivelliert, kann Joseph als vollkommenen Charakter bezeichnen, der sich nie ändert. Das Gegenteil ist richtig: „Indeed, Joseph, his brothers, especially Reuben and Judah, and Jacob all emerge not only as finely drawn figures but as men undergoing profound development over time.“²⁹⁰

Als Hauptfigur wird die Josephsfigur detaillierter als die meisten anderen Protagonisten beschrieben. Dennoch bleiben Figurenmerkmale wie äußere Attribute, Wissen, Erleben, Gefühlswelt, aktualisierte und nicht aktualisierte Motive oft unscharf, müssen *ex silentio* erschlossen werden oder bleiben völlig aus.²⁹¹ Ein beispielhaftes Zeichen hierfür ist das ‚dröhnende‘ Schweigen Josephs zu den Dingen, die ihm widerfahren. Er bietet nur in Bezug auf Gottes Handeln in 45,7–10 und 50,17–21 eigene Interpretationen dessen, was ihm widerfährt. Überall sonst schweigt er und lässt damit Raum zum Weiterdenken.

Obwohl viel über Josephs Innenleben im Dunkeln bleibt, handelt es sich um eine mehrdimensionale Figur. Sie kommt in den Blick hinsichtlich ihrer sozialen Rolle, ihrer Herkunft, ihres Könnens, ihrer Anpassungsfähigkeit, ihres Ausdauerns, ihres klugen Sinns für Gelegenheit. Andere Merkmale wie die Tätigkeit als Schafhirte oder die Beziehung zur Mutter kommen nur am Rande vor und werden von den vorher genannten deutlich überschattet. Eindimensionalität liegt trotzdem nicht vor.

²⁸⁶ EDER, Figur, 375–399; aufgenommen bei FINNERN, Narratologie, 157–162, der korrekt notiert, was die historischen Grenzen der narratologischen Analyse sein müssen (161): „Jede Epoche und Gattung stellt eigene Anforderungen an bestimmte Figuren und tendiert zu einer spezifischen Figurenkonzeption.“ Ähnlich NIEHOFF, Figure, 27.

²⁸⁷ Vgl. RABEL, Providenz.

²⁸⁸ Prominent notiert bei HUMPHREYS, Joseph, 91.

²⁸⁹ FISCHER, Versöhnung.

²⁹⁰ HUMPHREYS, Joseph, 68; ähnlich SCHMID, Sapiential, 110.

²⁹¹ Zur Liste der Figurenmerkmale FINNERN, Narratologie, 134.

Fragt man nach der Konventionalität Josephs, stellt sich die Frage nach welchem Maßstab diese zu bemessen ist. Erst wenn die Herkunft und der Sitz im Leben der Vorstufen und der Endform des Textes eindeutig nachgewiesen sind, was kaum möglich sein wird, lässt sich ein Konventionsmaßstab anlegen. Wenn man bereit ist, eine gravierende Entwicklung der Figur zu akzeptieren, lässt sich Joseph für eine antike Schrift aus dem 1. Jahrtausend v. Chr. sicher nicht als Stereotyp wahrnehmen.²⁹² Als Hauptprotagonist entspricht Joseph stellenweise einer Typisierung, sei es als keuscher Jüngling bei der Frau Potiphars, sei es als eigenständiger Traumdeuter vor dem Pharao. Verbunden mit der Beobachtung, dass die Transparenz der Josephsfigur stärker ins offen-mysteriöse geht, ist eine hohe Individualisierung auszumachen. Narratologisch liegt hier wohl einer der besonderen Reize der Erzählung, da Joseph eben nicht nach dem handelt, was von ihm erwartet wird. Der intendierte Rezipient bleibt mindestens bis Kapitel 45 beobachtend-distanziert hinsichtlich des weiteren Handelns Josephs. Einem individualisierten Typen entspricht Joseph an manchen paradigmatischen Stellen, eben wie bei der Anfechtung der Frau, jedoch wegen des Geschehens, nicht wegen seines Typs. Es steht nicht Joseph als Individuum im Vordergrund, sondern der paradigmatisch Gerechte, der den Versuchungen der (namenlosen) Frau widersteht. Auch hier ist Joseph eine re-agierend-sich-anpassende Figur. Durch die vielen Lücken und narrativen Unbestimmtheitsstellen sowohl in der Geschichte als auch hinsichtlich der Figur ergibt sich die Möglichkeit zur eigenen Phantasiebildung, was spätere Rezeptionen wie Joseph und Aseneth stark geprägt hat. Joseph als Figur ist größtenteils unvorhersehbar. Einzig die programmatischen Träume im Expositions Kapitel gepaart mit den providenziellen Einschaltungen in Kapitel 39 leiten die Erwartungshaltung der Rezipienten für die Josephsfigur.

In diesem Sinne ist die Josephsfigur eindeutig als realistisch beschrieben. Die Rezipienten können mit ihrem Alltagswissen an Joseph anknüpfen. Durch die individuelle Konzeption der Figur, die durch die Widerfahrnisse ihres Lebens geprägt wird, ist der Rezipient in der Lage, ein recht detailreiches Modell von Joseph zu erschaffen. Das liegt nicht zuletzt an der Länge der Erzählung. Joseph fühlt und fühlt nicht. Er agiert und reagiert. Er macht Fehler und zeigt Standhaftigkeit. Er entwickelt sich weiter und kann dadurch aus der Erzählung in die Welt der Rezipienten über-setzen. Wegen zahlreicher Lücken, fehlender Begründungen für sein Handeln, wenig Kenntnis über seine Motive ist die Figur *prozessual* inkonsistent konzipiert. Erst mit der festen Stellung am Hof ergibt sich eine gewisse Konsistenz und Erdung des Figurencharakters. Wenn man die grundlegende Veränderung in Josephs Charakter als bewusstes Mittel der

²⁹² Vgl. auch zur Veränderung der Brüder und des Vaters HUMPHREYS, Joseph, 76–86 Er resümiert (91): „The full characters in the Joseph novella simply do not fit easily into such a bimodal schema [of villain and hero].“

Erzählung hin zur Versöhnung versteht, bleibt die Figur oftmals inkonsistent, scheint aber *retrospektiv* in sich eine gewisse Kohäsion zu besitzen. Im Erzählfluss ist Joseph selbst womöglich nicht selten im Unklaren über die eigenen Motive und Motivationen – so mag man die zahlreichen Unbestimmtheitsstellen der Erzählung deuten. In dieser Dynamik begleitet der Rezipient den Protagonisten, was den Reiz der Erzählung ausmacht und zu einer Auflösung, hier auf die Versöhnung der Familie hindrängt.

Besonders aufgrund der Lebensnähe mancher Umstände Josephs liegt der Figur eine hohe Applikabilität nahe. Die Erlebnisse Josephs sind oft genug stereotype Grunderfahrungen menschlichen Zusammenlebens, um in den Rezipienten zu resonieren. Das gilt weniger für den Verkauf als Sklave und den Aufstieg zum zweitmächtigsten Mann in Ägypten. Doch dahinter liegen Motive des familialen Streits, der Unsicherheit über die Zukunft, der Versuchung in der Fremde und der Frage nach Vergebungsbereitschaft in einer Machtposition gegenüber anderen.

Durch das auffällige Schema von Ab- und Aufstieg lässt sich Joseph gut und gerne folgen. Der Weg der Figur ist gesäumt mit Menschheitsthemen wie Vergebung, Macht, Fremdheit und Selbstbestimmung, die unter 2.3 Beachtung fanden und vielfache Anknüpfungspunkte bieten. Joseph ist eine komplexe Figur, die durch ihre Aktionen, Widerfahrnisse, Gefühle und Lücken interessant wirkt und den Rezipienten aktiv involviert. Die Geschichte und ihre Hauptfigur findet ihre Vollkommenheit im Mitgehen der Rezipienten, im Weiterdenken und -erleben der intendierten Leser und Hörer. Die Figur ist dynamisch, mehrdimensional, offen, mysteriös und komplex genug, ein Nachleben zu haben. Doch entfaltet sie genug Kohäsion, Realismus und Stringenz, ihren Figurenkern nicht zu verlieren. Joseph wird seine Reise von Kanaan nach Ägypten weiterführen in andere Genres hinein, zu anderen Zeiten, anderen Fragen und anderen Antworten. Die Josephsfigur wird auf Wanderschaft gehen und dabei werden, was sie schon in der Genesis ist – eine dynamische Figur.

3. Joseph in der übrigen Hebräischen Bibel

Im vorherigen Kapitel wurde deutlich: Joseph ist eine prägende Gestalt der Genesiserzählungen. Doch schon kurz nach seinem Ableben (nach kanonischer Ordnung) am Ende des Buches Genesis versiegt sein Andenken innerhalb der Hebräischen Bibel. Redford konstatiert sogar eine „virtually complete silence of the rest of scripture on the subject of the Joseph story“¹. Unwesentlich mehr gesteht Niehoff der Josephsfigur und -geschichte zu. Sie spiele trotz einer großen Popularität bei späteren jüdischen Rezeptionen nur eine „rather insignificant role [...] in the shaping of the Israelite religion“². Ganz anders versteht van Seters die Wiederaufnahme Josephs in der Hebräischen Bibel. Er findet unsere Figur beinahe in jedem biblischen Buch wieder.³ Wo beide Pole zusammenkommen, ist das offensichtliche Faktum, dass Joseph als Figur nur an wenigen Stellen expressis verbis erscheint.⁴ Manchmal bildet die Erwähnung seines Namens eine lose Stichwortverbindung zurück zur Genesiserzählung,⁵ meistens ist er reiner Namensgeber für das בית יוסף.⁶ Eben dieses Haus Joseph ist der Hauptrezeptionsgrund in der Hebräischen Bibel, um kollektiv die beiden nach den Söhnen benannten Stämme Ephraim und Manasse zu bezeichnen. Andernorts werden sie schlicht als בני יוסף bezeichnet,⁷ sind jedoch häufig identisch

¹ REDFORD, Study, 249–250; auch GRUEN, Heritage, 74; ARGYLE, Joseph, 199; WESTERMANN, Genesis III, 288.

² NIEHOFF, Targums, 234; in der späteren Fassung dieses Aufsatzes, der als Appendix zu Niehoffs Dissertation erschienen ist, wurde diese Bemerkung getilgt, vgl. NIEHOFF, Figure, 146–164.

³ VAN SETERS, Use, 56–186.

⁴ Gerade einmal 45 Mal wird Joseph in der gesamten Hebräischen Bibel außerhalb der Genesis erwähnt, wobei Num 13,7 textkritisch unklar ist. Für LISEWSKI, Studien, 48–51 ist das geringe Vorkommen Grund genug, die Josephsgeschichte auf das 3. Jahrhundert zu datieren. Dabei bescheidet er fast jede Rezeptionsstelle als nachträglich, jung oder nichts aussagend. Freilich ist schon für die 2000er Jahre sein Forschungsstand veraltet und einseitig. Erhebliche Gründe für eine frühere Datierung werden schlicht ausgelassen. Er spricht von Konsensen (37), die nicht existieren. Zahlreiche Argumente e silencio und geringe Bezüge auf Sekundärliteratur reichen ihm aus, um seine Meinung zu festigen. Ob die geringe Rezeption der Josephsgeschichte in der Hebräischen Bibel durch eine späte Abfassung zu begründen ist, halte ich für fraglich, sind doch zu viele Prämissen dafür erforderlich.

⁵ Ex 13,19; Jos 24,32.

⁶ Jos 17,17; 18,5; Jdc 1,22–23; 2 Sam 19,21; Am 5,6 (in ähnlich kollektivem Sinne für Israel auch Am 5,15; 6,6); Obd 18; Sach 10,6.

⁷ Num 1,10.32; 13,11; 26,28.37; 27,1; 32,33; 34,23; 36,1.5.12; Jos 14,4; 16,1.4; 17,1–2.14.16; 18,11.

mit dem umschreibenden בית יוסף.⁸ All diese Stellen sind zwar Erwähnungen Josephs, aber keine produktiven Rezeptionen.⁹ Joseph steht hier schlicht als Stellvertreter seiner Söhne, da es eben keinen Joseph-Stamm innerhalb der zwölf Stämme Israels gegeben hat, sondern aus ihm zwei vollwertige Stämme entstanden sind. Die beiden bilden dann fiktiv den Joseph-Stamm. Womöglich liegen Bestrebungen zugrunde, die Zwölf-Zahl aufrecht zu erhalten oder sprachökonomisch dieselben zu bezeichnen. Freilich kann auch der Psalmist ganz Israel mit Joseph identifizieren, was seine Stellung hervorhebt und womöglich an seine Rettungstaten in Ägypten anschließt.¹⁰

Relevante explizite Bezugnahmen auf die Josephsfigur außerhalb der Genesis finden sich ausschließlich in vier Abschnitten der Hebräischen Bibel. Darüber hinaus sehen manche Forscher neben Einzelstimmen¹¹ auch in Ester und Daniel thematische Verarbeitungen der Josephsfigur und -geschichte. In der gebotenen Kürze bekommen jene zuerst Raum (3.1), anschließend diese (3.2).

3.1 Explizite Aufnahmen

3.1.1 Ex 1,1–8

Die Verbindung von Josephsgeschichte und Genesis ist nach wie vor Grundlage lebendiger Diskussionen.¹² Eng verknüpft damit ist die Frage nach dem Übergang von Genesis- zu Exoduserzählung.¹³ Streicht man die Josephsgeschichte, wird der narrative Konnex zur Beheimatung Israels in Ägypten unklar. Allein deshalb ist die in die Genesis eingepflegte Josephsgeschichte essenziell wichtig – für das Ende der Genesis *und* den Beginn des Exodus.¹⁴ Auch thematisch ist sie eindeutig mit dem Enneateuch verbunden, wie die Bezüge von Gen 50,22–26 zu Jos 24,32; Jdc 2,8–10; 5,14 deutlich zeigen.¹⁵ Für manche war das ein Hinweis auf

⁸ So sind auch Hes 37,16.19; 47,13 zu verstehen; als pars pro toto der beiden Söhne und der gleichbenannten Stämme steht יוסף in Hes 47,13; 48,32.

⁹ Eine gute Übersicht gerade zum geringen Sinngehalt einer Interpretation dieser Bezeichnungen findet sich in der Auswertung der Stellen in LISEWSKI, Studien, 25–36; dazu auch ARGYLE, Joseph, 199.

¹⁰ Ps 80,2; 81,6; vgl. CHRISTENSEN, Deuteronomy, 852.

¹¹ Vgl. neuerdings bspw. TEETER, Jeremiah; HORDES, Solomon.

¹² Bereits BLUM, Komposition; SCHMID, Josephsgeschichte; SCHMID, Erzväter; SCHMITT, Pentateuchkritik; neuerdings SCHMITT, Josefs; VAN SETERS, Historian, 244–289; Überblick bei KAISER, Glaube, 63–73.

¹³ BADEN, Narratives; BLUM, Literaturkritik; DAVIES, Transition; GERTZ, Transition; SCHMIDT, Verbindung; WITTE, Gebeine; SCHMITT, Erzvätergeschichte.

¹⁴ Auch patristische und rabbinische Rezeptionen gingen von dieser Verknüpfung aus und verwendeten sie als Interpretationsrahmen für die Exodusexposition Ex 1–2. Zur Rezeptionsgeschichte dieser beiden Kapitel, siehe SIQUANS, Retter.

¹⁵ Zur Rezeption der Gebeine, siehe KUGEL, House, 128–155.

nachpriesterliche Redaktion.¹⁶ Wie dem auch sein mag, sind schon das Ende der Genesis 50,22–26 und der Beginn von Exodus deutlich miteinander verquickt.¹⁷ Nicht wenige sehen genau darin die Funktion von Ex 1,1–7 – die Passage sollte eine Weiterführung der Genesiserzählung(en) darstellen, keinen geschichtslosen Neueinstieg.¹⁸ Hauptverbindung ist die geographische Situation und ihr Hauptvertreter, Joseph. Textlich festgemacht werden kann das bereits an der sperrigen Kopula in 1,1: ואלה שמות.¹⁹ Sie gibt an, dass zwar Zeit vergangen ist, aber das Folgende inhaltlich (jedoch nicht grammatisch!) streng an das Vorangehende anschließt.²⁰ Dohmen bestimmt ihre Funktion so: „Ex 1,1–7 aber »formuliert aus«, was das einleitende »und« bereits anzeigt: eine zurückblickende Zusammenfassung der Genesis als Prolog des Exodusbuches.“²¹ Doch mehr noch, mit dieser Scharniernotiz wird gleichzeitig der „Übergang von der Familiengeschichte zur Volksgeschichte der Israeliten“²² markiert. Immerhin nennt hier erstmals eine externe Macht Israel 1,9) עם).²³ Das Ende des Alten und die Transformation ins Neue wird prominent von Joseph begleitet. Das zeigt sich auch am Mikrokontext 1,6–8. Dort steht 1,7 bekanntlich etwas quer und gehört sowohl zum Vorherigen als auch zum Folgenden. Die beste Erklärung ist wohl, dass hier das Resümee aus 1,1–6 abschließt und die eigentliche Exodusnarration eingeleitet wird. So wäre 1,7 Scharnier für beide.²⁴ Genau hier wird Joseph doppelt (1,6,8), eigentlich pleonastisch, genannt. Seine Figur rahmt das Geschehen.

¹⁶ BLUM, Literaturkritik, 509–511; SCHMITT, Josefs, 178; SCHMITT, Erzvätergeschichte.

¹⁷ Manche haben bestritten, dass Exodus ursprünglich mit Kapitel 1, sondern mit Kapitel 2 begonnen habe und Kapitel 1 mindestens nachpriesterliche Redaktion sei, vgl. SCHMID, Erzväter, 152–153; KRATZ, Komposition, 289; OTTO, Mose, 38. Dagegen argumentiert SCHMITT, Josefs, 180–181 richtig, dass durch eine Auslassung von Ex 1 der gesamten Exodusgeschichte der Grund entzogen wird, nämlich die Unterdrückung durch die Ägypter. Außerdem ist kaum denkbar, dass der Held der nun folgenden Passagen ohne ‚Kindheitsgeschichte‘ auskommend auftritt. Erst die wundersame Rettung Moses aus der Aussetzung eröffnet dem Exodus auch die individuelle Verstrickung Moses zwischen Israel und Ägypten. Freilich mag eine Vorform der Exoduserzählung ohne eine solche Kindheitsgeschichte ausgekommen sein; eine Möglichkeit freilich, die nicht überprüfbar ist. Insgesamt lässt sich mit guten Gründen eine „durchlaufende[] Erzväter-Mose-Komposition“ vorstellen, wie SCHMITT, Erzvätergeschichte, hier: 262 zeigt.

¹⁸ HECKL, Mythos.

¹⁹ Zur Textkritik, Textgeschichte und Ursprünglichkeit dieses Waw, siehe DAVIES, Transition, der das Waw in Ex 1,1 definitiv für ursprünglich hält. Interessanterweise fällt eben diese Kopula u. a. in der LXX weg, was deutlich darauf hinweist, dass die LXX bereits von Büchereinteilungen ausgegangen ist und daher die Verbindung zwischen Gen und Ex stärker markiert wurde.

²⁰ Ein „Fortschritt in der Zeitfolge wird herrschend durch ein bedeutsames *und*, das sog. *wāw consecutivum*, bezeichnet“, wie bereits GESENIUS/KAUTZSCH, Grammatik, 140 notiert. Vgl. bspw. DOHMEN, Exodus, 90; UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus, 57; CHILDS, Book, 1; DAVIES, Israel, 35; SCHMIDT, Exodus, 2–3; weitere Literatur bei KAMINSKI, Noah, 124 Fn. 2.

²¹ DOHMEN, Exodus, 90; HOUTMAN, Exodus, 220.

²² UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus, 58.

²³ DOHMEN, Exodus, 101.

²⁴ Für ein Scharnier argumentiert m. E. überzeugend KAMINSKI, Noah, 127–129; auch mit anderer Begründung SCHMITT, Josefs, 184–186; des Weiteren CHILDS, Book, 2–3.

Dieser Zuschreibung einer zentralen Funktion der Josephsgeschichte und der Josephsfigur wurde *erstens* entgegengehalten, dass 1,6,8 keine Liste darstelle und daher beide Erwähnungen von Joseph sekundär seien.²⁵ Dagegen ist doch zu fragen, weshalb die Liste 1a.2–4 eine Fortsetzung bräuchte. Sie repetiert, was in Gen 46,8–27 bereits gelistet wurde. Sie verbindet Exodus und Josephsgeschichte also eindeutig. Dass die Reihenfolge anders ist, ergibt sich leicht aus dem Zusammenhang: Joseph ist ja bereits in Ägypten (Ex 1,5b) und wird von daher extra genannt und nicht wie in Gen 46 an seinem Platz in der genealogischen Ordnung. Bemerkt man nun, dass Gen 46 eine Aufnahme von Gen 35,23–26 darstellt, löst sich jede Unstimmigkeit auf.²⁶ Die Verbindung wird durch die fast wortgleiche Überschrift Ex 1,1 mit Gen 46,8 überdeutlich. Dohmen hat recht, wenn er darauf hinweist, dass dieses Quasi-Zitat neben der engen Verknüpfung auch einen theologischen Punkt machen möchte.²⁷ Wie dort im Umfeld von 46,8, nämlich in 46,3, die Mehrungsverheißung wiederholt und an die Söhne weitergegeben wurde, ist Ex 1,7 nun genau der Beleg für die Erfüllung dieser Verheißung. Das Volk ist tatsächlich sehr zahlreich geworden (vgl. 1,9). Sogar Stichwortverbindungen an den Mehrungsauftrag in Gen 1,28 und seine Wiederholung in Gen 9,7 klingen hier an.²⁸ Der Segen Gottes nach der Flut ist nun einmal mehr sichtbar zur Erfüllung gekommen.²⁹ Gott war und ist tatsächlich mit ihnen.

Zweitens wird argumentiert, außer Ex 13,8 habe „die Exodus-Geschichte weder Kenntnis von der JG [sc. Josephsgeschichte] noch von Josef selbst.“³⁰ Obwohl das hinsichtlich der eindeutigen Erwähnungen richtig ist, sagt es nichts über die Scharnierfunktion von Ex 1,1–8 aus. Zudem ist der Verweis auf Ex 13,8 nicht irrelevant. Er wiederholt die Verbindung von Gen 50,22–26 zur Exodusgeschichte. Die eindeutige Anspielung auf die Gebeine ist ein Rückblick auf Gen 50,24–25 und eine Vorausschau auf Jos 24,32. Damit ist Exodus klar motivisch innerhalb des Pentateuchs verknüpft und natürlich auch auf der Folie der Josephsgeschichte zu lesen. Wäre das nicht gewünscht, wäre Ex 13,8 kein so eindeutiger Hinweis, der doch sonst in seinem unmittelbaren Kontext nur wenig sinntragende Funktion innehat. So klingt schon in der Eröff-

²⁵ So LISEWSKI, Studien, 23–24. Er votiert (ohne Belege): „Das Buch Exodus braucht die JG [sc. Josephsgeschichte] nicht. Diese einzelnen Verse sind sehr einfach als nachträglich zu verstehen“ (23). Auch SCHMIDT, Exodus, 3.

²⁶ KAMINSKI, Noah, 125–127 mit ausführlichen Gegenüberstellungen; auch DOHMEN, Exodus, 94–96.

²⁷ DOHMEN, Exodus, 93. Es wäre eine völlige Unterbestimmung, diese Verse als reine Rekapitulation der „grundlegenden genealogischen und ‚statistischen‘ Daten“ zu lesen, anders UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus, 58.

²⁸ Vgl. u. a. PROPP, Exodus, 129–130.134–135.

²⁹ Vgl. dazu die Studien zur Verwirklichung des Noahsegens nach der Flut von KAMINSKI, Noah.

³⁰ LISEWSKI, Studien, 23.

nung von Exodus an, was in Gen 50,24–25 noch Hoffnung war. Gott würde sie heimsuchen und heraufführen, heraus aus Ägypten. Damit wird schon in Ex 1,1–7 in nuce angedeutet, was Exodus in extenso erzählen wird: Die rettende Heraufführung seines Volkes. Gleichzeitig verbindet sich damit die Verheißung (Gen 50), die Heraufführung (Ex) und die tatsächliche Rückführung bzw. Landnahme (Jos 24).³¹ Die eigentlich überflüssige Erwähnung des Todes Josephs in Ex 1,6b unterstreicht diese Verbindungen. Wer das negiert, erkennt nicht die Erfüllung der beiden Verheißungen Gottes (Gen 46,3; 50,24) und die Vornahme der Herausführungsmotivik (50,24–25). Genau das entspricht der Funktion von Ex 1,1–7 als Teil der Eröffnungskomposition des Exodusbuches.³² Kronzeuge ist Joseph.

Neben seiner Funktion als Wegbereiter und Kronzeuge ist die letzte Nennung in Ex 1,8 ein Hinweis auf Joseph als Garant des Wohlergehens. Wie anders als durch den sagenhaften Aufstieg Josephs am ägyptischen Hof aus der Josephsgeschichte könnte man 1,8 richtig verstehen. Es waren seine Stellung, seine Macht und seine Wohltaten am Volk der Ägypter, die überhaupt den Weg freigemacht haben, dass Israel sich in Ägypten, sogar in Goschen ansiedeln durfte (vgl. die parallele Einladung Josephs und des Pharaos in Gen 45,9–15 und 45,16–20). Das Neue (חדש, 1,8) des Königs heißt nicht, dass er Joseph nicht kannte. Innerhalb der literarisch geballten Reminiszenzen an die Karriere Josephs wäre das kaum denkbar. Vielmehr will er nichts von Joseph wissen.³³ Tatsächlich handelt es sich bei den Maßnahmen des Pharaos auf der literarischen Ebene um eine Umkehrung der Maßnahmen, die Joseph einst den Ägyptern aufbürdete (Gen 47,13–26). Da Jakobs Nachfahren niemals das Land Goschen zum Eigentum erhalten hatten, sondern nur als Verfügungsland (אחזה, Gen 47,11), sind sie es nun, die den Frondienst leisten müssen.³⁴ Der neue König handelt weise (חכם, Ex 1,10), eben wie Joseph weise war (חכם, Gen 41,33.39). Damit beginnt mit Ex 1,8 eine neue Geschichte, in der sich nun die Rollen umkehren, Israel fremdbestimmt und unterdrückt wird und erneut sein Dasein als Fremdling schmerzlich zu spüren bekommt.³⁵ Mit dem Ende des Gedenkens an Joseph, den Garant des Schalom für Israel und Ägypten, endet auch die Segenszeit Israels in Ägypten. Der Weg ist frei für den Exodus.

3.1.2 Deut 33,13–17

Eine eindeutige Aufnahme der Josephsfigur und -geschichte zeigt sich in der Umdeutung des Jakobssegens (Gen 49) durch Mose (Deut 33). Formal ist der

³¹ WITTE, Gebeine; REARDON, Bones.

³² Vgl. WEIMAR, Exodus.

³³ JACOB, Buch, 7.

³⁴ DOHMEN, Exodus, 102.

³⁵ Vgl. Gen 35,27; 37,1; Ex 2,22 usw.

Rahmen ebenfalls eine Art Totenbetszene. Hier wie dort wird der Segen als eine Art Testament weitergegeben, wobei in Gen 49 durchaus der Eindruck entsteht, Jakob spreche bereits zu den Stämmen und weniger zu seinen individuellen Söhnen.³⁶ Freilich wird dort der Segen an die beiden Stämme Josephs, Ephraim und Manasse, bereits in den Adoptionsseggen Gen 48 ausgelagert. Davon weiß der Mosesegen nur wenig (vgl. Deut 27,12; 33,17c).³⁷ Interessant ist, dass Joseph hier nicht an elfter Stelle entsprechend der Geburtsreihenfolge steht, sondern zu den zentralen Akteuren in späterer Zeit gezogen wird: Ruben als Erstgeborener, Juda als überaus mächtiger Bruder (wie schon die Josephsgeschichte bezeugt, vgl. Gen 44,16–34)³⁸, Levi als künftiger Stamm der Priester, Benjamin als Lieblingssohn und dann Joseph.³⁹ Auffallend ist darüber hinaus, dass ausschließlich Levi und Joseph längere Passagen gewidmet sind. Wie schon die Ausführungen in Gen 49 zeigen, ist Länge auch ein Hinweis auf Zentralität. Das ist besonders interessant hinsichtlich der abgewerteten Stellung Judas in Deut gegenüber der Doppelspitze Juda-Joseph in Gen 49. Joseph ist im Deuteronomium eine zentrale Figur. Entsprechend dem hymnischen Rahmen der Segensprüche (Deut 33,1–5.26–29) wird Joseph zum Träger des Bundesgottes. Nur an Joseph wendet sich der „Bewohner des Dornbusches“ selbst (שְׁכֵנִי סִנָּה, 33,16a), spricht diese Worte, eine klare Reminiszenz an die Selbstoffenbarungsszene Ex 3. Alles erdenklich Gute solle auf ihn kommen, ja Jhwh selbst.⁴⁰ Das lässt sich als Summe dessen verstehen, was bereits in Gen 49,25–26 exemplifiziert wurde.⁴¹ Joseph sei jemand, der in besonderer Weise Jhwhs Nähe und die damit einhergehenden Annehmlichkeiten genießen wird.

Aus Gen 49 übernommen wird auch die wichtige Bezeichnung Josephs als נֹזֵר. Sie beschreibt wohl kaum Joseph als einen Nasiräer, der sein Haupt nicht schert und sich von Alkohol abstinert hält (vgl. Num 6,1–21). Vielmehr ist bei Samuel und anderen zu erkennen, dass der נֹזֵר breite Verwendung „als Kategorie heroischer Gestalten“⁴² innehatte. Wer ein נֹזֵר war, war im Wortsinne heraus-

³⁶ Die schwierige Entstehungsgeschichte und kontextuelle Einordnung sowie die Motivik dieses komplexen Textes erarbeitete kürzlich SCHMIDTKUNZ, Moselied. Sie zeigt die Verwobenheit dieses Textes mit zahlreichen anderen Texten der Hebräischen Bibel und geht von einer späteren Entstehung als dem unmittelbaren Deut-Kontext aus.

³⁷ CRAIGIE, Book, 398 meint in Deut 3,13–14 erste Aufsplittungen in zwei getrennte Stämme wahrzunehmen, die sodann bis in Jdc 5,14 vollzogen seien. Die hierfür nötigen chronologischen Kontinuitäten sind allerdings spekulativ. Wie oben verwiesen ist eine Zweiteilung ja durchaus schon in Deut 33,17c wahrnehmbar.

³⁸ Zur Zentralität der Juda-Rede für die Josephsgeschichte, vgl. O'BRIEN, Contribution.

³⁹ Zum synoptischen Vergleich siehe OTTO, Deuteronomium, 2231–2232; die formgeschichtlichen Vorstufen präsentiert BEYERLE, Mosesegen, 151–158.

⁴⁰ CAQUOT, Bénédictions, 60–64.

⁴¹ Vgl. EBACH, Genesis, 630: „Jakobs Spruch über Josef bietet alles an Segen und Segnungen auf, was sich in kosmischen und sozialen Gestaltungen aufbieten lässt.“

⁴² MAYER, נֹזֵר, 331.

stehend unter seinen Brüdern.⁴³ Dennoch ist fraglich, ob man angesichts der theologischen Zurückhaltung der Josephsgeschichte davon ausgehen kann, dass in Gen 49 und Deut 33 tatsächlich „das besondere Verhältnis Josefs zu Gott“⁴⁴ im Blick der Bezeichnung נֹר ist. Vielmehr scheint die LXX die Betonung des נֹר korrekt aufgefasst zu haben als ὧν ἡγήσατο ἀδελφῶν. Zentral für die Geschichte ist doch die besondere Stellung Josephs unter seinen Brüdern. Joseph war herausstechend in seiner Rolle als Führer seiner Brüder – zunächst nach Ägypten, dann auch ins Leben, indem er sie vor dem Hungertod bewahrte. Der Titel „prince“⁴⁵ ist dabei irreführend. Auch sonst ergibt sich nirgendwo der Kontext für eine solche Übersetzung von נֹר. Gott verbleibt weitestgehend hinter den Kulissen. Wie deutlich wurde, bricht das Chaos erneut aus, wenn Joseph dann in Ex 1 die Bühne verlässt, womit auch das Leben und der Garant des Lebens sie zu verlassen scheint. Mit der Wiederaufnahme hier scheint sich im Deuteronomium eine Verheißung auf die zukünftigen Geschehnisse des Nordens gegenüber Juda zu verbinden. Ganz im angedeuteten Sinne wird Joseph, sprich das Nordreich, von Gottes Gnaden unter den anderen herausgestellt sein und seine Brüder leiten.

3.1.3 1 Chr 5,1–2

Dem Ausblick von Deut 33 entspricht, dass im Blick des Chronisten auch später Joseph noch eine bedeutende Stellung innehat. Darauf weist die kurze Erwähnung Josephs in 1 Chr 5,1–2 hin, wo Joseph an Rubens Stelle das Erstgeburtsrecht zuteilwird. Davon weiß bereits Deut 33,17a, wo Joseph mit der Erstgeburt des Stieres (בְּכוֹר שׁוֹרֵי הָדָר לוֹ) verglichen wird. Schon dort ist er, der Elftgeborene, der herausragende Erstgeborene. In die gleiche Kerbe schlägt 1 Chr 5, wonach Joseph ganz offenbar so wichtig war, dass er seinem Bruder (besser: seinen Brüdern) den Erstgeburtssegen ausstach. Die Anspielungen auf Jakob und Esau (Gen 25,29–34), aber auch auf die Missetat Rubens mit Bilha (Gen 35,22) und die damit verbundene Verwerfung Rubens (Gen 49,3–4) ist evident. Trotzdem reicht Josephs Relevanz, Stellung und Macht aus Sicht des Chronisten nicht an die Judas hin, aus dessen Geschlecht der Fürst kommen werde (Rückbezug auf die Schilo-Verheißung Gen 49,8–10).⁴⁶ Das Gewicht messianischer Verheißungen, die sich in Deut 33,37 durchaus noch in Josephs Linie

⁴³ Auch EBACH, Genesis, 630.

⁴⁴ MAYER, נֹר, 331; ebenso OTTO, Deuteronomium, 2250.

⁴⁵ NELSON, Deuteronomy, 390.

⁴⁶ NIEHOFF, Figure, 40 schätzt Josephs Stellung m. E. zu hoch ein und nimmt den Wandel von Deut 33 zu 1 Chr 5 nicht wahr. Eben in ihrer Differenz sind die beiden Stellen interessant für eine Verortung Josephs in den Schriften der Hebräischen Bibel.

angeboten hätten,⁴⁷ sind nun Juda zugefallen. Die wichtigste Figur der Zwölf ist schon hier nicht mehr Joseph, auch wenn er formal nach wie vor die Rechte des Erstgeborenen hat.⁴⁸ Insofern stehen Deut 33,13–17 und 1 Chr 5,1–2 in einer Spannung zueinander, die die anhaltende Rivalität des Nord- und Südreiches anschaulich widerspiegelt.

3.1.4 Ps 105,16–23

Psalm 105 gehört mit dem Zwillingspsalm 106 zu den Geschichtspsalmen. Sie sind gemeinsam „der große Parallelismus membrorum der Heilsgeschichte“⁴⁹, wie Gärtner treffend formuliert. In Ps 105 sieht Gunkel eine Mischung aus „Legende“ und „Hymnus“⁵⁰. Damit spricht er bereits die beiden Hauptbestandteile des Psalms an: seine hymnische Rahmung (1–6.42–45) und seinen eigentlich geschichtstheologischen Hauptteil.⁵¹ Rasch ist dabei zu sehen, dass einerseits zentrale Ereignisse der Erzelterngeschichte als bekannt vorausgesetzt werden, andererseits ist „auch an eine kultyrische Geschichtsüberlieferung zu denken, die eigenartige Akzente und Gestaltungsmomente in die historischen Traditionen eingeführt hat.“⁵² Anders als bei allen bisher besprochenen Rezeptionen liegt nun hier erstmals eine summarische Reflexion über die gesamte Geschichte in ihrem geschichtstheologischen Zusammenhang der Erzelternerzählung vor.

Dass hier Umstellungen, Uminterpretationen und Addenda vorliegen, zeigt sich leicht an der Mikrostruktur von Ps 105,16–23.⁵³ Die Hungersnot (רעב), die

⁴⁷ Zu einer messianischen Deutung dieser Stelle im antiken Judentum, siehe MITCHELL, Firstborn.

⁴⁸ Wie erwähnt wird gemeinhin Rubens Vergehen mit Bilha (Gen 35,22) für den Verlust des Erstgeburtsrechtes verantwortlich gemacht (vgl. Gen 49,3–4). Josephs Söhne werden zu vollwertigen Kindern Jakobs und damit erhält Joseph den doppelten Erbteil unter den Brüdern (Gen 48,5), der gemeinhin dem Erstgeborenen vorbehalten ist (Deut 21,17). Vgl. auch OTTO, Deuteronomium, 2250. Durch seine Sünde verliert Ruben aus Sicht des Chronisten nicht nur seine Stellung als Erstgeborener (Joseph), sondern auch als Mächtigster (Juda), wie JAPHET, Chronik, 154 konkludiert: „Hier [1 Chr 5,1b–2] werden also drei Stadien von Priorität unter den Söhnen Jakobs vorgetragen: der biologisch Erstgeborene, der offiziell ernannte Älteste und der faktisch Mächtigste.“

⁴⁹ GÄRTNER, Geschichtspsalmen, 135; HOSSFELD, Universalgeschichte spricht bezogen auf Ps 105 von einer „poetischen Universalgeschichte“.

⁵⁰ GUNKEL, Einleitung, 323–324, vgl. schon GUNKEL, Psalmen, 458, dort auch „Gedicht“ und „heilige Sage“. KRAUS, Psalmen, 719: Ps 105 sei „nicht so sehr ein Lehrgedicht als vielmehr ein Kulthymnus“, vgl. WEISER, Psalmen, 30. Von einem „imperativischen Hymnus“ im Anschluss an Crüsemann spricht HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 97.

⁵¹ Ob literarkritische Vorstufen auszumachen sind, wird unterschiedlich bewertet. Die Integrität unserer Josephsepisode ist jedoch weitgehend unbestritten, vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 97–98; RUPPERT, Neuinterpretation, 117–119; anders SEYBOLD, Psalmen, 416–417.

⁵² KRAUS, Psalmen, 719.

⁵³ Es ist zu wenig, wenn RUPPERT, Neuinterpretation, 121 nur von der Uminterpretation der Erhöhung Josephs und Auslassungen schreibt. Stattdessen liegt eine providenziell-theozentrische Umschreibung vor.

in der Josephsgeschichte eigentlich in Josephs Regentschaftszeit in Ägypten fällt (Gen 41,53–57), wird im Psalmenwort Präambel der Josephsgeschichte (Ps 105,16). Wie Vers 17 auf Vers 16 folgt, so folgt Josephs Reise nach Ägypten auf die Hungersnot im Land (הָאָרֶץ, 16a). Sie wird zum Grund seiner Reise. In Ägypten dann werden Josephs Füße in Fesseln gelegt und Eisen kommt um seinen Hals (18). Dies ist ganz offenbar eine illustrative Interpretation oder „Detailskizze“⁵⁴ der Bestrafung als Konsequenz der Potiphar-Episode Gen 39,6–18. Wo Gen 39,20 nur vom Setzen (נָתַן) ins Gefängnis spricht, ist die Sprache in Ps 105,18 deutlich schärfer: Josephs Füße wurden in Fesseln gezwungen (עָנָה), nicht gelegt. Das Eisen um den Hals verhindert beinahe jegliche Regung. Schwer vorstellbar, denkt man doch an die Verantwortlichkeiten, die Joseph im Gefängnis innehatte.⁵⁵ Die perspektivische Rekapitulation der Geschichte erfolgt ganz im poetischen Stil. Neben Umstellung und Illustration wird auch hinzugefügt, etwa das Subjekt von V. 20, das den Pharao zum Gesandten Gottes macht.⁵⁶ Handelt es sich in V. 20 um einen Parallelismus membrorum, so bekommt der Pharao zusätzlich den Titel des מֶשֶׁל עַמִּים.⁵⁷ Da dieser Titel in der Josephsgeschichte einzig Joseph zugeschrieben wird,⁵⁸ rückt der Psalm Josephs Tätigkeit und die des Pharao in allergrößte Nähe. Ausgehend von der Fülle an Verben steht hier wohl Jes 58,6 im Hintergrund. Dadurch wird klar gemacht, dass ein Rückblick auf Gottes heilvolles Handeln bestärkt, Gott zu vertrauen, der auch das jetzige Leid überwinden und Rettung schenken kann.⁵⁹ Die Tätigkeit von Joseph und dem Pharao kommt in äußerster Nähe zueinander, da sie eben nur menschliche Akteure göttlichen Handelns darstellen. Gleichzeitig wird dadurch erneut die hohe Position Josephs verdeutlicht.

Gänzlich unbekannt ist der Josephsgeschichte das in V. 22 Erzählte. Joseph wird zwar in der Genesis wiederholt als weise (חָכָם) bezeichnet,⁶⁰ doch nirgends als Lehrer der Obersten oder gar als Erzieher der Ältesten.⁶¹ Eine solche

⁵⁴ SEYBOLD, Psalmen, 416.

⁵⁵ Vgl. HOLM-NIELSEN, Tradition, 24. GUNKEL, Psalmen, 460: „Gedacht ist an Gen 39₂₀ [...] phantasievoll ausgemalt.“

⁵⁶ Freilich wäre grammatisch auch der מֶלֶךְ als Subjekt möglich, doch widerstrebt dies der überdeutlichen providenziellen Perspektive des 105. Psalms wie aus 105,17.26.28, auch Gen 41,14, naheliegt, vgl. ALLEN, Psalms, 58–59.

⁵⁷ Mit mir als Minderheitenposition GÄRTNER, Geschichtspsalmen, 166. Ein doppeltes finales Waw halte ich aufgrund der semantischen Nähe von נָתַן und פָּתַח für weniger wahrscheinlich, anders DAHOOD SJ, Psalms, 58.

⁵⁸ Gen 45,8.26 und in der Traumdeutung der Brüder Gen 37,8.

⁵⁹ GOLDINGAY, Psalms, 211.

⁶⁰ Indirekt Gen 41,33; direkt 41,39.

⁶¹ Textkritisch ist Ps 105,22a nicht klar: LXX, versio Syriaca und Hieronymus lesen יֹסֵף im Piel, um den Parallelismus mit 105,22b zu wahren. Sollte אֶסֶר im Qal tatsächlich gemeint sein, müsste man von einer Bindung der Obersten an Joseph und den Pharao ausgehen, was nicht undenkbar ist. Mehr noch, es wäre eine recht gute Wiedergabe von Gen 41,44, wo eben diese Bindung metaphorisch zum Ausdruck kommt. Das Moment des weisheitlichen Lehrers über

Bezeichnung wäre nur dann verständlich, wenn damit expliziert würde, was Gen 41,44 andeutet. In der Geschichte scheint dieser Kommentar aber eher den Machtbereich Josephs zu umschreiben als seine potenzielle Lehrtätigkeit.⁶² Freilich wäre Joseph in seiner Stellung eine solche Lehrbefugnis nicht untersagt, jedoch schweigt die Geschichte davon.⁶³ Womöglich ist auch ein Lehren durch Beispiel im Blick, wodurch dann Ps 105,22b auf das weisheitliche Handeln und Verwalten der Hungersnot (Gen 41,46b–49,53–57; 47,13–26) bezogen werden könnte. Mit dem doppeldeutigen Gebrauch von *ישראל* in 105,23 erfolgt sodann die summarische Umsiedlung des Volkes Israel (inklusive des Vaters Israel) und mit 105,24–25 die Anbindung an die Exoduserzählung (vgl. Ex 1,1–7).

Anhand dieser Veränderungen kann man sehen, dass den Psalmisten eine interpretatorische Perspektive treibt, nämlich „daß Jahve seiner Verheißung an die Erzväter immerdar gedenkt“⁶⁴. Dazu liest er die Josephsgeschichte streng theozentrisch, was allein die Subjektstellung Jhwhs in den nacherzählenden Versen verdeutlicht (V. 17.19b.20, auch V. 24). Joseph wird nicht einfach von seinen Brüdern verkauft (18b), sondern sein Verkauf ist als Sendung zu lesen (18a). Das betont vorgezogene *שלח* ist wie in V. 20a Modus des geschichtlichen Handelns Jhwhs.⁶⁵ Aus Sicht des Psalmisten ist Josephs Geschichte kein schicksalhafter Widerfahrnis, sondern gelenkte Geschichte. Er liest die Geschichte durchweg von den Zentralstellen Gen 45,5–8 und 50,19–20, wo ebenfalls vom *שלח* Gottes die Rede ist (45,5.7.8). Zwar wäre es möglich gewesen, von den Brüdern oder den Ismaelitern und Midianitern zu sprechen,⁶⁶ doch genau wie später Israel Ägypten wieder durch Gottes Führung verlassen wird (Ps 105,37), musste es auch so dorthin gekommen sein.

Entsprechend der providenziellen Lesart der Geschichte insgesamt wird auch die Josephsfigur rekonfiguriert. Es fehlt in der Sicht des Psalmisten jeg-

Ägyptens Verantwortungsträger bleibt durch Ps 105,22b trotzdem erhalten. Vgl. zur Diskussion RUPPERT, Neuinterpretation, 124–125.

⁶² EBACH, Genesis, 252 interpretiert Josephs Funktionsbeschreibung in Gen 41,44 als „eine[] zwar ungewöhnliche[], doch verständliche[] Formulierung“ folgendermaßen: „Ungeachtet der einzigartigen Stellung Pharaos soll Josef über jeden Schritt in Ägypten bestimmen.“

⁶³ Vielmehr scheint hier der Sitz im Leben des Psalms hereinzudrängen, der parallel zu Tritojesaja (43,9; 45,14ff; 64,1–2) die Heiden als Unterweisungsbedürftige darstellt, wie HOLM-NIELSEN, Tradition, 25 zeigt. Er konstatiert (27): „Ps 105 is based on the exile. It lies near up to the Exodus traditions, but it treats them in the light of the exile as symbols of the people's degradation and delivery. In that the psalm should be compared to Is. 40–55. Not only are there [...] occasional terminological similarities, but Is. 40–55 views the Exodus traditions in the same way as does the psalm. The exile and the delivery is a repetition of the exodus.“ Für eine Listung der post-exilischen Traditionen des Psalms, siehe GILLINGHAM, Participation.

⁶⁴ GUNKEL, Psalmen, 458. Trotzdem bleibt die Josephsgeschichte gut erkennbar, was daran erkennbar wird, „dass der Psalmdichter durch bestimmte Stichworte (Hungersnot, Verkauf nach Ägypten, Gefängnis, Erhöhung ...) deren Inhalt seinen Lesern in Erinnerung rief“, LUX, Josef, 266–267.

⁶⁵ Vgl. auch die Sendung Moses und Aarons in Ps 105,26.

⁶⁶ Anders RUPPERT, Neuinterpretation, 121.

licher Bezug zur (unfairen) Bevorzugung Josephs durch Jakob, zu der arrogant-unsensiblen Wesensart Josephs in seiner Jugend, zum heimtückischen Komplott der Brüder (beachte das unpersönliche Passivum נמכר) oder zur Einladung Josephs an seine Familie, nach Ägypten umzusiedeln. Joseph wird also ausschließlich positiv beschrieben, gleichzeitig aber auch als Medium der eigentlich positiven Taten Jhwhs an seinem Volk. Philosophisch korrekt müsste man sagen: Joseph ist Akteur, aber nicht Handlungszentrum.

Dieses positive Josephsbild zeigt sich sprachlich insbesondere im Titel des עבד: Joseph wird als עבד verkauft (17b). Daraus scheint ganz natürlich die überhöht dargestellte Gefangenschaft zu folgen (18). Erst beim Eintreten einer bestimmten Zeit (עד עת) trifft das Wort (דבר) ein, das sich als Wort/Ausspruch des Herrn entpuppt.⁶⁷ Dadurch wird er vom עבד zum אדון bzw. 21) מושל). Er wird zum „Wegbereiter und Quartiermacher“⁶⁸ Israels. So erhält er „gleichsam die Ehrenbezeichnung ‚Knecht Gottes‘“⁶⁹. Das zeigt sich auch an der Zentralstellung von דבר als Gottes Promissio oder Interventio.⁷⁰ Untermalt werden diese beiden Verbindungen vom doppeldeutigen Gebrauch des Verbes בוא. Sein Hals kommt ins Eisen (18b) bis das Wort Jhwhs rettend in die Geschichte kommt (19). Von seiner Bindung an das Inventar des Gefängnisses (18) steigt Joseph auf zur Bindung der Obersten an ihn (22). Sein Hals (נפש) kommt ins Eisen, die Obersten bindet er an seinen Sinn (נפש). Wo ihn im Gefängnis noch das Eisen band (18b), ist es Gold und Silber, das später den Auszug begleiten wird (37). Durch all diese Verbindungen wird einerseits der großartige Aufstieg Josephs als providenziell markiert. Währenddessen zeigt sich an der Josephsfigur jedoch bereits in nuce, was sich dann im Exodus tatsächlich ereignen wird: vom mittellosen Niedergedrückten zum reichen Befreiten. All das durch Jhwhs Willen und Tun.

Inhaltlich wird damit Joseph als Retter in eine Reihe mit Abraham und Mose gestellt. Er gehört als עבד zum Kreis der Propheten und Gesalbten, die paradigmatisch vor die Einschaltung der Josephsinterpretation in 105,15 gestellt werden. Was in der Geschichte noch undenkbar gewesen wäre, ist nun wie selbstverständlich ein Titel Josephs.⁷¹ Obwohl eine christologisch gelesene Bezeichnung als verheißener Messias sicher zu weit geht,⁷² ist Joseph Vorläufer und Medium der Rettung Israels. Ein Vergleich mit David, der Messiasfigur, bleibt aus, was diese Bezeichnung Josephs noch außergewöhnlicher macht.⁷³

⁶⁷ Der Bezugspunkt ist hier sicher die Traumdeutung Josephs, die freilich erst beim Eintreten als wahr, das heißt von Gott kommend deutlich wird.

⁶⁸ LUX, Josef, 266.

⁶⁹ WEBER, Werkbuch, 191, der CERESKO, Poetic, 34 aufnimmt und auf V. 6.25.26.42 verweist. Siehe auch für die weiteren Stichwortverbindungen die beiden.

⁷⁰ Vgl. Ps 105,8.19.27.28.42.

⁷¹ Vgl. HILDEBRANDT, Song, 62–65.

⁷² Etwa EMADI, Prisoner, 106–107.

⁷³ HILDEBRANDT, Song, 63–64.

Joseph ist also nicht nur Retter, sondern auch Gesalbter, der einerseits bewahrt wurde, andererseits aber unter besonderem Schutz zu stehen hat (15). Dazu gehört dann auch die Darstellung Josephs als Inbegriff des weisheitlichen Lehrers. Was schon in der Josephsgeschichte als thematische Linie identifizierbar war, wird hier noch deutlicher: Joseph, der fremde Sklave, wird zum Lehrer der Weisen (22). Aber nicht irgendwelcher Weisen, sondern der Ägypter, die die proverbiale Weisheit Ägyptens repräsentieren.⁷⁴ Der Versager wird zum Lehrer derer, die in der Traumdeutung völlig versagt hatten (Gen 41,8). Woher er diese Weisheit hat, wird in der Geschichte nicht erzählt,⁷⁵ ist aber durch den providenziellen Rahmen des Psalms klar Jhwh zuzuschreiben – womöglich gerade darin, dass sie so überhöht dargestellt wird.⁷⁶

Womöglich ist Gunkel zuzustimmen, dass Ps 105 in Bezug auf die Josephsgeschichte „kein großes Kunstwerk“⁷⁷ ist – jedenfalls dann nicht, wenn man eine reine Nacherzählung erwartet. Die Zusammenschau der Geschichte, die der Psalmist an den Tag legt, ist jedoch in ihrer Eigenart im Wortsinne kreativ. Durch Umstellung, Umdeutung und Hinzufügung gelingt es dem Psalm, ganz unter seinem Hauptgesichtspunkt der nacherzählenden Vorstellung der Bundes-treue Jhwhs, ein eigenständiges Bild von Joseph und seiner Geschichte als Zeuge der Gottestreue, als Vorläufer der Rettung Israels, als Gesalbter und als weisheitlicher Lehrer zu zeichnen.

In einem letzten Schritt ist der Abschnitt in seinem Makrokontext des Psalms zu sehen. Es ist durchaus beachtenswert, dass es sich hier um einen Psalm der Liturgie Israels handelt. Jedenfalls belegt die Zitierung von Ps 105,1–15 und Ps 106,1,47–48 in 1 Chr 16,8–36 die Situierung dieses Psalms „im Zusammenhang eines kultischen Vorgangs“⁷⁸. Insbesondere Gillingham hat gezeigt, dass die Zwillingspsalmen 105/106 als „performative psalmody“⁷⁹, also didaktische Instruktion und liturgischen Gebrauch verbindend, zu bezeichnen sind. Dies verdeutlicht die Verankerung innerhalb des vierten Buches des Psalters.⁸⁰ So wird vermittelt, was war und gleichzeitig Gott als Teil der Geschichte Israels dafür ge-

⁷⁴ RUPPERT, Neuinterpretation, 125; GÄRTNER, Geschichtspsalmen, 167; GUNKEL, Psalmen, 460.

⁷⁵ NIEHOFF, Figure, 41 vermutet, Josephs Weisheit könne aus Gen 37,3 abgeleitet werden. Wie das gehen soll, zeigt sie nicht. Auch bezeichnet sie Joseph in Ps 105 mit „a wise courtier à la Solomon“, was sie aber nicht ausführt oder belegt.

⁷⁶ Vgl. KLEIN, Geschichte, 227. Hier sei bereits vorweggenommen, dass bei Josephus diese Weisheit ebenfalls auftaucht und womöglich auf die hellenistische Paideia zurückgeht, die Joseph unmittelbar nach seiner Ankunft bei Potiphar erhält, vgl. A. J. 2,39.

⁷⁷ GUNKEL, Psalmen, 458; zur Poetik und Wohlgeformtheit des ganzen Psalms, siehe CERESKO, Poetic, passim.

⁷⁸ KRAUS, Psalmen, 719.

⁷⁹ GILLINGHAM, Participation, 474.

⁸⁰ Vgl. GILLINGHAM, Participation, 461–470.

ehrt, das heißt in der Perspektive der Beter als Teil *ihrer* Geschichte.⁸¹ In dieser Hinsicht lassen sich die Zwillingpsalmen auch in ihrer Rezeption im antiken Judentum und frühen Christentum nachweisen.⁸² So kommt es, dass schon zur Zeit des 105. Psalms Joseph mit all seinen Modifikationen „nicht nur eine Gestalt der narrativen Kultur Israels blieb, sondern auch in das Gebetsleben und Liedgut Israels Eingang fand.“⁸³

3.2 Thematische Aufnahmen in Ester und Daniel

Mit den beiden einflussreichen Aufsätzen von Ludwig Rosenthal Ende des 19. Jahrhunderts begann eine zunehmende Wahrnehmung intertextueller Bezüge zur Josephsgeschichte innerhalb der Hebräischen Bibel.⁸⁴ Darunter sind im Besonderen das Buch Ester diskutiert worden, etwas nachgelagert auch Dan 1–6.⁸⁵ Beide werden mehrheitlich später datiert als die Josephsgeschichte, weshalb die Abhängigkeitsrichtung von Genesis her zu verstehen ist.⁸⁶ Est und Dan sprechen zwar nirgendwo ausdrücklich von Joseph oder anderen Charakteren aus Gen 37–50, doch enthalten sie mehrere motivische Anleihen. Am markantesten erscheint das Setting großer Teile aller drei Geschichten am Hofe eines Königs, wie schon unter 2.3.2 bemerkt wurde. Dazu kommt die dort äußerst prominente, auch machtvolle Stellung einer der jeweiligen Hauptfiguren (Joseph, Ester & Mordechai, Daniel), die durch einen besonderen Weg diesen Aufstieg erreicht hat.⁸⁷ Rosenthal notiert eine ganze Menge an sprachlichen Verwandtschaften und Verbindungen der drei (manche erst im rabbinischen Schrifttum), die zwar in der Einzelbeobachtung nicht hinreichend sind, aber in der Fülle doch eine klare Verwandtschaft ausdrücken. Von literarischer Abhängigkeit im umfassenderen Sinne lässt sich aber noch immer nicht sprechen. Erst später wurden auch motivische Überschneidungen systematisch(er) analysiert, die hier nach Ester und Daniel ob der guten Aufarbeitung in der Sekundärliteratur nur knapp genannt werden.

⁸¹ MACMILLION, Psalm spricht von „history with a purpose“.

⁸² GILLINGHAM, Participation, 470–474.

⁸³ LUX, Josef, 267.

⁸⁴ ROSENTHAL, Josephsgeschichte; ROSENTHAL, Nochmals.

⁸⁵ Auch Est und Dan untereinander sind wegen ihrer Diaspora-Nähe eng verknüpft und beinhalten parallele Aspekte, siehe HUMPHREYS, Life.

⁸⁶ Bereits ROSENTHAL, Josephsgeschichte, 284: „Hier hätten wir also einen Beleg dafür vor uns, dass man für die Darstellung späterer Verhältnisse, weil die Sprache nicht mehr lebendig war, die Erzählungen der alten Bücher der Bibel zum Vorbild genommen hat.“

⁸⁷ WAHL, Motiv.

3.2.1 Ester

In der Kommentarliteratur zum Esterbuch wurden vielfach die Bezüge zur Josephsgeschichte benannt.⁸⁸ Eine recht ergiebige Aufstellung motivischer Verwandtschaften neben den Analysen von Berg⁸⁹ bietet der Aufsatz von Gan.⁹⁰ Er zeigt, dass große Teile der Architektur des Esterbuches aus der Josephsgeschichte übernommen wurden, davon insbesondere die stark im Diaspora-Umfeld situierten Kapitel 39–41. Auch er konstatiert eine große Fülle an sprachlichen Einflüssen, Redewendungen, Formeln usw. Beispielhaft sei hier auf das Motiv des Gunst-Findens in den Augen des Höhergestellten verwiesen (Gen 39,1–6.21; Est 2,15.17).

Daneben weist er auf folgende drei Motive hin: Zunächst (1) fällt – wie oben erwähnt – der unveränderte Schauplatz am Hofe auf, der einem fremden Herrscher in einem fremden Land gehört.⁹¹ Die Helden kommen hier zu Macht, jedoch nicht für sich, sondern um damit ihr Volk vor Unheil zu bewahren. Sodann (2) ist die Parallelität von Joseph und Ester hinsichtlich ihres Charakters auffällig. In beiden Fällen sind die Helden (Joseph//Esther) aufgrund ihrer äußeren Erscheinung, ihrer Schönheit, in den Vordergrund getreten; beide erleben eine Zeit der Verdunkelung und des Niedergangs und erhalten Gelegenheit, ihre persönlichen Qualitäten zum Ausdruck zu bringen; in beiden Fällen verbinden sich Weisheit und Klugheit mit moralischer Gesinnung (Joseph deutete die Träume der Beamten//Mordechai entlarvt die Pläne der Eunuchen); in beiden Geschichten gibt es zwei am Hof Angestellte, die sich gegen den König versündigt haben; aber die Helden bleiben trotz der Bestätigung ihrer Entdeckungen vergessen. Gleichzeitig erleiden die Volksgenossen der Helden Unglück und ihr Leben ist in Gefahr (Hungersnot//Hamans Dekret). Allein der Held weiß genug und hat ausreichend Macht, diese Gefahr abzuwenden. Abschließend kommt hier wie dort der Wendepunkt in der Nacht. Der königliche Schlaf wird gestört (Pharao durch seine Träume//Ahasverus durch Schlaflosigkeit),⁹² und die Lösung kommt durch die Erinnerung an die Helden (Joseph und Mordechai); sie erlangen Größe, indem die Mächtigsten sie mit Autorität und Ehre als Belohnung für ihre Taten ausstatten. Wie bei der Investitur Josephs (Gen 41,37–45)

⁸⁸ Bspw. WAHL, Buch, 7–8; BERLIN, Esther, xxxvii; FOX, Character, 76.147.239.250; EGO, Ester, 24. Dabei wird selten bis nie zwischen MT- und LXX-Fassung von Est unterschieden, außer HORNING, Relationship.

⁸⁹ Vgl. BERG, Esther, 123–152; stark assoziativ und daher wenig hilfreich ist die Studie von CAHN, Links.

⁹⁰ GAN, Book; siehe darüber hinaus das hilfreiche Kapitel zur LXX-Version von Ester als kreative Josephsrezeption der im Druck befindlichen Dissertation von SIEGENTHALER, Joseph, 98–150.

⁹¹ Dazu über Rosenthal hinaus auch MEINHOLD, Gattung I, 306–324; MEINHOLD, Gattung II, 72–93.

⁹² Auch BERLIN, Esther, xl.

wird der königliche Ring und königliche Kleidung dem Helden anvertraut. Er reitet zur Akklamation durch die Straßen der Stadt im königlichen Wagen. Über Gan hinaus findet sich auch in Est ein Kleidermotiv, das aus der Wichtigkeit von Kleidungsstücken in der Josephsgeschichte⁹³ entlehnt ist.⁹⁴

Doch eine solche Parallelisierung enthält auch triftige Unterschiede. (I) Sicher ist die Estergeschichte keine Nacherzählung der Josephsgeschichte. Das zeigt sich schon bei der deutlich geringeren Komplexität des Esterbuches. In eindeutiger Stringenz folgt Est einer monothematischen Struktur mit Exposition, Problematisierung, Spannungsaufbau, einem einzigen Höhepunkt und positivem Ausklang.⁹⁵ Die Josephsgeschichte ist diskursanalytisch deutlich vielschichtiger, was durch die Verquickung mehrerer Hauptthemen, unterschiedlicher Settings und der Einbettung in einen größeren Kontext (Gen bzw. Pentateuch) deutlich zu erkennen ist. (II) Anders als bei Joseph wird die Plot-Last im Esterbuch auf zwei Hauptfiguren übertragen, da die Erzählung ohnehin einen breiteren Figurenbestand für zentrale Rollen aufweist. Das wurde oben in der motivischen Parallelstellung bereits stillschweigend vollzogen. Treffend drückt diese (absichtliche?) Verwirrung Shapira aus:

In form, Mordecai parallels Joseph: the ring, the garments, the status of second-in-command (specifically in the closing formula). In content, however, most of the themes relate to Esther: the royal clothing; as a queen she is second-to-the-king [...] and, her name is changed too, from Hadassah to Esther.⁹⁶

Grossman argumentiert darüber hinaus für eine kreative Aufteilung der Josephsfigur sogar in drei Hauptfiguren in Est, nämlich Mordechai, Ester und Haman.⁹⁷ Für Haman als Anleihe an der Josephsfigur liefert Grossman keine triftigen Gründe, weshalb diese Erwähnung hier nicht weiter erwogen wird. Dennoch ist sein Vorschlag ein Hinweis auf die Wahrnehmung der Vorlage als komplex. Womöglich ist Joseph für das Esterbuch eine so komplexe, plastische Figur, dass sich in Est eine Ausdifferenzierung in zwei verschiedene Personen nahelegte. Zudem ist es erzählstrategisch klug, die Last des Voranschreitens des Plots und das Aufrechterhalten der Spannung auf (mindestens) zwei Hauptprotagonisten aufzuteilen, die beide nicht-konkurrierend als Identifikationsfiguren fungieren.⁹⁸ (III) Zusammen mit dem gleichbleibenden Setting am Hofe wird damit auch weniger Tiefenschärfe der Figuren erreicht. So ist Ester durchweg eine idealisierte Figur, auch wenn sie sich diskursanalytisch sukzessive vom Objekt zum Subjekt des Handelns wandelt.⁹⁹ Das gilt zwar etwas weniger statisch

⁹³ EDE, Garment; HUDELSTUN, Divestiture; NWAORU, Change.

⁹⁴ QUICK/LYELL, Clothing.

⁹⁵ Ausführlich BERLIN, Esther, 5–12; GROSSMAN, Esther, 12–16.

⁹⁶ SHAPIRA, Postmodernist, 203; vgl. GROSSMAN, Dynamic, 397–398.

⁹⁷ GROSSMAN, Dynamic, 397–399; neuerdings GROSSMAN, Esther, 27–37.

⁹⁸ Zur Frage nach Identifikationsfiguren in Est, siehe FOX, Character, 196–205.

⁹⁹ BERMAN, Hadassah.

für Est^{LXX}, doch auch hier bleibt Ester hinter Joseph zurück.¹⁰⁰ Der dagegen entwickelt sich diskursanalytisch sowie charakterlich dynamisch.¹⁰¹ Auch äußerlich wird Joseph zum Ägypter, bekommt Kinder mit ägyptischen Namen und einer ägyptischen Frau; Ester bleibt immer Jüdin mit enger Verbindung zum Volk, nicht etwa zum Volk ihres Gatten, des Königs, zu dem sie auch eine distanzierte Beziehung führt (z. B. Est 4,11b).

Womöglich sollte daher der Vergleich zwischen Ester und der Josephsfigur nur mit den Episoden am Hof (Gen 39–41; 47,13–26) geführt werden, nicht aber mit jedem Punkt des vielschichtigen Ineinanders von Setting, Plot, Figurenkonstellation und -entwicklung in der Josephsgeschichte. Es ist keine Rede vom Verkauf in ein anderes Land. Joseph ist eine männliche Figur und damit nie Teil der königlichen Brautschau. Man hört nichts von Agrarpolitik, Hungersnöten, Traumdeutung¹⁰² oder mehrfachen Niederlagen, die immer im ‚Loch‘ enden. Legt man die vier Handlungskerne an, die in der Erarbeitung der Josephsgeschichte der Genesis^{Proto-MT} deutlich wurden, ist das Esterbuch ein Zeuge kreativer Umarbeitung von Josephsmotiviken. Ihre Erzählung spielt am Hof, sie handelt ebenfalls von einer Familienthematik, die in Est zur Volks-Thematik ausgeweitet wird (was sicher schon in Gen 50,20b–21 angelegt ist). Mindestens Mordechai steigt als Fremder am Hof auf. Beide Figuren, darunter insbesondere Ester, zeigen ein hohes Maß an Weisheit, wie sie ihr Volk vor den Untaten Hamans retten – auch das Motiv der Rettung am Ende verbindet die Erzählungen. Außer der Traumdeutung sind also alle in Gen 37–50 identifizierten Hauptphänomene vorhanden, ohne dabei dieselbe Geschichte zu erzählen. Die Hoferzählung bei Joseph (Gen 39–41) bildet die engste Parallele zu Ester. Auch charakterlich stehen sich Ester und Mordechai gegenüber Joseph nahe. Die Josephsfigur als absolutes „Modell“¹⁰³ für Ester zu bezeichnen, wäre allerdings eine Überbewertung der Josephsanleihen, die eben nicht repetiert, sondern kreativ neugefasst und mit anderen Aspekten verarbeitet werden.

3.2.2 Daniel

Anspielungen auf Joseph innerhalb der kanonischen Endform des Danielbuches (MT) wurden etwas weniger häufig notiert¹⁰⁴ oder explizit negiert.¹⁰⁵ Das gilt

¹⁰⁰ Vgl. zur Thematik DAY, Faces.

¹⁰¹ Vgl. in dieser Studie 2.4.

¹⁰² Eine solche Episode hätte sich insbesondere in Anschluss an Est 6,1 angeboten, bleibt aber (absichtlich?) aus bzw. weicht der Chroniklektüre.

¹⁰³ BUTTING, Buch, 171.

¹⁰⁴ Anders behauptet es GROSSMAN, Dynamic, 397, der aber keine Belege vorlegt. Für einen guten Literaturüberblick, siehe EMADI, Prisoner, 108 Fn. 11. Zu kurz und teilweise unzutreffend LISEWSKI, Studien, 44–45.

¹⁰⁵ Dies sind ausschließlich ältere exegetische Werke, etwa EHRlich, Traum, 100–101; MONTGOMERY, Critical, 185; BEHRMANN, Daniel, 6; vgl. KOCH, Daniel, 123–124.

insbesondere hinsichtlich des Gewichts der möglichen Verwandtschaften. Neuerdings hat Philpot¹⁰⁶ im engen Anschluss an eine Reihe von Forschern¹⁰⁷ die existierenden direkten literarischen Verknüpfungen gelistet. Diese wörtlichen Ähnlichkeiten beziehen sich insbesondere auf Gen 41 und Dan 2, die freilich auch motivisch die größte Nähe aufweisen:¹⁰⁸ Zu einem bestimmten Zeitpunkt träumt der Pharao (Gen 41,1// Dan 2,1). Sein Geist wird unruhig (41,8//2,1,3). Die von ihm gerufenen Traumdeuter entpuppen sich als unfähig (41,8//2,2–12). Ein Umstehender weiß um einen unbekannten Fremden, der Träume zu deuten vermag (41,10–12//2,14). Er wird mit Bezug auf seine Herkunft vorgestellt (41,12//2,25) und gerufen (41,14//2,16). Man bringt ihn eilends herbei (41,14//2,25) und erfragt seine Fähigkeit, Träume zu deuten (41,15//2,26). Der Traumdeuter verweist auf Gott als eigentlichen Traumdeuter (41,16//2,28–30). Der Traum wird nach-erzählt (41,17–24//2,31–35) und als Botschaft Gottes für die Zukunft interpretiert (41,32//2,45). Diese Botschaft wird sodann ausgeführt (41,26–31//2,37–44) und nochmals ihre göttliche Wahrhaftigkeit versichert (41,32//2,45). Als Konsequenz dieser Deutung wird dem Deuter gehuldigt, Ehre dargebracht (41,40.43//2,46) und Geschenke (41,42//2,48). Eine Erhebung in eine mächtige politische Position beschließt die Szene (41,41//2,48).

Dennoch finden sich in dieser Szene sowie in der Makrostruktur gehörige Unterschiede, die nicht nivelliert werden dürfen. Wenn der fremdländische Deuter gerufen wird, sitzt Joseph unschuldig im Gefängnis, Daniel ist bereits im Beraterstab am Hofe. Der Pharao erzählt seinen Traum und sucht nach seiner Bedeutung, Nebukadnezar will auch den Inhalt des Traumes erzählt bekommen. Sein Zorn und Entschluss, die Traumdeuter des Landes zu töten, ist ohne Parallele in der Josephsgeschichte. Josephs Kompetenz der Traumdeutung ist durch die frühere Szene mit den gefangenen Beamten bekannt; Daniel erfährt eher beiläufig vom Entschluss Nebukadnezars. Woher er Träume zu deuten weiß, bleibt offen.¹⁰⁹ Joseph hat dem Leser schon vermehrt klar gemacht, dass dies Gottes Gabe sei (Gen 40,8.12). Die Liste ließe sich lange fortsetzen.

Nichtsdestotrotz sind die literarischen Verwandtschaften – auch und besonders in ihrer Abfolge ganz nach dem Muster der Josephsgeschichte – bemerkenswert. Gleichzeitig zeigt sich eine narrative Freiheit, die Daniel von Joseph absetzt. Verlässt man einmal Dan 2, bleiben weitere Ähnlichkeiten fast völlig aus. Freilich sind Joseph und Daniel (inkl. Freunde) von gutem Aussehen

¹⁰⁶ PHILPOT, Type, 688–689. Die neue Publikation von EMADI, Prisoner, 110–111 übernimmt die Funde Philpots gänzlich, listet sie neu, leistet aber keinen Eigenbeitrag.

¹⁰⁷ Die Listung der sprachlichen Parallelen geht größtenteils auf ROSENTHAL, Josephsgeschichte zurück. Fast völlig identische Listen bieten LABONTÉ, Genèse; GNUSE, Foreign Court; RINDGE, Jewish. Als sein Schüler bezieht sich EMADI, Prisoner, 108–115 fast ganz und unkritisch auf die Interpretationen der Übereinstimmungen zwischen Gen 37–50 und dem Danielbuch von HAMILTON, Clouds, 229–232.

¹⁰⁸ Vgl. PHILPOT, Type, 688–689 in leichter Abänderung von EMADI, Prisoner, 110–111.

¹⁰⁹ Vgl. KOCH, Daniel, 140–142.

(39,6//1,4), beide unter der Obhut eines Militärs (47,36//2,14) und beide in nicht-spezifizierter Form Geistträger (41,40–42//5,7). Sie erhalten beide hoheitliche Insignien (41,42//5,16.29). Bisher übersehen in den entsprechenden Listen wurde die Parallele der Namensänderung (41,45//1,7).¹¹⁰ Doch ist der Grund für Josephs Aufenthalt in Ägypten ein völlig anderer als der Daniels. Ebenso ist die Josephsgeschichte deutlich ausführlicher und komplexer als Daniel. Die Familienthematik spielt, wie sonst in der Erzelterngeschichte, die zentrale Rolle, wogegen Israel oder seine Geschichte überhaupt in Daniel 1–6 als Exilserzählung kaum Beachtung findet. Man weiß quasi nicht, woher er kommt, noch wohin er geht. Verbindend sind wohl eher die großen, offensichtlichen motivischen Übereinstimmungen wie Träume und ihre Deutung sowie das Genre einer Hoferzählung inklusive des Aufstieges eines Fremden. Darüber hinaus mag der Familienkonflikt in ähnlicher Weise wie im Esterbuch auf das gesamte Volk ausgeweitet sein, für das Daniel und seine Freunde *pars pro toto* stehen. Dann findet sich auch die Thematik von Identität, Zugehörigkeit und Herrschaft. Dass Daniel eine weisheitliche Figur ist, ja sogar Träume deutet, macht die Parallelisierung aller vier Handlungskerne in der Josephsgeschichte mit der Daniels komplett. Wieder findet sich ein kreativer Umgang mit dem Material der Josephsgeschichte, so dass deutliche Anleihen und Überschneidungen bleiben, jedoch eine neue Geschichte in einer neuen Zeit mit einer neuen Stoßrichtung erzählt werden kann.

Wie also lassen sich diese Überschneidungen begründen? Drei Antwortgruppen lassen sich hierfür ausmachen. (I) Zunächst meinen manche, die gemeinsame Gattung sei als Begründung anzuführen.¹¹¹ Problematisch ist hierbei, dass eben diese literarische Art, also in unserem Falle die Hofgeschichte, ganz entscheidend von den oben genannten Motiven abhängt. Dies scheint eher ein Zirkelschluss zu sein. Darüber hinaus dürfte man dann zwar von motivischer Verwandtschaft ausgehen, aber die Fülle und Abfolge der motivischen Übereinstimmungen oben bleibt unerklärt.

(II) Außerdem sprechen manche von Daniel (insb. Kapitel 2) als Midrasch zu Joseph,¹¹² was jedoch den Begriff des Midrasch ausgesprochen stark dehnt und eine solche literarische Form früh ansetzt.¹¹³ Es wird eben weder *expressis verbis* auf Joseph Bezug genommen noch Einzelnes kommentiert, sondern der Stoff wird planvoll – nicht „unwillkürlich“¹¹⁴ – im eigenen Sinne umgearbeitet, wie gleich ersichtlich werden wird.

¹¹⁰ Vgl. GOLDINGAY, Daniel, 157; GNUSE, Foreign Court, 41.

¹¹¹ Freilich prominent WILLS, Court; auch COLLINS/YARBRO COLLINS, Daniel, 39; NEWSOM/BREED, Daniel, 13–15; KOCH, Daniel, 123; vgl. die Literatur in RINDGE, Jewish, 93 Fn. 41.

¹¹² LACOCQUE, Daniel, 50; LABONTÉ, Genèse; GOLDINGAY, Daniel, 183; LACOCQUE, Livre, 41.

¹¹³ Eine ähnliche Kritik äußert KOCH, Daniel, 123–124. Zur Gattung des Midrasch vgl. z. B. neuerdings MORGENSTERN, Dichtung, 1–31.

¹¹⁴ BEHRMANN, Daniel, 6.

Variantenreich wird dagegen (III) Daniel eine symbolische Funktion zugeschrieben. Das Buch nehme bewusst die Josephstradition auf, um Daniel nach Joseph zu gestalten und ihn damit zu einem „new Joseph“¹¹⁵ zu machen. Er verkörpere in seiner Person die Exilserfahrung Israels und antizipiere seine Erlösung.¹¹⁶ Wo Joseph an der Schwelle des Auszugs Israels aus Ägypten stirbt, lebt Daniel am Ende dieser Geschichte in der Hoffnung einer erneuten Erlösung daraus, eines zweiten Exodus.¹¹⁷

Überzeugend zeigt Rindge, dass sich die Josephsfigur – nun freilich in der Haut Daniels – entscheidend verbessert hinsichtlich der Traumdeutung (i), der Frömmigkeit (ii) und der Resistenz gegen die politische Macht (iii):¹¹⁸ (i) Der Traum in Dan 2 bringt Nebukadnezar um den Schlaf (2,1) und seinen Sinn (2,3). Er besteht darauf, man solle ihm seinen Traum und die Deutung dazu vortragen, was ein Ding der Unmöglichkeit in der Logik von Dan 2 darstellt. Die Krise der fehlenden Traumdeutung wird sodann zum Anlass eines geplanten Massenmordes. Die Verantwortung Daniels ist ungleich höher als bei Joseph, die Aufgabe ebenfalls. Doch Daniel ist mit Gottes Hilfe im Stande, eine Deutung zu finden und so die Lage zu retten.

(ii) Anders als die Josephsgeschichte ist Dan 1–6 durchzogen von Gottesbezügen. Daniel ist deutlich frömmere als die Josephsfigur: Daniel betet (2,17–23) und das regelmäßig (6,11). Seine Gebete sind theologisch reichhaltig. Darin zeigt sich Daniel als „a person of understanding“¹¹⁹ (בִּינָה, 2,21c) und gleichzeitig wird diese Einsicht direkt wieder an Gott rückgebunden (2,20.23). Ebenso konnte man bereits sehen, dass Josephs Initialträume völlig ohne Gottesbezug auskommen und auch die Deutungen im Gefängnis nur einen kurzen, fragenden Verweis auf Gott beinhalten (Gen 40,8). Erst vor dem Pharao zeigt sich Joseph als demütiger(er) Mittler göttlicher Botschaft. Daniel ist sich von vornherein seiner Unfähigkeit gewahr und konstatiert: „Dieses Geheimnis wurde mir nicht offenbart wegen irgendeiner Weisheit, die ich mehr besitze als irgendein anderes Lebewesen“ (2,30). In der Josephsgeschichte wird Joseph für seine Traumdeutung geehrt, im Danielbuch ist es Gott: „Whereas God functions in Pharaoh's statement as a reason for the greatness of Joseph, in Nebuchadnezzar's confession it is Daniel who serves as the reason for a belief in the greatness of God (Gen 41:39; Dan 2:47).“¹²⁰ Trotzdem ist einzuwenden, dass auch Nebukadnezar vor Daniel huldigend niederfällt (2,46).

(iii) Im Gegensatz zur recht umfassenden Assimilation Josephs bis hin zur Identität als Ägypter geht Daniel einen Mittelweg zwischen Anpassung und

¹¹⁵ EMADI, Prisoner, 112; HAMILTON, Clouds, 231.

¹¹⁶ RON, Daniel; EMADI, Prisoner, 112–113.

¹¹⁷ HAMILTON, Clouds, 231–232.

¹¹⁸ RINDGE, Jewish.

¹¹⁹ RINDGE, Jewish, 93.

¹²⁰ RINDGE, Jewish, 94.

Abgrenzung. Joseph zementiert die Regentschaft des Pharaos mit seiner Traumdeutung und hilft mit seinem Rat und seiner Tätigkeit als Teil des Systems, Pharaos Reich aufrecht zu erhalten. Daniel dagegen engagiert sich am Hof (1,17–21), bleibt aber aus nicht geklärten Gründen auf Abstand.¹²¹ Seine Traumdeutung verheißt Nebukadnezar den Untergang seines Reiches (2,37–45). Inwiefern jedoch die Figur des Joseph und Daniel für die Inhalte und Bedeutungen der jeweils erzählten Träume etwas kann, ist unklar. Diese Unterscheidung ist daher zwar formal richtig, aber nur latent den eigentlichen Figuren zuzurechnen. Außerdem wird weder in der Josephsgeschichte noch in Daniel Nähe zu einer machtvollen Position als negativ angesehen. Dies ist eine spätere Außenperspektive von Rindge, die das Danielbuch noch nicht kritisch sieht.

Es zeigt sich: Joseph wird eindeutig literarisch und motivisch in Daniel aufgenommen. Identifiziert man die Danielsfigur mit der Josephsfigur, zeigt sich eine Steigerung bereits in der Geschichte angelegter Tendenzen, die als produktive Rezeption angesehen werden darf. Daniel fungiert tatsächlich insbesondere in Kapitel 2 als „new and improved“ version of Joseph¹²². Dennoch sollten die Übereinstimmungen nicht über die mannigfaltigen Divergenzen hinwegtäuschen. Collins hat recht, wenn er resümiert, das Danielbuch wolle keineswegs die gesamte Geschichte nacherzählen oder interpretieren: „It [das Danielbuch] has its own new hero in a different situation.“¹²³

3.3 Fazit

Joseph ist keine Hauptfigur der Hebräischen Bibel. Er schafft es nicht unter die prominente Reihe der Erzväter, wie Josipivici notiert: „God is always the God of Abraham, Isaac and Jacob; we never hear of the God of Abraham, Isaac, Jacob and Joseph“¹²⁴. Trotzdem ist deutlich geworden, dass Thesen wie die von Römer, die besagt, „dans la Bible hébraïque, seuls Ex 1,8; 13,17; Jos 24,32, [...] et le Ps 105 [...] connaissent l’histoire de Joseph“¹²⁵, unzutreffend sind. Joseph ist durchaus präsent, jedoch nicht immer als Figur – wie in den Erwähnungen des Josephsnamens als Metonymie – noch stets expressis verbis – wie in den motivischen Anleihen in Ester und Daniel. Besonders in den späteren Schriften (Ps, Est, Dan) erkennt man den kreativen Umgang späterer Autoren mit der Jo-

¹²¹ Zur Tischgemeinschaftsfrage in Dan 1, siehe BÜHNER, Interaktion, 331–338.

¹²² RINDGE, Jewish, 98.

¹²³ COLLINS/YARBRO COLLINS, Daniel, 40.

¹²⁴ JOSIPOVICI, Book, 88.

¹²⁵ RÖMER, Repas, 20 Bibelbuchabkürzungen dort kursiv. In diesem Zusammenhang von *connaître* zu sprechen, halte ich weder für belegbar noch für hilfreich. Was wer wann wusste lässt sich in dem, was uns als Hebräische Bibel vorliegt, nur sehr bedingt rekonstruieren. Belastbar werden kann eine Kenntnis um Joseph ohnehin nicht.

sephsfigur und ihrer Geschichte anlässlich der eigenen Situation, der eigenen Bedürfnisse und der eigenen Konzeption.

Manche meinen, Joseph sei wie ein Leitmotiv in der Musik durch nur wenige Anspielungen als Ganzes in Erinnerung zu rufen.¹²⁶ Doch ganz so einfach geht es nicht. Selbst die kurze Reminiszenz an Joseph im Ps 105 bedarf des Schemas von Niedergang und Erhöhung, der Frage nach Regentschaft, Weisheit und Gott als Handlungssubjekt. Auch in Daniel konnte man sehen, dass insbesondere Dan 2 erhebliche Mühe auf sich nimmt, an die Josephsgeschichte anzuknüpfen und sie produktiv für die eigenen Zwecke zu verwenden. Joseph begegnet uns dort im Verhalten der Danielsfigur als ein besserer Joseph: besser hinsichtlich der Traumdeutung, intensiver praktizierend hinsichtlich der Gottesbezüge und -Handlungen, ausgeglichener in der Frage nach Anpassung und Abgrenzung an die Herrschaftsmacht. Das Esterbuch stellt wohl die stärkste thematische Verarbeitung der Josephsgeschichte und ihrer Hauptfigur dar. Es nimmt in Verbindung mit dem Aufstieg eines Fremden am Hof zentrale Motive aus der Genesisvorlage auf, insbesondere aus Gen 39–41, und verarbeitet diese in sein eigenes Narrativ ein. Auch Subtileres wie das Kleidungsmotiv wird übernommen und abgewandelt. Einige Wesenszüge der recht komplexen Josephsfigur sind auf (mindestens) zwei Hauptprotagonisten aufgeteilt, was Ester und Mordechai zu echten Helden, also idealisierten Figuren für ihre jeweilige Funktion im Gesamtwerk emporhebt.

Gerade weil Joseph so präsent in den Gedanken hypothetischer oder impliziter Rezipienten ist, wie manchmal behauptet wird,¹²⁷ lässt sich eine solche Motivfülle in Est und Dan – bei aller Unterschiedlichkeit der Erzählung und Figurenkonstruktion – wahrnehmen. Nur durch eine überaus hohe Präsenz der Josephsfigur auf Seite der gedanklichen Sinnkonstruktion der Leser sind die subtilen Zu- und Überordnungen der Ester- bzw. Danielfigur zu erklären. Erst an der Erwartungshaltung einer kognitiv repräsentierten Josephsfigur zeigen sich die Unterschiede als sinnerweiternd und gewinnbringend für eine neue Erzählung. Gleichzeitig, so mag man meinen, wäre bei einer solch großen Prominenz der Josephsfigur dann ihre Motivik auch öfter aufgetaucht als nur im Ester- und Danielbuch, prominenter platziert und Teil eines blühenden Nachlebens in dem, was wir die Hebräische Bibel nennen. Eine solche Stellung hat die Josephsfigur in der Hebräischen Bibel noch nicht inne, da sie weder eine erwartete Heilsgestalt noch eine Zentralfigur ist. Ein blühendes Nachleben steht unserer Figur jedoch noch bevor, wenn die vorliegende Studie nun in die Welt des antiken Judentums eintaucht.

¹²⁶ HAMILTON, *Clouds*, 223–224.

¹²⁷ Neben HAMILTON, *Clouds*, 222–234 auch HAMILTON, *Type*.

4. Joseph in der Septuaginta

4.1 Die Septuaginta als älteste Kommentierung der hebräischen Schriften

Die Septuaginta (LXX) wird als die älteste Übersetzung der hebräischen Schriften verstanden, deren Summe später Hebräische Bibel genannt wurde. Die Anfänge der LXX werden zumeist in das dritte Jahrhundert v. Chr. datiert.¹ Davon ist wiederum die Genesis (Gen^{LXX}) die erste Übersetzung, da sie die Tora eröffnet. Nicht ohne Grund wurde gerade hier nach Übersetzungsmethoden der Übersetzer gesucht, um Rückschlüsse auf den kulturell-religiösen Hintergrund, die Bildung, die Abfassungszeit und die Pragmatik der LXX im Ganzen auszumachen. Dennoch bleiben eine Menge dieser Überlegungen nach wie vor Hypothesen, die sich weder so recht verifizieren noch falsifizieren lassen. Eindeutiger scheint in Bezug auf die Genesisversion der LXX, dass ihr ein hebräischer Text des Genesisbuches zugrunde lag. Trotzdem ist für die Erklärung mancher Abweichungen der LXX vom Proto-MT durchaus in Erwägung zu ziehen, dass bereits die Vorlage diese Abweichungen zum Proto-MT beinhaltete. Allzu weit wird sie dennoch nicht vom Proto-MT entfernt sein, stimmt die LXX doch gerade im Pentateuch überwältigend oft mit dem Proto-MT überein. Mit Fischer muss sie eine unbelegbare Hilfskonstruktion bleiben.² Es ist denkbar, dass den Übersetzern ein Text oder mehrere Texte vorlagen, die vom Proto-MT abwichen und damit schon beinhalteten, was nun als ‚Abweichung‘ gelten mag. Daher ist nicht mit völliger Sicherheit zu klären, was von den im Folgenden besprochenen Evidenzen tatsächlich auf die Übersetzungsleistung rückführbar ist, was absichtliche Änderungen darstellt und was durch eine andere Vorlage bedingt ist. Wahrscheinlichkeiten und Annahmen müssen hier genügen. Diese Arbeit geht also davon aus, dass die Vorlage(n) – falls überhaupt vom Proto-MT abweichend – mindestens in der Nähe des Proto-MT zu verorten ist/sind, wes-

¹ KREUZER, Entstehung, 19; AITKEN, Introduction, 3; SCARLATA, Genesis, 16.

² FISCHER, Genesis, 67–68 mit den entsprechenden Vertretern dort; auch RÖSEL, Genesis, 132; ZIEGERT, Diaspora, 51–52; neuerdings GHEORGHITA, Septuagint, der ebenfalls eine stark abweichende Vorlage ablehnt, jedoch etwas zu allgemein meint (744): „When facing incongruities between the Hebrew and the Greek texts, it is more prudent to consider every available aspect of textual evidence, rather than charge the translators with a cavalier or careless approach to their *Vorlage*.“

halb die Abhängigkeitsrichtung von Proto-MT zu LXX klar vorgegeben ist.³ Mit einem sich neuerdings formenden Konsens innerhalb der Septuagintaforschung gehe ich also bei den Abweichungen der LXX von absichtlichen Änderungen des Übersetzers/der Übersetzer aus, die wiederum als ihre Eigenleistung und Interpretation verstanden werden müssen. Welcher Skopos sich im jeweiligen Falle hinter einer Änderung verbirgt, ist nicht völlig zu klären.⁴

Wie jede Übersetzung ist auch die LXX eine Interpretation. Mit Muraoka lässt sich festhalten: „Translation, whether oral or in writing, presupposes an interpreter’s or translator’s understanding of what he hears or reads in the foreign language concerned. The Septuagint, then, could be said to be the oldest commentary on the Old Testament.“⁵ Es ist daher sinnvoll, auch nach dem *inhaltlichen* Eigenwert einer Übersetzung zu fragen, da sich oftmals vornehmlich Sinn, nicht aber Sprache über-setzen lässt. Solch ein Verständnis wird dem Prozess des Übersetzens gerechter als das Postulat einer literal-maschinenartigen Übertragung mit kaum erkennbarer Sinnänderung bzw. -verlust.⁶ Freilich ist das Ziel die originalgetreue Wiedergabe, weshalb oben bereits wenig überraschend von einer hohen Übereinstimmung von Proto-MT und LXX in der Genesis gesprochen wurde. Tatsächlich gilt dies nur episodenhaft. Tov beobachtet, dass die Gen^{LXX} ausgesprochen häufig in Wortwahl und Übersetzungsmethodik dem Charakter eines Erstlingsübersetzungswerkes in die altgriechische Koine entspricht.⁷ Man bemerke in der LXX-Fassung der Genesis, dass der Übersetzer sich im Findungsprozess seines Übersetzungsstils befinde, was erkläre, warum „Genesis a curious mixture of translation styles“⁸ beinhalte. Ähnlich bemerken Prestel und Schorch in ihren Erläuterungen zur Übersetzungsmethodik der Genesis, die Gen^{LXX} habe die Tendenz, „der hebr. Vorlage formal und quantitativ möglichst nahe zu bleiben, dabei aber doch nach originär griech. Konstruktionen zu streben oder wenigstens Härten zu vermeiden.“⁹ Das Ergebnis dieses wiederkehrenden Changierens von *verbum e verbo* und *sensus de sensu* ist „a document

³ RÖSEL, Genesis, 132. Momentan lassen sich für die theologische Arbeit grob fünf Sichtenweisen ausmachen, wie jeweils das Verhältnis von MT und LXX zu bestimmen sei: „(1) LXX Priority and Canon, (2) LXX Priority, Hebrew Canon, (3) Hebrew Priority and Canon, LXX Bridge, (4) Hebrew and Greek are Sanctified by the Spirit, and finally (5) Hebrew Priority and Canon, LXX Commentary“, vgl. den Überblicksartikel von GLENNY, Septuagint, hier: 263.

⁴ Zur Thematik vgl. die methodologischen Reflexionen für das Numeribuch, denen sich hier größtenteils angeschlossen wird, bei ZIEGERT, Diaspora, 45–53.

⁵ MURAOKA, Languages, 88–89; ausführlich abwägend COOK, Septuagint; kurz KEPPEL, Genesis, III. Zum Zitat im Haupttext sei korrigierend lediglich angemerkt, dass die terminologische Verwendung von „Old Testament“ wohl für diese Zeit irreführend ist. Erst später kann man von einem solch abgeschlossenen Corpus, wie er hier suggeriert wird, sprechen.

⁶ So bspw. BOSMAN, Joseph, 280–281.

⁷ Tov, Translation.

⁸ Tov, Translation, 49, vgl. RÖSEL, Genesis, 132–134. Bereits Tov, Differences; wiederholt in Tov, Septuagint.

⁹ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 148; ähnlich KEPPEL, Genesis, III.

that is quite uneven in terms of its literary style.¹⁰ Es ist daher nicht abwegig, wie sonst im Pentateuch auch, von mehreren Händen auszugehen, die in der Entstehung und/oder Redaktion dieses Werkes beteiligt waren.¹¹ Eben weil die Gen^{LXX} oftmals „sehr eng und manchmal gerade zu [sic!] sklavisch ihrer hebr. Vorlage“¹² folgt, überrascht der heterogene Befund von Gen 37–50. Hier ist – wie gezeigt werden wird – im Vergleich zu Abraham oder Jakob manches deutlich dynamischer übersetzt oder gar hinzugefügt.¹³ Manche sprechen von der Funktion als einer Interlinearübersetzung, die Diasporajuden die Möglichkeit der sprachlichen Vertiefung ins Hebräische und Aramäische gewährte.¹⁴ Obwohl nicht ohne historische Vorläufer, erklärt diese Überlegung nicht ausreichend die Stellen, an denen ergänzt, verändert und aufgefüllt wird, also genau die Stellen, die der LXX ihr eigenes Gepräge geben. Ebenso wird die Heterogenität nicht hinreichend erklärt, wenn Büchner versucht zu erläutern, dass eine solche aus der gesprochenen Sprache diasporajüdischer Gemeinden stamme und ebendiese sich stärker um das Griechische bemühten als um den hebräischen Wortlaut.¹⁵ Zwei Erklärungen dagegen scheinen weiterführend hilfreich. Zunächst votieren Prestel und Schorch:

Diese für die Genesis charakteristische Ungleichmäßigkeit der Übersetzungstechnik geht wahrscheinlich darauf zurück, dass dem Übersetzer nicht alle Teile der Gen gleichermaßen gut bekannt waren. Je klarer seine Vorstellung vom Inhalt eines bestimmten Textes war, desto freier scheint sein Umgang mit der Vorlage gewesen zu sein. In diesem Sinne dürfte z. B. die relativ große Übersetzungsfreiheit und der Zusatz oft deutlich interpretierender Elemente in der Josefsgeschichte (Kap. 37–50) als Zeichen der Beliebtheit, welcher sich diese Erzählung aufgrund ihres Lokalbezugs im ägyptischen Judentum erfreut haben muss, zu werten sein.¹⁶

Es steht also just die Josephsgeschichte quer zu der Tendenz einer ansonsten recht nahen Übersetzung der Gen^{LXX} zu ihrer Proto-MT-Vorlage. Dem stimmt Rösel zu, der die Sprache eng mit einer Abfassung der Gen^{LXX} in Alexandria verbindet, da „especially in the narrative of Joseph in Egypt (Genesis 37–50) many details betray that the translator was familiar with Egyptian customs.“¹⁷ Anders versteht Ziegert diese Heterogenität als eine Übersetzungstendenz, die versucht, einer vorwiegend griechischsprachigen Diasporagemeinde sowohl den Inhalt

¹⁰ HIEBERT, *Hermeneutics*, 102.

¹¹ Vgl. neuerdings KIM, *Multiple*.

¹² PRESTEL/SCHORCH, *Genesis*, 148; auch SCARLATA, *Genesis*, 13; anders PULSE, *Resurrection*, 203, der ausschließlich die Proto-MT Josephsgeschichte im Blick hat, für die dies – wie oben bemerkt – freilich gerade nicht gilt.

¹³ PRESTEL/SCHORCH, *Genesis*, 148–149; anders BOSMAN, *Joseph*, 279–281.

¹⁴ Z. B. HIEBERT, *Hermeneutics*, u. a. 102.

¹⁵ BÜCHNER, *Pentateuch*, 189–193.

¹⁶ PRESTEL/SCHORCH, *Genesis*, 148–149.

¹⁷ RÖSEL, *Genesis*, 131, ähnlich bereits TOV, *Bibelübersetzungen*, 152; JOOSTEN, *Milieu*; TOV, *Septuagint*, 193; PFEIFFER, *Joseph*, 317–319; PULSE, *Resurrection*, 207–209.

des Textes zu vermitteln, gleichzeitig jedoch die Provenienz dieser Texte als israelitisch-jüdischer Grundlagendokumente zu verdeutlichen und so eine aktive Rückbindung ans Kernland und die gemeinsame Geschichte zu bewirken.¹⁸ Weshalb die LXX als Übersetzung überhaupt entstanden ist, wurde neben den bekannten Legenden¹⁹ immer wieder untersucht, aber aus Ermangelung an durchweg überzeugenden Thesen nie ganz geklärt.²⁰ Dass jedoch der heterogene Stil als Erinnerung und/oder Rückbindung fungiert, wäre in der Tat ein hilfreicher Ansatz zur sprachlichen Besonderheit des Pentateuch^{LXX}, auch in der Genesis.

Trotz der Einsicht einer interpretierenden, aktualisierenden und/oder (vorsichtiger formuliert) über-setzenden Natur der LXX wurde ihr lange Zeit kein Recht als *theologisches* Werk des antiken Judentums zugerechnet.²¹ Daher überrascht es nicht, dass auch die Josephsgeschichte fast nie in ihrer LXX-Form betrachtet wurde.²² Eine Darstellung der Josephsfigur fehlt bisher völlig. Solch eine Untersuchung der Septuaginta in Bezug auf die Josephsgeschichte ist somit in mehrerlei Hinsicht geboten: wegen der sprachlichen Besonderheit innerhalb der Gen^{LXX}, wegen der Natur einer Übersetzung als Kommentierung und wegen der Diaspora-Perspektive der Übersetzer auf den Proto-MT. Im Folgenden soll jedoch nicht allen, sondern den für die Darstellung der Josephsfigur relevanten Abweichungen nachgegangen werden (4.2–4.6). Das Ziel ist dabei eine Skizze

¹⁸ ZIEGERT, Kultur.

¹⁹ Aristasbrief; Josephus, A. J. 12,57; Philo, Mos. 2,29–41, vgl. TILLY, Einführung, 27–36. Für im Kern nicht völlig unglaublich erachtet die Erzählung des Aristasbriefs RÖSEL, Genesis, 131, der die Abfassung der Gen^{LXX} in diese Zeit datiert; grundsätzlich legendarisch versteht ihn mit der Mehrheit etwa neuerdings BÜCHNER, Pentateuch, 183.

²⁰ Zu diesem Resultat kommt KRAUTER, Pentateuch; ähnlich RÖSEL, Übersetzung, 254–260. Einen ausführlichen Überblick zur Entwicklung der LXX bieten WASSERSTEIN/WASSERSTEIN, Legend. Siehe auch DORIVAL, New.

²¹ Mit den Handbüchern zur LXX (LXX.H), der Übersetzung ins Englische (NETS), Deutsche (LXX.D), Spanische (La Biblia Griega) und Französische (La Bible d'Alexandrie) und einer Zeitschrift (JSCS) sowie Reihe (Septuagint and Cognate Studies) ist um die letzte Jahrtausendende Fahrt in diesen Forschungszweig gekommen. Mittlerweile ist auch der *theologische* Eigenwert der LXX anerkannt, wenngleich wohl nicht von einer oder gar der Theologie der LXX gesprochen werden kann, vgl. AUSLOOS/LEMMELIJN, Theology; COOK/RÖSEL, Theology; RÖSEL, Kontur. MÜLLER, Theology verbleibt als Vertreter einer kleinen Minderheit bei einem Negativurteil.

²² Es gibt drei wichtige Werke, die kleinteilig alle Abweichungen von Gen^{LXX} zu GenMT notieren: PRESTEL/SCHORCH, Genesis, HARL, Genèse und WEVERS, Notes, der auch die Göttinger kritische Ausgabe zur Gen^{LXX} editiert hat: WEVERS, Genesis. Überblickshaft arbeitet QUINCOCES LORÉN, Anàlisi. Alle vier führen unterschiedlich viele Abweichungen auf, was die interpretatorische Arbeit auch in diesem Schritt offenbart. Wie Rösel richtig erwähnt, ist die Kommentierung der Gen^{LXX} von BRAYFORD, Genesis methodologisch fehlerbelastet, so dass sie nur bedingt Gewinn für das vorliegende Unterfangen birgt, vgl. RÖSEL, Genesis, 132 mit dem Verweis in Fn. 13 auf JOOSTEN, Review. Die m.W. einzigen Arbeiten zur Josephsgeschichte der Gen^{LXX} sind PFEIFFER, Joseph und neuerdings skizzenhaft BOSMAN, Joseph; PULSE, Resurrection, 199–215.

der Josephsfigur an sich, die *gleichzeitig* als Rezeptionsprodukt der Vorlage begreifbar wird. Dabei ist schon hier anzumerken, dass die Gesamtarchitektur der Josephsgeschichte auch in der LXX-Fassung erhalten bleibt. Die Analyse muss sich mit Nuancierungen und Kleinhinweisen begnügen, um die doch nachweisbare Verschiebung hinsichtlich der Josephsfigur adäquat nachzuweisen. Die Textgrundlage der Untersuchung bildet die Göttinger LXX-Ausgabe als ein wissenschaftlich rekonstruierter Text.²³

4.2 Eine abgemilderte Kindheit (Gen 37,2–11)

Jede gute Geschichte beginnt mit einer aussagekräftigen Exposition. Es ist daher kein Zufall, dass bereits in der Analyse der Josephsgeschichte des Proto-MT die Bedeutung von Gen 37,1–11 aufgefallen ist. Sie führt die zentralen Charaktere ein, gibt einen ersten Eindruck. Wie im Proto-MT steht auch hier freilich Joseph im Zentrum.²⁴ Die LXX folgt darin weitestgehend dem Wortlaut der Genesis^{Proto-MT}. Doch Joseph ist nicht mehr der Junge der Nebenfrauensöhne Jakobs. Wörtliche Übersetzungen zu **נער** bleiben in 37,2b aus. Stattdessen wird freier ein ungeschickter Pleonasmus entwickelt, indem Joseph siebzehnjährig die Schafe hütete (δέκα ἑπτὰ ἐτῶν ἣν ποιμαίνων), während er jung war (ὥν νέος).²⁵ Gegen Wevers sind νέος und seine Derivate in der Josephsgeschichte der LXX stets Altersbezeichnung, keine Funktionsbeschreibung.²⁶ Die Familienkonflikte werden subtiler eingeführt, da einerseits von hierarchischen Machtbeziehungen zwischen den Brüdern keine Rede ist, andererseits die Exposition eben nicht erklärt, warum er, der Lieblingssohn der Lieblingsfrau des Vaters, mit den Nebenfrauensöhnen die Schafe hüten muss.²⁷

Die neuralgische Frage nach dem Handeln Josephs in 37,2c wird in der LXX ähnlich wie im Proto-MT verstanden. Joseph hinterbringt dem Vater den bösen

²³ WEVERS, Genesis. Später änderte er seinen Text noch einmal an 60 Stellen, die aber allesamt das Josephsbild nicht nachdrücklich berühren, vgl. WEVERS, Notes, 855–856. Zu den divergierenden Textgrundlagen (Sinaiticus, der Gen^{LXX} in seiner heutigen Form überhaupt nicht beinhaltet; Vaticanus, der erst ab Gen 46,28 erhalten ist; Alexandrinus), siehe RÖSEL, Genesis, 131–132. BRAYFORD, Genesis benutzt dagegen einzig die Textgrundlage des Alexandrinus, was ihre Interpretation deutlich zu eindimensional werden lässt.

²⁴ Zu diesem Unterkapitel vgl. RABEL, Softening, passim.

²⁵ Die kausale Partizipialauflösung von LXX.D ist möglich, verengt aber die offene Exposition. Wie hier übersetzt auch NETS („when he was young“, HIEBERT, Genesis, 31) und La Bible d’Alexandrie („lui qui était jeune“, HARL, Genèse, 258).

²⁶ Vgl. 42,13.15.20.34; 43,3.5.29.33; 44,2.12.20.23.26; 48,14.19; 49,22. WEVERS, Notes, 612 nennt Ex^{LXX} 33,11 als Beleg von νέος im Sinne einer Funktionsbestimmung als Übersetzung von **נער**. Doch dort würde das eine Dopplung ergeben, da Josua eindeutig als ὁ θεράπων bezeichnet wird.

²⁷ Vgl. WEVERS, Notes, 612. Diese Sinnverschiebung in 37,2b bleibt PULSE, Resurrection, 210 verborgen, obwohl er sich intensiv mit dieser Stelle beschäftigt.

Vorwurf. Die LXX benutzt καταφέρω, was in späteren Schriften der LXX neben dem schlichten Bringen oder Herbei-/Hinwegführen (יָרָד: Deut 1,25; Jdc 7,4–5; 16,21; 3 Kgt 1,53) gerne für das Austreten von Wasser steht (Mi 1,4), manchmal aus Wolken (Jes 28,2) oder aus einer Mauer (Ez 47,2). Für die vorliegende Fragestellung ist Deut 22,14 interessant. Dort wird καταφέρω mit ὄνομα πονηρόν in Verbindung gebracht und beschreibt den Vorgang, dass der Bräutigam seine jungfräuliche Braut in schlechten Ruf bringt (κατενέγκη), indem er ihre Jungfräulichkeit öffentlich negiert. Die Thematik der zweifelhaften Wahrhaftigkeit der Aussage wäre also auch hier gegeben. Dennoch liegt eine Verbindung zu Deut 22 weder nahe noch ist die Abweichung von בּוֹא im Hifil zu καταφέρω wirklich nennenswert für diese Untersuchung. Vielleicht klingt eine gewisse Überschwänglichkeit im Überbringen des Vorwurfs mit, aber eindeutig zeigt sich das in der Veränderung des Verbs von בּוֹא zum Kompositum καταφέρω sicher nicht, wie manche meinen.²⁸ Das zeigen allein schon die Überlegungen oben, dass die Genesis^{LXX} wohl recht am Anfang der LXX-Übersetzung steht. Zahlreiche Übersetzungsentscheidungen dort sind maßgeblich für spätere Übersetzungen. Daher sind spätere Übersetzungstendenzen eines Lexems innerhalb der LXX zwar interessant, aber für Wortbedeutungen in der (früher übersetzten) Genesis wohl nicht uneingeschränkt bedeutend.

Zwei andere Veränderungen in 37,2c sind deutlich aussagekräftiger: Zunächst ist die Wiedergabe von רעה דבתם zu betrachten. Nach Prestel-Schorch formuliere die LXX mit ψόγος πονηρός „nicht lediglich üble Nachrede, sondern ein ernsthaftes Vergehen“²⁹, weshalb sie „böser Vorwurf“ übersetzen. Verglichen mit dem Proto-MT ist damit das notorisch schwierige רעה דבתם etwas abgemildert. Dazu ist zuerst der Gebrauch von ψόγος in der LXX zu betrachten, wenngleich auch hier methodisch unklar bleibt, inwieweit spätere Verwendungen eines Lexems Aussagen über die Bedeutung desselben in der frühen Genesisübersetzung treffen können.

In Ps 30,14a^{LXX} sind es die Denunziationen gegen den gerechten Gottesfürchtigen (vgl. Ps 30,15^{LXX}). Die Gegner tratschen nicht einfach, sondern trachten dem Gerechten nach dem Leben, wie der Parallelismus expliziert (30,14b^{LXX}). In Jer 20,10^{LXX} sind es die spöttischen Worte der Umstehenden, die den Propheten verlachen. Doch wie im Psalm stehen Vergeltung und Gewalt im Hintergrund, wie der V. 10b zeigt. Sie verfolgten ihn (V. 11). Was sie äußerten, bezeichnet Jer 20,11b^{LXX} als ἀτιμίας αὐτῶν, was aus dem Blick des Opfers haltlose Entehrungen darstellt, für die der Kyrios seinerseits Vergeltung üben möge, da sich Jeremia unter die δίκαια zählt (V. 12a), diese aber zu den πονηρευομένοι (V. 13). Haltlos sind sie, weil sich der Gerechte dagegen mit Verteidigungsgründen

²⁸ HARL, Genèse, 259: „Le verbe kataphérō (« lance contre », « rapporter ») est agressif“. Wie klar wurde, entspricht dies an keiner Stelle dem Gebrauch der LXX.

²⁹ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 226.

(τὰ ἀπολογήματά μου) zur Wehr setzen kann und setzt (V.12b), jedoch beim Kyrios, dem allein die Vergeltung gebühre (V.12). In 3 Makk 2,27 ist ψόγος ein Vorwurf, der die Angeklagten niederreißen soll. Sobald die frommen Juden aus 3 Makk getan hätten, was Ptolemaios IV Philopator verboten hätte, würden sie damit zu Fall gebracht werden. Hier wäre also der ψόγος der Vorwurf aufgrund wahrer Taten. In 3 Makk 3,7 wird erzählt, dass der Gesetzesübertritt eben nicht geschehen ist, sondern der rechtschaffene Teil der vorgestellten Diasporajudenschaft des 3. Makkabäerbuches die Denunziationen eines Übertritts zu ertragen hatte. Sie seien feindselige Aufständische (δυσμενεῖς δὲ εἶναι καὶ μέγα τι τοῖς πράγμασιν ἐναντιουμένους, 3,7). In Wahrheit aber (aus Sicht des Schreibers) standen sie vor allen Menschen als geehrt da (ἅπασιν ἀνθρώποις εὐδόκιμοι καθίστήκεισαν, 3,5). Der ψόγος war reine Denunziation.³⁰ Bemerkenswert ist auch, welche Vorkommnisse von דבה gerade nicht mit ψόγος wiedergegeben werden. Allen voran in Prov 10,18 wird λοιδορία im Plural für das singularische דבה verwendet. Gerade hier fungiert die üble Nachrede wie in Gen 37,2 als Objekt, was also die Nachbildung mit ψόγος nahegelegt hätte. Doch ist λοιδορία eindeutige Schmähung oder Beschimpfung, was ψόγος gerade nicht abbildet.³¹ Ein ähnlicher Fall liegt in Ez 36,3 vor. Dort lässt sich דבה als Geschwätz oder Gespött verstehen, womöglich auch als Anschuldigung, wofür ὀνειδισμα benutzt wird, was durchaus im Bereich von דבה steht, jedoch weit weg vom semantischen Feld von ψόγος zu verorten ist.³²

Wenn die obigen Analysen zutreffen, verhält es sich bei der Wiedergabe von ψόγος πονηρός anders als mit דבתם רעה. In 2.3.1.b (u. a.) habe ich diese Wendung mit Fuller als wahrscheinlich erfundene üble Nachrede verstanden. Die LXX folgt diesem Verständnis nicht eindeutig. Freilich könnte der ψόγος πονηρός erfunden sein, doch wären hierfür eindeutigere Hinweise in Gen^{LXX} 37,2c nötig. In Verbindung mit καταφέρω und Deut 22,14 wäre dies zwar denkbar, aber sicher nicht zwingend. Näherliegend scheint mir das allgemeinere Verständnis von ψόγος als Vorwurf, das in der Weise auch oft in nicht-jüdischen griechischsprachigen Schriften so belegt ist.³³ So wäre Gen^{LXX} 37,2 ein erster – wenn gleich nicht völlig eindeutiger – Beleg dafür, dass „bereits hier die typische LXX-Tendenz, Joseph in ein positives Licht zu setzen“³⁴ aufleuchtet. Dort ist Josephs Erzählen von falschen Gerüchten negativ und stellt den Siebzehnjährigen als unreif und streitsüchtig vor, hier ist es die Reife des Lieblingssohnes, der den

³⁰ LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, Greek, s. v. führt diese Deutungsoption gar nicht auf, obwohl 3 Makk 3,7 gelistet ist.

³¹ MONTANARI u. a., Brill, s. v.; BAUER/ALAND/ALAND, Griechisch, s. v.; etwas breiter LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, Greek, s. v.

³² Siehe auch die Fälle in Num 13,32 (ἐκστασις); 14,36 (ῥήματα πονηρά); 14,37 (οἱ κατείπαντες κατὰ τῆς γῆς πονηρά).

³³ Vgl. etwa MONTANARI u. a., Brill, s. v.

³⁴ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 226.

bösen Vorwurf ernst nimmt, womöglich die Ehre des Vaters in Gefahr sieht und deshalb aktiv wird. Woher der Vorwurf kommt oder gegen wen er sich richtet, ist offener als im Proto-MT. Dort ist es entweder ihre üble Nachrede (gen. subi.) oder üble Nachrede gegen sie (gen. obi.). Die LXX enthält dem Leser diese Information vor. Er überbringt dem Vater schlicht, was er gehört hat. Die Brüder werden nicht angeschwärzt, der Vater nur in Kenntnis gesetzt. Man könnte wohl zurückhaltender formulieren: „Joseph aber überbrachte Israel, ihrem Vater, einen bösen Vorwurf“.³⁵ Dass die LXX hier nicht nur τὸν πατέρα αὐτῶν als Entsprechung zu אֲבִיהֶם liest, sondern Jakob zusätzlich bei seinem späteren Namen als Patriarchenvater, Ἰσραήλ, nennt, sollte nicht zu Spekulationen führen, ist es doch retrospektiv ein austauschbarer Name des Vaters (vgl. z. B. 37,14^{LXX}). Vielleicht soll mit der Nennung Ἰσραήλ der schwelende Familienkonflikt, der aus dem Proto-MT noch subtil in Erinnerung ist, abgemildert werden. Dann würde aus den zwei Fronten des Proto-MT wieder stärker die Einheit der Brüder mit ihrem Vater betont: Im Proto-MT ist es der Vater, der – wie er selbst es erlebt hatte – einen Sohn bevorzugt (nicht den Erstgeborenen) und die anderen elf, die diesen beiden gegenüberstehen. Sie alle sind in der LXX die Söhne des einen Vaters, was – womöglich – durch die Einsetzung des Israel-Titels hier angedeutet werden könnte, aber freilich nicht muss. Eine eindeutige Abmilderung der gesamten Situation, die im Proto-MT noch erhitzt und explosiv erschien, lässt sich durch die fehlende Schärfe von ψόγος mit dem Fehlen des Possessivpronomens recht klar feststellen.

Zu beachten sind noch die alternativen Leseweisen für Gen 37,2c, da sie alternative Mikro-Josephsbilder andeuten.³⁶ Aquila liest ψόγον αὐτῶν πονηρόν, also *ihre* Vorwürfe. Verstanden als Genitivus subiectivus ist Joseph auch hier nicht der Denunziant, sondern rechtschaffener Bote, der womöglich die Ehre des Vaters in Gefahr sieht und ihn darauf aufmerksam macht.³⁷ Er zeigt sich als

³⁵ Diese Übersetzung ist nicht weit von NETS, die ψόγος πονηρός mit „grievous censure“ wiedergibt, vgl. HIEBERT, Genesis, 31. HARL, Genèse, 258–259 dagegen ist vorsichtiger und übersetzt „mauvais reproches“. Sie erklärt: „On ne sait pas si les reproches que Joseph rapporte à son père (litt. « un blâme mauvais », psôgos ponêros, un blâme qui dit du mal) renvoie à des calomnies que ses frères auraient prononcées contre leur père, ou si ce sont des calomnies qu'il porte lui-même (ou d'autres personnes) contre ses frères. Le grec est ambigu. Le TM aussi.“ Wie deutlich wurde, ist die Feststellung über den griechischen Text zutreffend, die über den hebräischen nicht. Der kleine, aber folgenreiche Wechsel in der LXX scheint Harl nicht aufgefallen zu sein.

³⁶ Hier zeigt sich bereits die oben beschriebene Eindimensionalität der Auslegung Brayfords, die auch Jan Joosten nachdrücklich bemängelt hat, siehe JOOSTEN, Review. Da sie sich allein auf den Text des Codex Alexandrinus stützt, versteht sie 37,2 ausschließlich als Aktion der Brüder: Sie bringen gegen ihn Anschuldigungen zum Vater. Das, wie an vielen anderen Orten in der Auslegung von Gen 37–50^{LXX}, ist jedoch eine Verengung, die den Text in diesem Fall konterkariert. Gegen BRAYFORD, Genesis, 389–390.

³⁷ Freilich wäre auch ein Verständnis als gen. obi. möglich, doch dann wäre wie im Symmachus-Text eine vereindeutigende Präposition zu erwarten.

reiner Bote, als Überbringer der fehlerhaft-bösen Botschaft der Brüder.³⁸ Deshalb liest man dort auch vom *πατέρα αὐτοῦ*, nicht *αὐτῶν*. Die enge Beziehung und Bevorzugung wird schon in diesem Singular deutlich. So gelesen wäre 37,2c die naheliegende Begründung oder mindestens Weiterführung für 37,3. Wer sich so heldenhaft gegen seine Brüder und zu seinem (Singular!) Vater stellt, verdient besondere Zuneigung. Symmachus versteht 37,2c in doppelter Weise anders. Es bleibt keinerlei Deutungsoffenheit für die Wahrhaftigkeit der überbrachten Botschaft. Der abmildernde Begriff des *ψόγος* wird ersetzt durch *διαβολή*, was überall in der LXX in Verbindung mit dem semantischen Feld von ‚Wort‘ eine falsche Anklage bzw. Verleumdung bezeichnet.³⁹ Außerdem wechselt Symmachus vom Kompositum zum Simplex *φέρω*, vor allem aber vom Aorist in den Imperfekt. Hiermit ist Josephs Botschaft nicht nur eine erlogene Verleumdung, sondern eine wiederholte Tat.⁴⁰ Die Verleumdung richtet sich speziell gegen die Brüder (*κατ’ αὐτῶν*). Das Josephsbild ist ausgesprochen und eindeutig negativ und kommt darin dem Proto-MT nach Interpretation dieser Studie am nächsten. Im Gegensatz dazu liest Theodotion wieder das etwas offenere *ψόγος πονηρός*. Als einzige Lesart traut sich Theodotion allerdings die gesamte Richtung des Geschehens umzukehren. Er stellt das Hauptverb in den Plural (*κατήνεγκαν*). Joseph wird zum Patiens, zum Verleumdeten, während die Brüder die Rolle der Verleumder einnehmen. Ergebnis dieser Umstellung ist die völlig negative Einführung Josephs. Der Junge spricht schlecht über seinen Vater. Die Brüder tun, was sie tun müssen. Das folgende Geschehen in Sichar wird verständlich. Einzig die Haltung des Vaters, *trotzdem* Joseph als seinen Liebling zu sehen, verwundert nachhaltig.

Folgt man den verschiedenen griechischen Leseweisen, steht man dem ganzen Spektrum an Josephsbildern gegenüber. Wenn die Überlegungen zur Wiedergabe von *ψόγος πονηρός* stimmen, führt die LXX Joseph als rechtschaffenen Boten ein, der in nahem Austausch mit dem Vater steht, ohne jedoch andere dafür anschwärzen zu müssen. Woher der *ψόγος* kommt oder wie wahr er ist, bleibt (absichtlich?) unklar. Symmachus folgt ganz dem Proto-MT und bekräftigt noch mehr die Boshaftigkeit Josephs, seine Brüder grundlos zu denunzieren. Ihm schließen sich wiederum die syro-hexaplarische Übersetzung und die Abū ʾl-Faraǧ – Barhebraeus’ Scholia on the Old Testament mit der Übersetzung *calumniam malam* für *ψόγος πονηρός* an.⁴¹ Theodotion dagegen macht die Brüder zu den Rechtschaffenen und Joseph zum Täter. Ein eindeutiges

³⁸ PULSE, Resurrection, 210 meint, damit sei Aquila exakt im Verständnis des Proto-MT. Die Analyse dort hat jedoch gezeigt, dass Gen 37,2c^{MT} deutlich deutungsoffener ist als Pulse gerne möchte.

³⁹ Prov 6,24; Sir 19,15; 26,5; 2 Makk 14,17; 3 Makk 6,7; vgl. auch LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, Greek, s. v.

⁴⁰ PULSE, Resurrection, 210.

⁴¹ Vgl. WEVERS, Genesis, 352.

Bild, wie Joseph nun wirklich verstanden werden sollte, lässt sich schon in den frühen griechischen Übertragungen der LXX nicht ausmachen. Klar ist: In dieser Familie brodelte es.

Die bisher in der LXX noch kaum zu Tage getretenen Brüderkonflikte intensivieren sich wie im Proto-MT durch die sichtbare Bevorzugung Josephs, obwohl er doch eigentlich der eine Vater aller Söhne ist, wie die emphatische Determination ὁ πατήρ (37,4) gegenüber dem Proto-MT intensiviert. Das bisher nicht eindeutig differenzierbare Kleidungsstück wird nun zum χιτῶνα ποικίλον, was die Präferenzstellung Josephs nicht deutlicher sichtbar machen könnte. Zusätzlich changiert der Übersetzer zwischen ἀγαπάω und φιλέω für בָּחַל. Mit Muraoka wäre es möglich, dass φιλέω mit anschließendem direktem Objekt das allgemeinere ἀγαπάω hin zum körperlichen Berühren und Küssen konkretisiert.⁴² Durch den Wechsel ließe sich annehmen, dass die Liebe des Vaters ihren Ausdruck in herzlichen Umarmungen und Küssen findet und damit noch deutlicher wird, wie tief der Graben zwischen dem Lieblingssohn und den Brüdern ist. Dafür spräche auch ein Formulierungswechsel von 37,3 auf 37,4. In V. 3 liebt Israel Joseph mehr als alle anderen Söhne, in V. 4 liebt er Joseph *allein*. Das zeigt sich am vorgezogenen, also emphatischen αὐτὸν ὁ πατήρ φιλεῖ und am separativen ἐκ vor πάντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ. Die Präposition wäre unnötig, da sich problemlos ein Genitivus comparationis erschließen ließe. Man könnte hier schlicht davon ausgehen, dass ἐκ wörtlich מִן wiedergibt und damit zu einer gewissen Härte in der LXX führt. Diese Erklärung wäre anhand des heterogenen Übersetzungsstils der Gen^{LXX} naheliegend. Wäre es jedoch eine absichtliche Veränderung, dann würde der partitive Genitiv durch die Präposition noch verstärkt.⁴³ Joseph stünde dann ohne Vergleichsgröße da, „so dass Joseph zum einzig geliebten Sohn wird“⁴⁴. Wenn dem so ist, wäre auch hier ein Anzeichen für die positivere Darstellung der Josephsfigur in der LXX gegeben.

Die Träume (37,5–11) folgen weitgehend der Vorlage. Interessant ist jedoch die Einleitung des ersten Traumes. Anders als im Proto-MT ist Joseph hier über den Inhalt seines Traumes weniger sicher. Aus dem proklamatorisch-stolzen, fast befehlenden הִנֵּה wird ein vorsichtigeres ὅμην. Man meint, Joseph sei sich hier selbst nicht so sicher, was er da geträumt habe oder auch was dies zu bedeuten habe.⁴⁵ Demgegenüber sind die Brüder umso sicherer. Sie wollen unter keinen

⁴² MURAOKA, Translation, 16–17; vgl. BRAYFORD, Genesis, 391.

⁴³ Auch WEVERS, Notes, 614: „what Gen is then saying is that out of all his sons this is the son that he loves.“

⁴⁴ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 226.

⁴⁵ In der Tat wird הִנֵּה in Gen^{LXX} oftmals freier wiedergegeben. Der Bäcker und der Pharao ‚meinen‘ ebenfalls (40,16; 41,1.17), vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 226. Doch הִנֵּה kann auch mit ὥσπερ und anderen Worten übertragen werden (z. B. 37,9). Ob sich hier eine Missachtung der Validität von Träumen und Traumdeutung zeigt, ist zu vage in dieser Veränderung zu erkennen; anders WEVERS, Notes, 615. Man beachte die treffenden Übersetzungen von NETS

Umständen, dass er als König über sie König sei oder sie als Herr dominiere (37,8a). Dabei ist κυριεύω womöglich etwas stärker als מָשַׁל, was sonst oft mit dem schwächeren ἄρχω (beherrschen) in Gen^{LXX} übersetzt wird. Die Haltung des Dominierens findet sich sonst ausschließlich in starken Machtgefällen (1,28; 3,16; 9,1) und kann kultische Unterwerfung bezeichnen.⁴⁶ Der Hass der Brüder ist daher narrativ nachvollziehbarer. Die Unsicherheit des ersten Traums schwingt auch beim zweiten mit. Er träumt ihn nicht (יָחַלם), er sieht ihn (εἶδεν)⁴⁷ – wie genau, das hält der Text verborgen, womit erneut die Frage nach der Wahrscheinlichkeit dieser Äußerungen auf dem Tisch läge. Der Traum ist ihm auch nicht einfach widerfahren, sondern er hat ihn für sich geträumt, wie die mediale Form nahelegt (ἐνυπνιασάμην, V. 9).⁴⁸ Wie genau es nun war, ist mit dem etwas schwammigen ὥσπερ kaum zu greifen.⁴⁹

Insgesamt lässt sich im Gegensatz zum Proto-MT größere Zurückhaltung Josephs in dieser Schilderung der Episode 37,5–11 wahrnehmen. Die Träume werden nicht mit ständigem הִנֵּה ins Unermessliche getrieben. Die Subjektivität der beiden Träume ist etwas deutlicher. Die LXX-Exposition wirkt damit runder in ihrer Darstellung eines rechtschaffenen Buben, keines suggestiv-manipulierenden Kleinherrschers über seine Familie. Joseph befiehlt nicht, er meint. Er ist leiser, vorsichtiger, relativierender. Was in 37,2 anklang, lässt sich auch in der Traumepisode erahnen. Sicher, die Träume bleiben ein verständlicher Affront gegen Brüder und Vater. Das müssen sie, denkt man nur an die Gesamtarchitektur der Josephsgeschichte der Genesis, die auch in der LXX Bestand haben muss. Doch durch die Zurückhaltung des Traumerzählers wirken sie weniger aggressiv, weniger selbstzentriert, weniger selbstsicher und -verherrlichend. Und trotzdem verstehen die Brüder richtig, dass es hier um Dominanz, Herrschaft und Macht geht. Wie viel Joseph davon weiß oder auf sich bezieht, ist an dieser Stelle noch unklar.

4.3 Der Gesegnete, Schöne, Ethische und Verantwortungsvolle (39,1–23)

Im Hause des Petephres verhält sich Joseph entsprechend dem Proto-MT. Dennoch ist offenbar der Erfolg Josephs so eindeutig, dass Petephres nicht einfach nur sieht oder wahrnimmt, dass der Herr mit ihm ist, sondern davon tiefere

mit „I imagined“ (HIEBERT, Genesis, 31) und von la Bible d'Alexandrie mit „Je croyais“ (HARL, Genèse, 260).

⁴⁶ BRAYFORD, Genesis, 391.

⁴⁷ Eine wirkliche Unterscheidung zwischen träumen (יָחַלם) und sehen (εἶδεν) in der LXX-Wiedergabe von Gen 37,9^{LXX} kann nicht unterstellt werden, da ὁράω griechisches Standardvokabular im Wahrnehmen von Träumen ist, vgl. HANSON, Dreams.

⁴⁸ WEVERS, Notes, 618.

⁴⁹ LXX.D gibt ὥσπερ in 37,9 treffend wieder mit „gerade wie wenn“, vgl. etwa 41,2.22.

Kenntnis hat oder sogar überzeugt ist (οἶδα).⁵⁰ Im Proto-MT war noch weniger klar, weshalb Joseph eine solch gute Hand im Hause Potiphars hatte. Man sah, was ihm gelang, und gab ihm deshalb eine Machtposition. Hier nun *weiß* (ᾔδει) Petephres um den eigentlichen Kyrios. Es schwingt mit, dass „der Ägypter den Grund für Josephs Erfolg bereits kennt“⁵¹. Dies ist eine für alexandrinische Juden nicht unwichtige Aussage, denkt man daran, dass hier eine der wenigen Male יהוה vom impliziten Erzähler beim Namen genannt wird. Durch das Wortspiel mit Kyrios wird der menschliche Herr Petephres in Bezug zu Josephs göttlichem Herrn gesetzt. Doch statt Ablehnung von Seiten des wahrscheinlich polytheistischen Petephres belohnt er Joseph mit einer Vorsteherposition in seinem Hause. Die Gottheit Israels wird damit nicht abgelehnt, sondern bewusst für Josephs Aufstieg verantwortlich gemacht. Sie wird – implizit – als echter Kyrios akzeptiert und auch vom Kyrios Petephres nicht negiert oder abgelehnt.⁵²

Ganz im Sinne der Erzählung des Proto-MT gelingt ihm alles, was seine Anwesenheit nicht unbemerkt sein lässt. Als Übergang zur Verführungsepisode 39,7–18 wird Joseph in 39,6^{LXX} als καλὸς τῷ εἶδει καὶ ὠραῖος τῇ ὄψει σφόδρα bezeichnet. Damit wird er noch schöner als zuvor. Im Kapitel zur Josephsfigur im Proto-MT wurde bereits die semantische Verknüpfung der Beschreibung Josephs und seiner Mutter Rahel besprochen. Sie werden beide fast wortgleich in ihrer Schönheit beschrieben und damit in enge Nähe zueinander gebracht. Von niemandem sonst wird in der Hebräischen Bibel so gesprochen. Die LXX trennt diese Verbindung nun etwas auf. Die Bezeichnung ὠραῖος τῇ ὄψει trifft neben Rahel auch auf Rebekka zu, wie sie in Ägypten beschrieben wird (26,7). Die Linie der besonderen Personen wird also um Rebekka, in der Logik der Genesis Josephs Großmutter, erweitert. Gleichzeitig bekommt Joseph eine Sonderstellung, die ihn auch von Rahel abhebt: Er ist nicht nur schön von Gestalt, sondern sein Aussehen ist „überaus prächtig“ (LXX.D). Durch das im Proto-MT entsprechungslose σφόδρα am Satzende wird Joseph unvergleichlich schön(er) anzusehen.⁵³ Damit überholt er vordergründig in Bezug auf seine Schönheit die eigene Mutter; hintergründig mag man daraus auch auf die Bedeutung des Sohnes gegenüber seiner Mutter, das heißt der vorherigen Generation gegenüber Joseph, Rückschlüsse ziehen. Die Begehrlichkeit, die dies bei der (auch in der LXX namenlosen) Frau des Petephres weckt, ist damit aufs Äußerste erzählerisch

⁵⁰ WEVERS, Notes, 649–650 meint, auch רָאָה impliziere ‚wissen‘. Belege liefert er hierfür nicht. Das Lexem wird in der Genesis zumeist mit einer Form von ὥραω oder βλέπω wiedergegeben, aber nicht mit οἶδα, vgl. FUHS, רָאָה, 266.

⁵¹ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 230.

⁵² BRAYFORD, Genesis, 403 geht zu weit, wenn sie behauptet, Potiphar (gemeint ist Petephres) „understands the behavior of Joseph’s God and successfully capitalizes on Joseph’s divine favor.“ Ein Bild von Petephres als dem „self-serving Egyptian“, der theologisch die Verhältnisse verstanden hat und nun daraus seinen Profit schlägt, scheint mir in diesen wenigen Worten 39,1–6 auch in der geringfügig anderen LXX-Fassung kaum belegbar zu sein.

⁵³ WEVERS, Notes, 652.

vorbereitet. Dazu passt auch die Anspielung von ὥραϊος. Dieser in der Gen^{LXX} nicht häufig gebrauchte Begriff fungiert womöglich als Rückbezug auf die optische Schönheit der Frucht im Garten Eden.⁵⁴ Wie für Eva die Frucht zu begehren war, so ist es Joseph für die Frau des Petephres. Und das in gesteigertem Maße, ist er doch ὥραϊος τῇ ὄψει σφόδρα (39,6).

Als es dann zur harschen Aufforderung der Frau kommt, lehnt Joseph nicht nur ab, sondern er wollte nicht (οὐκ ἤθελεν). Obgleich dies die bevorzugte Übersetzung der Gen^{LXX} für נִמְצָא innerhalb der Josephsgeschichte ist,⁵⁵ nimmt sie doch schon vorweg, was dann etwas ausführlicher und explizierender erzählt wird:⁵⁶ Joseph hat gute und triftige Gründe, nicht zu wollen – und das dauerhaft, wie das Imperfekt nahelegt.

Wie im Proto-MT wird Joseph für eine Sache bestraft, die er nicht tat. Im befestigten Gefängnis (ὁχύρωμα) wird ihm viel Autorität übertragen, genau wie zuvor aufgrund göttlicher Benevolenz. Leicht abweichend von der Vorlage ergibt sich allerdings eine neue Verschiebung. Joseph ist zuvor zwar mit Verantwortung im Gefängnis ausgestattet worden, hier nun wird ihm aber de facto die Aufgabe des Vorstehers selbst zuteil. Zuvor beaufsichtigte, d. h. kontrollierte, der Gefängnisaufseher nichts, was ihm unterstand. Er kümmerte sich augenscheinlich um andere Dinge. Hier nun wird Joseph dargestellt, als sei er nicht nur nicht kontrolliert, sondern de facto der Vorsteher des Gefängnisses, in dessen Hand alles lag (πάντα γὰρ ἦν διὰ χειρὸς Ἰωσήφ). Mit Prestel/Schorch ist dies keine unmögliche Verstehensweise des Proto-MT, doch eine recht tendenziöse Übersetzung, um Joseph machtvoller und zentraler darzustellen als er es in der Vorlage ist.⁵⁷ Der eigentliche Gefängnisaufseher wird noch passiver als im Proto-MT, Joseph noch aktiver, machtvoller und erfolgreicher – erneut mit Rückbezug auf den Kyrios, was Kapitel 39 seinen Rahmen gibt.

4.4 Keine Kritik an Macht und Mischehe (Gen 41,37–57)

Werfen wir noch einen Blick auf die Erhöhung Josephs zum zweiten Mann im Staat. Die Erzählung folgt der bereits bekannten aus dem Proto-MT. Traumdeutungen werden konsequent als Gottes Zeichen verstanden (41,25.28.39), was Joseph zum Empfänger göttlicher, womöglich visueller Botschaften macht. Er

⁵⁴ Vgl. BRAYFORD, Genesis, 403–404.

⁵⁵ Vgl. 37,35; 48,19.

⁵⁶ Die ganze Episode büßt etwas ihre Prägnanz ein, indem explizierende Elemente hinzukommen: Joseph wiederholt in 39,8 das durativische Vertrauen seines Herrn durch das präsentische γινώσκει, vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 231. Die Frau möchte mit Joseph schlafen, um mit ihm zu verkehren (39,10). Aus dem einen Kleidungsstück נָמֶלֶךְ werden mehrere ἱμάτια (39,11.12.13.15.16.18); fliehen wird expliziert mit hinausgehen (39,13) usw.

⁵⁷ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 232; vgl. PULSE, Resurrection, 210.

wird durch doppelten Komparativ als ausgesprochen klug und verständig dargestellt (41,39). Zur Investitur kommt neben den Insignien eine Akklamation durch einen Herold, dessen Worte jedoch abweichend vom Proto-MT unerwähnt bleiben (41,43). Interessanterweise wird gerade der potenziell kritische V. 45 nicht problematisiert oder aufgeweicht. Joseph erhält hier wie dort die Tochter des Petephres, des Priesters von Heliopolis.⁵⁸ Obwohl der Name des Vaters in der LXX mit dem früheren Besitzer Josephs gleich geschrieben wird, liegt im Proto-MT doch eine divergierende Konsonantenfolge vor, so dass man durchaus von zwei verschiedenen Personen ausgehen darf.⁵⁹ Warum die LXX die beiden Namen vereint, ist unklar. Eine Identität der beiden Figuren scheint für die LXX abwegig und müsste m. E. deutlicher erklärt werden, würde hier eine tiefere Botschaft kommuniziert werden wollen. Eindeutig nimmt Joseph sie zur Frau, da sie ihm zwei Söhne gebiert – von einer subtilen Kritik keine Spur.⁶⁰

Etwas weicher wird Joseph in der Benennung seines Sohnes Manasse gezeichnet (Gen 41,51). Die Bedeutung verschiebt sich leicht. Dort war es noch ein Ausdruck, Gott habe ihn vergessen lassen all seine Mühen und das ganze Haus seines Vaters. Solch eine schroffe Aussage mildert die LXX ab. Sie formuliert den zweiten Teil unpräziser mit πάντων τῶν τοῦ πατρός μου. Nun ist weniger klar, was genau gemeint ist. Das ganze Haus – und damit alles, was seinen Vater betraf – weicht nun dem abstrakten Genitiv Plural im Neutrum, was weg vom Vergessen des ganzen Hauses des Vaters führt. Wevers kommentiert richtig:

Joseph has not forgotten his father's house; such an ungrateful and thoughtless son would hardly fit the character of Joseph as Gen [sc. Gen^{LXX}] pictured him, and so an intentional ambiguous translation which removes 'house' and substitutes τῶν 'the (things, matters connected with).' Its vagueness can include possessions, peoples, memories, etc.⁶¹

Gleichzeitig ist wohl eine Aufwertung Manasses im Spiel, der als Begründer des Stammes – gezeichnet durch diesen abwertenden Bezug auf den Stammesvater aller – so etwas besser dasteht.⁶² Ähnlich verhält es sich, als Joseph nach dem Wohlergehen des Vaters (im Gegensatz zu Kapitel 45 noch recht förmlich) in 44,27–28 fragt. Die LXX legt Joseph dort einen Segensgruß an den Vater in den Mund, den der Proto-MT überhaupt nicht hat. Der Vater lebe noch, woraufhin Joseph sagt: Εὐλογητὸς ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ θεῷ. Ganz so vergessen hat er

⁵⁸ Zum Hintergrund von Heliopolis RÖSEL, Übersetzung, 241–242; PFEIFFER, Joseph, 318–319.

⁵⁹ Vgl. EBACH, Genesis, 254–255; unsicher und recht ergebnislos ist PFEIFFER, Joseph, 317–318.

⁶⁰ Etwas verwirrend bis unzutreffend ist die Äußerung von PULSE, Resurrection, 212: „These conflicting and often confusing views can occasionally be glimpsed in the LXX, although it is more difficult to perceive because it represents the minority view.“

⁶¹ WEVERS, Notes, 700; auch PULSE, Resurrection, 211. NETS übersetzt mit „all my hardships and all my father's affairs“ (HIEBERT, Genesis, 35).

⁶² PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 237.

den Vater doch nicht, scheint die subtile Aussage dieses LXX-Zusatzes zu sein.⁶³ Joseph soll immer noch als guter Sohn dargestellt werden, der er im Proto-MT über weite Strecken durchaus ist, obwohl er sich weder für seine Heimat interessiert noch Boten dorthin schickt, um nach des Vaters Wohlergehen zu forschen. Freilich erreicht dieser Zusatz keine Umkehrung der immer noch drängenden Frage: Weshalb kehrte der erfolgreiche Joseph nicht zum Vater zurück – besonders innerhalb sieben guter Jahre?

4.5 Weitere Betonungen Josephs (Gen 46,5.29; 47,14; 49,22–26)

Bis hierhin konnte eine subtile und doch existente Abmilderung der Fehlritte Josephs wahrgenommen werden. Gleichzeitig tendiert die LXX zu einer Betonung der positiven Aspekte und der Wichtigkeit Josephs. Das zeigt sich auch daran, dass Joseph immer wieder an Stellen auftaucht, die eigentlich ohne ihn auskämen. Wenn sich etwa Jakob und sein gesamter Hausstand gen Ägypten aufmachen, spricht die LXX von Transportwagen, die Joseph geschickt hatte (46,5). Genau genommen waren diese Wagen vom Pharao beauftragt worden, der sich nach der LXX mitsamt seinem Hofstaat über die Ankunft der Brüder Josephs *freute* (45,16), was an sich schon eine bemerkenswerte Angelegenheit ist. Joseph dagegen war schlicht derjenige, der diesen Auftrag ausführte (45,21). In 46,5 ist es Joseph allein, der die Wagen geschickt hatte, was Joseph ins Zentrum der Handlung stellt und ihn zum Wegbereiter und Vermittler des Eisodus Israels stilisiert. Ebenso reitet Joseph seinem Vater und den Übrigen entgegen. Sie treffen sich jedoch nicht irgendwo, sondern bei der Stadt der Heroen, was früher in der LXX und im Proto-MT noch schlicht das Land Goschen war (vgl. 45,10). Joseph, entsprechend seiner Wichtigkeit, spannt hierfür nicht nur seinen Wagen (מרכבתו) an, sondern seine Wagen (τὰ ἄρματα αὐτοῦ: Plural gelesen als מרכבתו).⁶⁴ Sollte es sich hier um eine bewusste Veränderung handeln, wird hier schlicht die Anzahl der Wagen vermehrt, was die Gewichtigkeit Josephs betont. Auch sonst ist Joseph der Aktive.

Während seiner agrarpolitischen Maßnahmen (47,13–26) wird Joseph in seiner Unbestechlichkeit dargestellt und mehrmals erwähnt. Im Proto-MT kümmert sich Joseph beinahe rührend um die Familie inmitten der Hungersnot und versorgt sie (יכלכל). In der LXX weist er ihnen das Getreide pro Kopf zu (σιτομετρέω, auch V. 14). Im Vergleich mit 47,14 wird klar, „Joseph behandelt seine Familie wie die Ägypter“⁶⁵. Durch das technische LXX-Hapaxlegomenon σιτομετρέω ist das

⁶³ PULSE, Resurrection, 210–211. Dieser Zusatz findet sich nicht im Proto-MT, aber im Samaritanischen Pentateuch. Es ist also durchaus möglich, dass er schon in der Übersetzungsvorlage zu finden war.

⁶⁴ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 247.

⁶⁵ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 248.

Maß bereits *expressis verbis* ausgedrückt. Auch wenn es sich um Josephs eigene Familie handelt, bleibt er seiner strengen Agrarpolitik treu. Gleichzeitig mag sich die Versöhnung darin illustrieren lassen. Die Brüder mussten einst fast bettelnd das eigene Brot besorgen, nun empfängt es die ganze Familie wie selbstverständlich nach dem Maß derer, die tatsächlich zum Land gehören.

Währenddessen ist er ganz das Subjekt des Verteilprozesses, weshalb er – unnötigerweise – von der LXX in 47,14 erneut durch eine Hinzufügung erwähnt wird. Das Getreide wird zwar von anderen gekauft, aber von Joseph zugeteilt (*ἡγόραζον καὶ ἐσιτομέτρει αὐτοῖς*). Er ist der Verwalter des Getreides, er ist der Wächter über das Überleben der Hungerkrise. Gerade darin erweist er sich als der unvergleichlich Weise und Verständige, für den er – kritiklos von Seiten der LXX – vom Pharao und dessen Leuten gehalten wird (41,39). So bekennen die Einwohner am Ende der Krise (47,25) vor Joseph eben nicht nur das Faktum, dass er sie am Leben erhalten habe (*החיתנו*), sondern dass er sie gerettet habe (*σέσωκας ἡμᾶς*). Die Nuance im Griechischen akzentuiert damit die Rettung aus der Gefahrensituation, nicht nur das Überleben. So klingt erneut Josephs Rolle als *σωτήρ* an und stellt ihn in das entsprechende Licht.

Nennenswert sind zudem die Segnungen Jakobs für seine Söhne (Gen^{LXX} 49). Dort ist der Ton etwas eindeutiger als noch im Proto-MT. Wie Rösels Studie zeigt, ist der Sinnunterschied zwischen Vorlage und LXX in Gen 49 teilweise deutlich. Dennoch hält sich der Übersetzer in dieser schwierigen poetischen Passage nachdrücklich und fast ausnahmslos an seine Vorlage, die dem heutigen MT recht nahesteht.⁶⁶ Ruben, Simeon und Levi treten in ein deutlich schlechteres Licht, Issachar erscheint positiver. Auch Joseph wird ausführlich gelobt und erhält den Titel *υἱός μου νεώτατος* in inhaltlicher Anspielung an 37,3. Joseph wird in V. 23 mit Rösels als König verstanden und als Opfer, nicht als Täter.⁶⁷ Beide Perspektiven sind bereits aus der Exposition (37,2–11) in der LXX-Fassung bekannt. Er ist der, der seine Brüder anführt (*ὧν ἡγήσατο ἀδελφῶν*, 49,26), was einer Wiedergabe des wirkungsträchtigen Titels *נָזִיר* entspricht.⁶⁸ Gleichzeitig liegen auf ihm die Segnungen des Vaters sowie der Mutter, was ihn zum Inbegriff des Segens werden lässt (vgl. insb. 49,25–26).

4.6 Ein gottesfürchtiges Bekenntnis (Gen 50,15–21)

Wie bereits für die Ausgangsgeschichte des Proto-MT ist die Schlussepisode 50,15–26 für die LXX gewichtig. Sie weitet den Blick auf die gesamte Erzählung und gibt entscheidende Deutungen zu ihrem Verständnis im Ganzen. Dabei

⁶⁶ RÖSEL, Interpretation.

⁶⁷ RÖSEL, Interpretation, 68.

⁶⁸ RÖSEL, Interpretation, 70.

ändert die LXX die wichtigen Stellen 50,16 und 50,19–20 signifikant. Der Versöhnungsauftrag Gen 50,17 ging in beiden Fassungen von Jakob auf seinem Sterbebett aus. Ihm war offensichtlich die Einheit seiner Nachkommenschaft ein wichtiges Anliegen. So hat er den Brüdern im Proto-MT befohlen (צוה), sie sollten Joseph um Vergebung bitten. In der LXX wird dieser Befehl zum Schwur: „Dein Vater hat uns schwören lassen vor seinem Tode“ (ὁ πατήρ σου ὤρκισεν πρὸ τοῦ τελευτῆσαι αὐτόν, 50,16). Versöhnung der Brüder war also aus Sicht des Vaters kein Akzidens, sondern Essenz des Weiterlebens seiner Nachkommenschaft. Weil es wohl dem Vater so wichtig war, lassen sie die Bitte um Vergebung nicht wie im Proto-MT übermitteln (ויצו אל יוסף). Sie kommen selbst (παράγονόμενοι πρὸς Ἰωσήφ) und bitten um Vergebung.⁶⁹

Zentral ist nun die Umstellung in Gen 50,19. Dort liest der Proto-MT einen Imperativ mit nachklappende rhetorischer Frage: „Fürchtet euch nicht! Denn: Bin ich an Gottes Stelle?“ Durch die Fragepartikel ἢ wird V.19b eindeutig zur Frage. Das rhetorische Element ergibt sich aus dem Kontext sowie aus כִּי, wie die syntaktische Parallele aus 1 Sam 18,18 nahelegt. Auch im unmittelbaren Kontext folgt in V.21 der Jussiv mit nachklappende Begründung.⁷⁰ In dieser Frage liegt die ganze Zerrissenheit der Rolle Josephs über die Erzählung hinweg und ist daher von zentraler Bedeutung. Mit ihr schwingt die Frage nach der Stelle, also der Rolle Gottes in seiner Geschichte.⁷¹ All dies verbirgt die LXX, indem sie aus V.19b eine *Aussage* formt, ein Bekenntnis: „Fürchtet euch nicht. Denn ich bin Gottes, das heißt ich gehöre Gott.“ Alle Unsicherheit der Brüder wird im Proto-MT nicht gänzlich aufgehoben. Joseph stellt sich eben nicht an Gottes Stelle. Damit verschließt er sich eines ultimativen Urteils über Weh und Heil der Brüder. Er verwehrt ihnen die völlige Absolution und auch V.20 nimmt nichts von der Härte des ihm-Angetanen. Seine Aussage dort stellt das Geschehen nur in ein anderes Licht, dass durch Gottes Hand trotz des Übels der Brüder daraus *jetzt* etwas Gutes entstanden sei und so das Volk Gottes eine Zukunft habe. Die endgültige Bewertung Gottes über diese Vergehen nimmt Joseph nicht vorweg, obwohl er auf ein gutes Ende hofft, was durch das Verbot des Fürchtens deutlich wird. Nach der LXX stehen die Brüder dagegen noch weniger im Fokus als in der Vorlage. Dort ist Joseph noch stärker mit seiner eigenen Stellung in seiner Geschichte beschäftigt, wie das emphatische ἐγὼ expliziert. Vor dem Hintergrund der Widerfahrnisse seines eigenen Lebens bekennt er gleichsam seine Zugehörigkeit zu Gott durch einen Genitivus possessoris. Es ist als Teil der letzten verbatim vorgetragenen Worte Josephs Teil seines Vermächtnisses. Dennoch ist es eine Unterbestimmung, diese Worte als „ein frommes und Joseph ehrendes Bekenntnis“⁷² zu lesen, da diese Zugehörigkeitsbestimmung ja gerade im Zu-

⁶⁹ Vgl. PULSE, Resurrection, 212.

⁷⁰ Vgl. etwa WESTERMANN, Genesis III, 232.

⁷¹ Vgl. RABEL, Providenz, 183–185.

⁷² PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 256.

sammenhang mit V. 20 Gott ehren soll. Es ist, so könnte man der LXX unterstellen, Versöhnung in mehrfacher Hinsicht: Joseph versöhnt sich mit sich und seiner Geschichte; gleichzeitig versöhnt er sich mit seiner Gottesbeziehung als sein Leben deutendes Narrativ; und wiederum ist es ein Bekenntnis vor anderen, was Josephs Frömmigkeit, die bisweilen auch in der LXX unterbestimmt war, ins rechte, das heißt nachahmungswürdige Licht rückt. So rundet die LXX-Fassung die Unsicherheit des Endes Josephs, wie es der Proto-MT erzählt, stärker ab bis hin zu einer bekenntnishaften Standortbestimmung Josephs als zu seinem Bundesgott zugehörig. Dies passt gut zur theologischen Tendenz der Erzählung in der LXX-Fassung, die Abhängigkeit von Gott und seiner Heilstat als unbedingt notwendig anzusehen. So rückt die Änderung in 41,16 die göttlich autorisierte Botschaft in die Nähe der Heilsrelevanz. „Σωτήριον ist in Gen Hapleg. und ansonsten im Pentateuch ein Opferbegriff“⁷³. Am Handeln Gottes also liegt das Gelingen sowie das Überleben, wie die LXX-Fassung von 41,16 verdeutlicht: „Darauf antwortend aber sagte Joseph zu Pharao: Ohne Gott wird dem Pharao nicht das Heilbringende/Heilsschaffende (τὸ σωτήριον) geantwortet werden!“

4.7 Fazit

Der Joseph der LXX-Josephsgeschichte ist noch keine rundum perfektionierte Figur. Sie stellt mancherorts einen Übergang innerhalb einer sukzessiven Ablösung vom Proto-MT hin zu einem frei-kreativen Umgang für die eigenen, aktualisierenden Zwecke dar. Besonders die wichtige Exposition wird mancherorts abgemildert, der negative Ton gegenüber Joseph wird leiser. Immer wieder ist Joseph eine Figur von bemerkenswerten Fähigkeiten, von nachahmungswürdiger Moral wie Keuschheit und Unbestechlichkeit sowie Frömmigkeit. Seine Bedeutung wird auch durch nebensächliche Bemerkungen verstärkt, wenngleich der narrativen Vorlage des Proto-MT sehr oft gefolgt wird. Dennoch bleibt sowohl die Bemerkung seiner Liaison mit Aseneth (41,45) als auch der Umgang mit Macht, mit seinen Brüdern, seinem Vater oder mit den Ägyptern in der Krise unkommentiert. Ebenfalls scheint seine zunehmende Entwicklung zum Ägypter nicht negativ gesehen zu werden. Das jüdische Kernland wird nicht merklich auf-/abgewertet, das gleiche gilt für Ägypten. Eine wirkliche theologische Untermauerung diasporajüdischer Existenz lässt sich nicht feststellen. Von einer grundlegenden Uminterpretation lässt sich also nicht sprechen. Hier und dort bricht eine andere Perspektive auf, ein eigenständig-kreativer Umgang mit der Josephsfigur ist realiter jedoch nicht zu erheben. Mancherorts lässt sich jedoch durchaus eine bemerkenswerte Weitung der Josephsfigur zeigen, was womöglich einen wichtigen Übergang für die weiteren Rezeptionsweisen dieser Figur im

⁷³ PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 235.

antiken Judentum und darüber hinaus markiert. Es ist daher schade, doch womöglich aufgrund der kursorischen Nähe zur Vorlage wenig überraschend, dass die Josephsfigur und ihre Geschichte kaum bis keine Aufnahme in die neuen Handbücher zur Theologie⁷⁴ und Rezeption⁷⁵ der LXX gefunden haben.

⁷⁴ AUSLOOS/LEMMELIJN, Theologie.

⁷⁵ MEISER/WILK, Rezeptionsgeschichte.

5. Joseph in antik-jüdischen Weisheitstraditionen

Joseph und Weisheit sind eng verbundene Größen. Bereits die Josephsgeschichte der Genesis hat sich mit dem Verhältnis der beiden auseinandergesetzt. Obwohl die Josephsfigur per se kein Topos der Weisheit ist, prägen und durchziehen weisheitliche Themen die Geschichte. Denkt man etwa an die Keuschheits- und Tugendepisode Josephs mit der Frau Potiphars, die Frage nach einem angemessenen Umgang mit Worten, Josephs Agieren am pharaonischen Hof, seine Träume und seine Traumdeutfähigkeiten, seine Selbstbeherrschung und nicht zu vergessen die hintergründige Thematik der providentia Dei. Auch innerhalb der Hebräischen Bibel, namentlich in Psalm 105, traf man auf den Topos des weisheitlichen Lehrers, der ausdrücklich mit Joseph in Verbindung gebracht wurde (Ps 105,22). Dieser Diskurs weitete sich aus, zunächst innerhalb der Septuaginta, dann aber auch darüber hinaus. In diesem Kapitel wird daher die Josephsrezeption innerhalb antik-jüdischer Weisheitsdiskurse erarbeitet. Auch hier ist die Frage nach reproduzierendem und kreativem Umgang mit der Josephsfigur der Genesis leitend für die Analysen, zunächst in Sir 49,15 (5.1), sodann in Sap 10,13–14 (5.2).

5.1 Sir 49,15

In einem ähnlichen sozialen Milieu wie demjenigen der Rezeption der Josephsgeschichte in der Genesis^{LXX} übersetzt der Enkel des Siraziden die ursprünglich hebräische Weisheitsschrift im ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten.¹ In dieser nur noch griechischsprachig vollständig erhaltenen Schrift wird Joseph in ambivalenter Weise aufgenommen.² Einerseits scheint er nach wie vor nicht

¹ Vgl. BECKER/FABRY/REITEMEYER, Erläuterung Sirach, 2160–2163; NICKELSBURG, Literatur, 72–94; zu einer angemessenen Verortung Sirachs zwischen dem Kernland und dem damit verbundenen tempelnahen ‚Judentum‘ und der Diasporasituation Alexandrias siehe etwa SAUER, Jerusalem. Zur Problematisierung dieser Kategorisierung siehe MASON, Eretz. Verwundernd ist die Aussage von WITTE, Gebeine, 139, der in Sir 49 die „älteste, relativ sicher datierbare Rezeption der Josefsgeschichte“ erkennen will. Die LXX als interpretierende Rezeption, auch Ps 105 bzw. 104^{LXX} finden keine Beachtung hinsichtlich einer früheren Datierung als Sir 49. Jub und T. Jos. datiert er mit Überzeugung später, jedoch ohne Beleg.

² Zur textkritischen Vielfalt siehe die Beiträge in REY/JOOSTEN, Texts; zur Differenz zwischen den hebräischen Vorlagen und der griechisch- und anderssprachigen Übersetzungen WRIGHT,

unter die besonders beachteten Patriarchen gezählt zu werden, wie sein Fehlen nach Jakob und vor Mose (Sir 44,23) innerhalb des bekannten „Lobes der Väter“ (Sir 44–49) verdeutlicht.³ Andererseits erhält er gesonderte Behandlung innerhalb des Abschnitts Sir 49,14–16, den Di Lella/Skehan „a minipoem on the most famous of Israel's forebears“⁴ nennen. Er steht durchaus unvermittelt nach Zerubabel und Nehemia (49,11–13), mit denen traditionell Aufzählungen herausragender Persönlichkeiten aus biblischer Zeit enden und vor Simeon, dem Hohepriester (50,1–24), der eine bemerkenswerte Figur der für den Siraziden jüngst vergangenen Elite Jerusalems darstellt.⁵ Durch diese appendixartige Anordnung werden Henoch, Joseph, Sem und Seth sowie Adam in besonderer und gleichzeitig merkwürdiger Weise beachtet: „Es ist, als ob Ben Sira noch einmal etwas nachholen wolle, was er noch nicht hat sagen können.“⁶

Obwohl das in seiner Allgemeinheit sicher auch stimmt, hat dieser Charakter manche dazu geführt, in 49,14–16 einen sekundären Nachtrag zu sehen.⁷ Tatsächlich: Liest man mit dem Hebräischen auch Enosch in der Reihe von Sem

Small; BUSSINO, Greek; AITKEN/EGGER-WENZEL/REIF, *Discovering*. Aus der Kairoer Geniza, Masada und Qumran sind insgesamt etwa zwei Drittel des Sirachbuchs erhalten (vgl. WITTE, *Wege*, 3), wovon Sir 49,14–16 auch auf Hebräisch belegt ist. In meiner Entscheidung für eine separate Interpretation des griechischen Sirachtextes folge ich den Erwägungen von MARBÖCK, Sirach, 24–26 und wähle ZIEGLER, Sirach als Textgrundlage, der für Sir 49,15 keine Konjekturen zugrunde legt. Vgl. auch die neue Synopse von KRAUS/FABRY/ZAPFF, *Weisheitsbuch* und den SAPERE-Band WITTE, *Jesus*.

³ Vgl. SAUER, *Jesus*, 335: „Er [sc. Ben Sira] hatte bisher Josef nicht erwähnt. Die große Wichtigkeit dieses Mannes scheint er gar nicht zu kennen.“

⁴ DI LELLA/SKEHAN, *Wisdom*, 545; ähnlich spekuliert CORLEY, *Sirach* 2013, 141.

⁵ Simeon fungiert nur eingeschränkt als Klimax des retrospektiven Lobes in Kap. 44–49 und gehört dezidiert nicht in diese Reihe. Mit 50,1 beginnt ein neuer Blick in die kontemporäre(re) Welt und zeigt, dass auch in dieser Zeit von Gott Gesandte Herausragendes vermögen. Der Neueinsatz in 50,1 wird eben gerade dadurch gekennzeichnet, dass durch die Henochnotiz 44,16 und 49,14 der Ringschluss geglückt ist und mit der Erwähnung Adams in 49,16 zurück zum ersten Menschen geblickt wird, den Gott geschaffen und bewegt hatte. Aus dieser Retrospektion erwächst Mut für die Identitätssicherung der nächsten Generation, für die sich der Sirazide interessiert. Anders MULDER, *Simon*.

⁶ SAUER, *Jesus*, 336; vgl. LAMPARTER, *Buch*, 208–209: „Hält er eine Art Nachlese? Oder will er das Ganze damit abrunden? Vermutlich hat dieser überraschende Rückgriff auf die Vorzeit einen tieferen Sinn.“ Welcher das ist, erklärt Lamparter nicht. LEE, *Studies*, 208–209 geht von einem Fehler aus, dass Joseph nicht unter den Patriarchen genannt wurde. Er diene einzig als negativer Vergleichspunkt zu 49,14. Völlig gegenteilig erscheint Joseph in 49,15 in positivem Lichte, was Lees Interpretation bereits in seiner Prämisse nivelliert. HILDESHEIM, *Prophet*, 248–249 sieht Joseph ebenfalls als Verbindungspunkt zu Henoch und meint, es gehe hauptsächlich um die Frage nach dem Verbleib des Leibes des jeweiligen Helden. In dieser Hinsicht ständen sich Henoch und Joseph nahe. So zeige sich, „daß Sirach assoziative Verbindungen herstellt und souverän mit biblischem Traditionsgut umzugehen vermag.“ Das ist sicher richtig, jedoch noch nicht Begründung genug, weshalb in dieser seltsamen Reihe gerade Joseph Erwähnung findet.

⁷ Die Vertreter werden gesammelt genannt bei HAYWARD, *Multum*, 185 Fn. 1. In neuerer Zeit wird dies m.W. nicht mehr vertreten.

und Seth,⁸ fällt für Sir 49,16 eine große Dichte an Figuren auf, die allesamt zu Beginn der Genesis agieren, jedoch an ihrem chronologischen Platz im Umfeld von Sir 44,16–18 nicht erwähnt werden. Hier steht allein Henoch (44,16), der zu Beginn des Abschnittes (49,14) als einzige Figur im Lob der Väter doppelt vorkommt. Er bildet eine Art *Inclusio*.⁹ Durch zahlreiche Stichwortverbindungen fungiert das kurze Stück als Übergang zu Simeon und damit als literarischer wie theologischer Konnex zwischen den alten Gottesfürchtigen und dem neuen.¹⁰ Joseph sprengt diese Reihe, da er zweifellos nicht zu den Anfängen der Genesis zu zählen ist.¹¹ So wenig sie chronologisch einander zugeordnet gehören, so wenig stehen sich die Figuren des Abschnitts auf den ersten Blick inhaltlich nahe. Henoch und Joseph haben beide Besonderes mit ihren Gebeinen erlebt. Der eine wurde entrückt, des anderen Überreste wurden nach langer Irrfahrt wieder im Heimatland beerdigt. Unspektakulär verstorben sind jedoch die Figuren aus V. 16. Auch ging es bisher nie um die Frage nach dem Verbleib der Leiber der Väter (aber: Sir 49,10).

Trotz dieser inhaltlichen Unebenheiten und mancher textkritischer Schwierigkeiten¹² muss noch nicht von redaktioneller Nachlässigkeit ausgegangen werden.¹³ Vielmehr zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass beide Versionen, die hebräisch-ursprünglichere und die griechisch-ausgeweitete, sinnhaft das Lob der Väter abschließen und auf Simeon überleiten.¹⁴ Hierfür ist es hilfreich, beide Texte von Sir 49,14–16 in ihrer hebräischen und griechischen Fassung zu analysieren, um sodann ein möglichst differenziertes Bild der Josephsfigur in Sir 49^H und Sir 49^{LXX} erheben zu können.¹⁵

⁸ Die unterschiedlichen, vielsprachigen Textgrundlagen für Sir 49,14–16 sind aufgeführt in EGGER-WENZEL, *Polyglot*, 660–662; vgl. auch vormals BEENTJES, *Ben Sira*, 88.

⁹ DI LELLA/SKEHAN, *Wisdom*, 499; GOSHEN-GOTTSTEIN/MORASHA, *Fathers*, 240; HAYWARD, *Multum*, 187; siehe auch Fn. 5 in diesem Kapitel.

¹⁰ Für eine Liste der Stichworte, siehe DI LELLA/SKEHAN, *Wisdom*, 550.

¹¹ Vgl. MACK, *Wisdom*, 201.

¹² WRIGHT, *Small*, 289–290.

¹³ Die entsprechende Literatur für oder gegen 49,14–16 als Nachtrag bietet HAYWARD, *Multum*, 185. Argumentativ überzeugend finde ich LEE, *Studies*, 230–234, der die Sinnhaftigkeit dieser Notiz innerhalb ihrer Stellung als Übergang von Väterlob zu Simeon verdeutlicht. Nur im Falle der völligen Sinnfremdheit dieser Passage wäre mit größerer Notwendigkeit von einer Nachtragsnotiz auszugehen.

¹⁴ Anders WRIGHT, *Wisdom*, 2344: „The exact reason for the figures treated here is not entirely clear.“

¹⁵ Vgl. zum Folgenden HAYWARD, *Multum*.

5.1.1 Hebräische Fassung

	Cairo Genizah Manuskript B ¹⁶	Eigene Übersetzung ¹⁷
49,14a	מעט נוצר על הארץ כהניך	Wenige wurden geformt auf der Erde wie Henoch ¹⁸ ;
49,14b	וגם הוא נלקח פנים:	und er wurde genommen [zum] Angesicht [Gottes] ¹⁹
49,15a	כיוסף אם נולד גבר	Wurde je ein Mann geboren wie Joseph?
49,15b	וגם גיתו נפקדה:	Und auch sein Leib wurde heimgesucht.
49,16a	ושם ושת ואנוש נפקדו	Und Schem und Set und Enosch wurden heimgesucht,
49,16b	ועל כל חי תפארת אדם:	und/aber über allem Lebendigen ist die Schönheit Adams.

Es wurde oben bereits der Ringschlusscharakter der Erwähnung Henochs bemerkt. Er steht in enger Verbindung zu Joseph, dem Ähnliches widerfahren ist wie Henoch. Beide werden als geformte/geborene, also irdische Wesen eingeführt, deren Leben dann jedoch ein bemerkenswertes Ende erfuhr. Das Besondere ist vielleicht bei Henoch, dass er als Siebter des Adam geboren wurde; bei Joseph wohl, dass er völlig unvermittelt als Erster (und zunächst Einziger) in der Genealogie Gen 37,2 genannt wird und er, der unbedeutende נער, weit über Gen 37 das Erzählfeld verlässt.²⁰ Wie früher gesehen, ist die Kindheit Josephs insgesamt besonders. Hinsichtlich des Endes nennt der Autor in gleicher Weise auch Schem, Set und Enosch, die ebenfalls heimgesucht worden seien. Im

¹⁶ Auch in WITTE, Jesus, 254.

¹⁷ Vgl. die neue Übersetzung in WITTE, Jesus, 255, die formuliert: „Und auch sein Leib erfuhr Zuwendung.“

¹⁸ Diese Wiedergabe setzt im Hebräischen כהניך statt כהניך voraus, was auch in der Vulgata und der LXX Niederschlag findet. Hier von Priestern zu sprechen, wie כהניך nahelegt, wäre sinnentstellend und muss daher als Schreibfehler ausgeschieden werden.

¹⁹ In diesem Sinne GESENIUS, Hebräisches, s. v. פנים. Möglich wäre auch ein Partizip Plural Maskulin Qal: „Er wurde aufgenommen, als er sich abwandte.“ Dies liegt aufgrund der vorhandenen Konsonanten näher, da in der oben gewählten Übersetzung die Abwesenheit von Präpositionen und Suffixen durchaus erklärungsbedürftig erscheint. Einzig aufgrund der Nähe zum biblischen Zeugnis Gen 5,24 wähle ich die sprachlich weniger wahrscheinliche, aber inhaltlich naheliegendere Übersetzung „zum Angesicht Gottes“. Sollte die andere Übersetzung näherliegen, würde hier Henoch der Prototyp desjenigen werden, der sich von der sündigen Welt abwendet.

²⁰ HAYWARD, Multum, 188. Dieser nennt auch mehrere antik-jüdische Quellen, die die Besonderheit von Henoch und der Kindheit Josephs besprechen. Ob diese jedoch wirklich im Hintergrund waren, insbesondere in Bezug auf Joseph, scheint mir nicht völlig eindeutig. Sicher abzulehnen ist die Argumentation von HILDESHEIM, Prophet, 249, der meint, bereits hier – also in der hebräischen Fassung! – die Sonderstellung Josephs mit seiner Weisheit und Fähigkeit zur Traumdeutung mit Rekurs auf Gen 41,38–42 erklären zu können. Das aber sagt der Text gerade nicht.

Rückblick auf die biblischen Erzählungen zu den genannten Figuren überrascht jedoch diese Einteilung.

Bei Henoch lässt sich das Ende noch als bemerkenswert einordnen, da er plötzlich nicht mehr da und von Gott genommen (לָקַח) gewesen sei. Die enge Verbindung zu Gen 5,24 zeigt sich bis in den Verbalstamm, jedoch bei Sir als Nifal. Auch die anderen Verben in Sir 49,14–16 sind gehäuft im Nifal, was die aktive Mitgestaltung Gottes als Passiva Divina nahelegt. Gott selbst war bei Henoch am Werk, gleich wie bei Joseph sowie Schem, Set und Enosch.

Doch war sein konkretes Wirken jeweils anders. Bei Henoch lässt sich womöglich von Entrückung sprechen, bei Joseph sicher nicht. Hier konzipiert der Autor die Heimsuchung Gottes durch die Rückbringung der Gebeine Josephs ins elterliche Grab. Damit interpretiert er geschichtstheologisch, womit die Josephsgeschichte endet, nämlich mit dem doppelten Versprechen der Heimsuchung Gottes (Gen 50,24–25). Damit will er wohl nicht ausdrücken, dass im Gegensatz zur Genesiserzählung Joseph ein ähnliches Schicksal wie Henoch erlebt habe, sondern dass durch Gottes rettendes Eingreifen der in der Genesis noch ausstehende Exodus tatsächlich vollzogen wurde. Analog (nicht gleich!) wie bei Henoch wurde Joseph heimgesucht in dem Sinne, dass Gott eingriff und seine Verheißung an ihm bzw. seinen Nachfahren erfüllte. Tatsächlich wurden seine Gebeine wieder nach Kanaan zurückgebracht. Hayward formuliert: „What in the Bible appears as a purely human action of Joseph’s family, carrying his mortal remains out of Egypt into the Promised Land, becomes in Ben Sira’s Hebrew poem a divinely activated proof that God had been true to his promises.“²¹ Doch hier liegt ein Irrtum vor. Bereits in der Genesiserzählung (Gen 50,24–25) verweist Joseph auf die Tätigkeit Gottes, nämlich exakt auf die Heimsuchung, wodurch seine Gebeine den Weg zurückfinden könnten. Sirach interpretiert den Sachverhalt also nicht providenzieller als die Josephsgeschichte, sondern lässt eine gewisse Offenheit des Agens durch das Nifal נִפְקַדָּה. In Sirach – wie in Gen 50,24–25 – ist es das vorauslaufende Wirken Gottes sowie das ausführende Handeln der Brüder Josephs. Nichtsdestotrotz fungiert die Parallelstellung von Henoch und Joseph jeweils als Herausstellung des göttlichen Wirkens. Dadurch werden die beiden Figuren auf die gleiche Ebene gestellt, da sie beide Nutznießer des benevolenten Handelns Gottes sind.²²

²¹ HAYWARD, Multum, 190–191.

²² HAYWARD, Multum, 189: „Ben Sira seems to wish to put Joseph on some sort of par with Enoch“. Vgl. HAYWARD, Multum, 192. Abzulehnen ist die Proposition von PETERS, Buch, 423, der meint, Joseph werde hier absichtlich höher gezeichnet als Henoch wie Adam höher sei als die Gestalten aus Gen 5. Sprachlich wie sachlich handelt es sich um eine Zuordnung, keine Unterordnung, vgl. HILDESHEIM, Prophet, 243.

Wie nun die Figuren aus 49,16 ins Bild passen, wurde öfter gefragt.²³ Sauer meint, die übrigen Namen seien ein Nachtrag aus des Siraziden Kenntnis der Genesis: „Alle diese erlitten einen natürlichen Tod im Unterschied zu Henoch und wurden wie Josef in der Erde bestattet.“²⁴ Doch beides dürfte auf eine Vielzahl von Figuren der Genesis zutreffen. Die recht merkwürdige Auswahl in 49,16 lässt sich nicht aus dem Pentateuch erklären. Vielmehr darf man von einer chronologischen Verbindung der angesprochenen Figuren im Denken des Antiken Judentums sprechen. Hayward bemüht zurecht Jub 19,24–25, wo unter den Vätern Abrahams Schem, Noah, Henoch, Mahalel, Enosch, Set und Adam genannt werden. Die Aufzählung wird ihren Höhepunkt in Jakob finden. Auch wenn die Mischung prominenter und kaum bekannter Figuren in der Liste schon Charles als „peculiar“²⁵ aufgestoßen ist, spiegelt sie doch ihre Prominenz im Denken des 3. Jahrhunderts v. Chr. wider. Einige der Figuren dort kommen auch anderswo in Jub kombiniert vor (vgl. 19,27; 21,10; 22,12.13).²⁶ Sie alle gehören zur Genealogie aus Gen 5. Dadurch ist ihre Funktion ausgedrückt: Sie verbinden die sog. ‚Urgeschichte‘ mit dem Auftreten Abrahams, dem Verheißungsträger schlechthin. Damit lässt sich die Linie erkennen, die Sir zieht: Henoch als Ringschluss zu Sir 44,16, Joseph als letzter der großen Gestalten der Genesis, hernach Schem, Set und Enosch, sodann Adam. Dieser war der erste Mensch, der daher antik-jüdisch stets eine gesonderte Stellung aufwies (Hi 15,7; Tob 8,6ff; 1QHod 17,15),²⁷ Joseph der letzte der Genesis. Dazwischen markieren die Vertreter der Genealogie aus Gen 5 den Übergang und Fortgang einer sich bildenden Menschheit, wobei sie diese noch vor der Flut vertraten, Joseph die danach. So knüpft der Autor neben der Stichwortverbindung einen zweiten Ringschluss:

In 17:1–17, Ben Sira had begun with Adam and imperceptibly moved to a discussion of Israel. Here, MS B moves in the other direction, from discussion of Israel’s greatest representatives hymned in the Praise of the Fathers back to Adam, father of the human race, but also patriarch of Israel.²⁸

Man kann sagen: „Hier haben wir eine Klimax Henoch – Josef – Adam.“²⁹

²³ Etwa LAMPARTER, Buch, 208–209: „Hält er eine Art Nachlese? Oder will er das Ganze damit [sc. V. 16] abrunden?“

²⁴ SAUER, Jesus, 336.

²⁵ CHARLES, Book, 128.

²⁶ Vgl. VANDERKAM, Jubilees I, I 599. Schem, Set und Adam sind bereits zueinandergesellt im Eröffnungssummarium I Chron 1,1, vgl. CHARLES, Commentary, 507. Dies gilt auch für Lk 3,38, wie DI LELLA/SKEHAN, Wisdom, 545 notieren.

²⁷ Dazu LEBRAM, Theologie, 208–209; vgl. WRIGHT, Wisdom, 2344: „This instance is the earliest in Jewish literature of the glorification or idealization of Adam found in later Jewish texts.“

²⁸ HAYWARD, Multum, 193.

²⁹ BECKER/FABRY/REITEMEYER, Erläuterung Sirach, 2263.

5.1.2 Griechische Fassung

LXX Ziegler ³⁰	Nach LXX.D ³¹
49,14a Οὐδεὶς ἐκτίσθη ἐπὶ τῆς γῆς τοιοῦτος οἶος Ἐνωχ·	Niemand wurde auf der Erde erschaffen, der so war wie Enoch,
49,14b καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήμφθη ἀπὸ τῆς γῆς.	er wurde nämlich von der Erde weg aufgenommen.
49,15a οὐδὲ ὡς Ἰωσηφ ἐγεννήθη ³² ἀνὴρ	Auch nicht wie Joseph ist ein Mann geboren worden,
49,15b ἡγούμενος ἀδελφῶν, στήριγμα λαοῦ,	Herrscher der Brüder, Stütze des Volkes,
49,15c καὶ τὰ ὀστέα αὐτοῦ ἐπεσκέπησαν.	und um seine Gebeine haben sie sich sorgfältig gekümmert.
49,16a Σημ καὶ Σηθ ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν,	Sem und Seth wurden bei den Menschen verherrlicht,
49,16b καὶ ὑπὲρ πάντων ζῶον ἐν τῇ κτίσει Ἀδάμ.	und über jedem Lebewesen in der Schöpfung steht Adam.

Gibt die hebräische Fassung annähernd die Vorlage des Ben Sira wieder, die als Grundlage für die griechische Übersetzung dient, lassen sich die leichten Sinnunterschiede in V.14 plausibel als dynamische Übersetzungen ins Griechische erklären. Das hebräisch-poetische Hineingenommen-Werden vor Gottes Angesicht (V.14b) entspricht etwa der nüchternen Wiedergabe, er sei von der Erde aufgenommen worden. Beide Textversionen bezeichnen das Eintreten in die göttliche Gegenwart und verstehen dieses als Begründung für die Unauffindbarkeit seiner sterblichen Überreste. Ähnliches ist über Josephs Leib (V.15b^H) zu sagen, der nun präzisierend als Gebeine beschrieben wird (V.15c^{LXX}). Die Heimsuchung der Figuren aus Gen 5 ist nun eine Verherrlichung (V.16a^{LXX}). Auch hier scheint die inhaltliche Differenz marginal. Zu erklären ist diese Abweichung wahrscheinlich durch ein Lesemissverständnis. Die Person Enosch (עֲנוֹשׁ) wäre leicht als עֲנוֹשׁ בְּאָדָם zu verstehen, also statt eines Eigennamens einer biblischen Figur genereller als „unter/bei der Menschheit“. Dadurch ergäbe sich ἐν ἀνθρώποις.³³ Die Verherrlichung wäre vom Wortsinn des δοξάζω her eher als Ehrung zu verstehen. Genau das aber war bei der Rede von Gottes Heimsuchung im Blick, wie

³⁰ ZIEGLER, Sirach, 356–357.

³¹ BECKER/FABRY/REITEMEYER, Sophia, 1159.

³² Hier liest ZIEGLER, Sirach, 356 „ἐγενήθη“. Ihm folgt EGGER-WENZEL, Polyglot, 660. Dagegen ist jedoch präziser mit Origenes, der Vulgata und der Lukianrezeption (vgl. dazu den Apparat bei ZIEGLER, Sirach, 356) dem Hebräischen zu folgen und „ἐγεννήθη“ zu lesen, vgl. HAYWARD, Multum, 193 Fn.21. So bietet es nach wie vor RAHLFS, Septuaginta, 466. Entsprechend weicht die gebotene Übersetzung hier von LXX.D ab.

³³ Vgl. HAYWARD, Multum, 195.

oben angemerkt. Auch die Bemerkung über Adam in V.16b ist annähernd referenzidentisch. Adam steht über allen, da er an ihrer aller Anfang steht.

Daraus ergibt sich, dass die hauptsächliche Änderung die Passage zu Joseph betrifft. Die rhetorische Frage aus V.15a wird im Griechischen (wie in der Vulgata³⁴) zur Aussage, was den rhetorischen Effekt etwas schmälert.³⁵ Dieser wird jedoch umso deutlicher, da V.15a den Weg bereitet für V.15b^{LXX}, einen neuen Satzteil mit bisher unerwähnten Aussagen über Joseph. Dadurch wird zweifellos der rhetorische Gehalt durch die Frage im Hebräischen in der griechischen Fassung noch gesteigert. Beide Propositionen lassen sich als Spitzenaussagen zur Josephsfigur bezeichnen. Sie sind gänzlich neu im Lob der Väter und dürften eine spätere Hinzufügung Ben Siras oder der Überlieferung sein. Ich betrachte sie nun nacheinander.

Joseph als ἡγούμενος zu bezeichnen, ist im Lob der Väter noch eine ausstehende Ankündigung des Anfangs. Denn in der Einleitung wurde angekündigt, Anführer des Volkes zu loben (ἡγούμενοι λαοῦ, 44,4). Doch erst bei Joseph wird dieser Titel erneut verwendet. Ja, innerhalb des gesamten Buches wird ausschließlich hier der Titel auf eine konkrete Figur bezogen. In Sir ist seine Rolle stets ehrenhaft verbunden mit Weisheit (9,17b), moralischer Vorbildlichkeit (10,2b), Macht (17,17b; 30,27b), Ehre (10,20a) und Anleitung (35,1a) – alles Punkte, die gut zu antik-jüdischen Josephsinterpretationen passen würden. Betrachtet man den Titel in Bezug auf die Josephsgeschichte, wird Josephs Führung über seine Brüder bereits im Jakobssegnen (Gen 49,26^{LXX}) so ausgedrückt: Die Segnungen Jakobs werden auf Josephs Haupt sein und ἐπὶ κορυφῆς ὧν ἡγήσατο ἀδελφῶν. Hier fallen beide Begriffe: ἡγεῖσθαι sowie ἀδελφοί.³⁶ Ausgehend vom Proto-MT erlangte diese Erwähnung besonderen Stellenwert in der Erwartung eines נִיזֵי, eines Geweihten bzw. eines Ausgesonderten, der gleichzeitig mit einer Krone, also Herrschaft, verbunden wurde.³⁷ Dies nimmt treffend summarisch auf, was Joseph durch die Geschichte hindurch war: eine ausgesonderte, auf sich allein gestellte Figur.³⁸ Auch dieser Gedanke scheint in Sir noch aufrechterhalten zu werden. In der ersten propositionalen Erwähnung Josephs schwingt also eine Vielzahl von Eigenschaften mit, die sich alle um die Thematik der gesegneten Führungsfunktion Josephs mit königlichen Zwischentönen scharen. Die wortwörtliche Form ἡγούμενος als Titel und nicht nur als Funktionsbeschreibung

³⁴ Dort noch um einiges länger, was nahelegt, dass die Hinzufügung entweder einen schwer verständlichen Text doppelt wiedergegeben hat oder eine andere Vorlage angenommen werden muss. Von einer stark divergierenden Eigendeutung der Übersetzung wird wohl nicht auszugehen sein.

³⁵ Richtig HAYWARD, Multum, 194, der aber die Überbietung durch V.15b^{LXX} nicht in ihrer rhetorischen Funktion beachtet.

³⁶ Vgl. HARL, Genèse, 314.

³⁷ Dazu SYRÉN, Blessings, 60–65 zitiert bei HAYWARD, Multum, 196.

³⁸ Zur negativen Leseweise, siehe PIRSON, Lord, 133; vgl. zur Stelle EBACH, Genesis, 630–631.

findet sich im Segen Jakobs an Juda (Gen 49,10^{LXX}) wiederum ausschließlich in der Genesis hier.³⁹ Dieser stark messianisch aufgeladene Titel⁴⁰ versprach einen königlichen Herrscher aus dem Stamm Judas. Vielleicht sollte im griechischen Sirach durch die wortgleiche Stichwortverbindung an diese Stelle gedacht werden und der Titel damit Joseph in messianisches und königliches Licht stellen. Letztlich zu klären ist das aber nicht.

Ganz in diesem überaus positiv Sinne ist auch die zweite Proposition in Sir 49,15b^{LXX} zu verstehen. Ein στήριγμα zu sein, ist in Sir eigentlich Gott vorbehalten (31,18a.19b). Das allein lässt Joseph eindeutig unter den anderen Vätern heraustreten.⁴¹ Wer solch eine Funktion ausführt, der hilft anderen zum Zeitpunkt des Falls (vgl. 3,31b) und ist somit ein solcher, der rettend eingreift. Eben diese Funktion lässt sich aus den testamentartigen Abschiedsworten Josephs lesen: Gott habe ihn benutzt, um ein großes Volk am Leben zu erhalten (διατραπεῖ λαὸς πολὺς, Gen 50,20c^{LXX}; vgl. διαθρέψω ὑμᾶς, 50,21^{LXX}). Zwar wird στήριγμα nicht wörtlich genannt, aber die Funktion, die Joseph sich selbst zuschreibt, scheint eng in diesen Bereich zu fallen. Israel ist durch Josephs Handeln vor dem Fall bewahrt worden. Er war ihre Stütze und damit wurde aus der Familie ein Volk, wie die Anbindung an Ex 1,1–7 zeigt.

Müsste man die Beziehung der beiden Propositionen zueinander beschreiben, käme wohl der ersten eine bedeutendere Stellung zu, während die zweite die erste expliziert. Konkret: Joseph ist nach der griechischen Ergänzung ein messianisch-königlicher Leiter seiner Brüder, dessen Leitung aber im Sinne der zweiten Bezeichnung im Erhalt und in der Rettung seiner Brüder und damit des werdenden Volkes Israel bestand. Beiden ist eine besondere Wertschätzung und Zentralstellung Josephs gemein, die auch im Lob der Väter ihresgleichen sucht.

Aus diesen Erwägungen lassen sich nun zwei Konsequenzen formulieren. Zum einen ist es nicht nötig, es als zwingend darzustellen, dass Ben Sira oder ein späterer Tradent Titel, die ursprünglich auf Simeon bezogen waren, aus Sir 50,1 in die Josephsnotiz eingetragen habe, wie manche meinen.⁴² Liest man 49,15^{LXX} konsequent vor dem Hintergrund der Josephsgeschichte der Genesis ergibt sie durchaus Sinn und spiegelt die starken Zuschreibungen des Jakobssegens an Joseph wider. V.15b^{LXX} erklärt dann auch problemlos, weshalb V.15a^{LXX} von einer rhetorischen Frage im Hebräischen zu einer Aussage im Griechischen umgedeutet wurde. Auffällig ist trotzdem, dass die Titel aus Sir 50,1^H just in der griechischen Fassung nicht erscheinen. Zum anderen zeigt die Ausweitung der Josephsnotiz das erhöhte Interesse des 2. Jahrhunderts v. Chr. an der Jo-

³⁹ In Bezug auf Ägypten verwendet Lukas/Stephanus ἡγουμένως als Titel für Josephs Stellung und Tätigkeit beim Pharao, siehe Act 7,10.

⁴⁰ Dazu etwa HORBURY, Jewish, 50; COLLINS, Scepter, 61–67.

⁴¹ HAYWARD, Multum, 198: „If one may so speak, Joseph is moving in exalted company!“

⁴² BULLARD/HATTON, Handbook, 984; BECKER/FABRY/REITEMEYER, Erläuterung Sirach, 2263 mit Schreibfehler im Verweis (Sir 5,1 statt 50,1).

sephsfigur. Diese Erhöhung ergibt dann besonders Sinn, wenn man – wie oben geschehen – den Enkel des Siraziden ins alexandrinische Ägypten des 2. Jahrhunderts v. Chr. verortet, wo Joseph ob seiner Geschichte und seiner Taten zweifellos von höchster Relevanz war. „That a Jew resident in Egypt should wish to celebrate the greatness of this particular patriarch is entirely comprehensible.“⁴³ Er war Patriarch und Vorbild zugleich und durfte in diesem Sinne auch größere Erwähnung finden als in der hebräischen Vorlage vorgesehen. Dennoch ist Hayward deutlich zu widersprechen, der in der Änderung von נִפְקָד zu ἐπισκέπησαν in Sir 49,15b/c eine Änderung von göttlicher Heimsuchung zu menschlicher Aufsuchung sieht. Er meint, hier sei ein Hinweis auf ägyptische Josephsverehrung zu erkennen. Josephs Gebeine „were not only cared for by his descendants, but that their resting place has become a site of pilgrimage, perhaps for the very Egyptian Jews whose finest qualities and abilities were expressed in the person of that great father of Israel.“⁴⁴ Hayward, der Harl folgt, scheint nur im Verb ἐπισκέπτομαι und der 3. Person Plural Pilgerschaft ägyptischer Juden zu den Gebeinen Josephs als Reliquien zu sehen. Hierfür gibt es jedoch keinerlei Anzeichen innerhalb Sirachs oder in der materialen Welt. Es scheint schlicht eine verengte Übersetzung vorzuliegen. So kann ἐπισκέπτομαι in der LXX auch „sich sorgfältig kümmern“ heißen oder besondere Aufmerksamkeit bezeichnen.⁴⁵ Der Fall ist eindeutig zu klären, wenn man die Verwendung von ἐπισκέπτομαι in Sir 49,14b als Stichwortverbindung zu Gen 50,24.25^{LXX} sieht. Dort wird wortwörtlich davon gesprochen, dass sich nach Josephs Ableben Gott selbst um die Brüder „in seinem Kümmern kümmern werde“ ($\text{ἐπισκοπῇ δὲ ἐπισκέψεται ὑμᾶς ὁ θεός}$, V. 24; $\text{ἐν τῇ ἐπισκοπῇ, ἣ ἐπισκέψεται ὑμᾶς ὁ θεός}$, V. 25). Die Bedeutungsverschiebung liegt also nicht, wie Hayward meint, in der hebräischen zur griechischen Fassung von Sir 49,14, sondern bereits in Gen 50,24.25^{Proto-MT} zu Gen 50,24.25^{LXX}. Die Bezugsperson des Plurals in Sir 49,14b^{LXX} sind dann entsprechend die Brüder bzw. die folgenden Generationen, die danach gesehen haben, dass die Gebeine Josephs zurück nach Kanaan gebracht wurden (Jos 24,32). Von einer Pilgerfahrt im Ägypten des 2. Jahrhunderts v. Chr. kann keine Rede sein, jedenfalls nicht hier.

Dennoch ist Joseph das zentrale Anliegen von Sir, jedoch mehr für Sir^{LXX} als Sir^H, wie gesehen. Witte betont zurecht: „Die zentrale Funktion des Sirachbuchs insgesamt wie des Väterlobs im Besonderen ist die Sicherung der jüdischen Identität.“⁴⁶ Wie könnte man das besser tun als mit einer Josephsnotiz am Ende, gleichermaßen an der Klimax des Väterlobes?⁴⁷ Im Gegensatz dazu wäre es angesichts des Settings des Sirachbuches schwer denkbar, Joseph überhaupt nicht

⁴³ HAYWARD, Multum, 198.

⁴⁴ HAYWARD, Multum, 198, auch 195. So schon HARL, Genèse, 318.

⁴⁵ LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, Greek, s.v.

⁴⁶ WITTE, Gebeine, 144.

⁴⁷ Ebenso ZAPFF, Jesus, 373; ZAPFF, Sirachbuch, 437.

zu erwähnen, was ja in Sir 44 überraschend der Fall ist. So wird Joseph im griechischen Text des Sirachbuches Teil der jüdischen Identitätssicherung als ehrwürdiger Patriarch *sowie* als nachzuahmendes Vorbild. Die Stellung im Lob der Väter, das von Henoch über die Patriarchen, Mose und Nehemia zurück zu Henoch, Joseph und dem „besten“ Menschen, Adam, reicht, erweist, wie sehr man sich auf die Führung Gottes verlassen kann, auch und gerade in der Zeit Ben Siras.

5.2 Sap 10,13–14

	LXX Ziegler ⁴⁸	Nach LXX.D ⁴⁹
13a	αὕτη πραθέντα δίκαιον οὐκ ἐγκατέλιπεν,	Diese hat den Gerechten, als er verkauft worden war, nicht im Stich gelassen,
13b	ἀλλὰ ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο αὐτόν·	sondern rettete ihn vor der Sünde.
14a	συγκατέβη αὐτῷ εἰς λάκκον	Sie stieg mit ihm hinab in die Grube,
14b	καὶ ἐν δεσμοῖς οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν,	und im Gefängnis verließ sie ihn nicht,
14c	ἕως ἥνεγκεν αὐτῷ σκῆπτρα βασιλείας	bis sie ihm königliche Zepter (Pl.) brachte
14d	καὶ ἐξουσίαν τυραννούντων αὐτοῦ·	und Verfügungsgewalt über die, die ihn willkürlich behandelten.
14e	ψευδεῖς τε ἔδειξεν τοὺς μωμησαμένους αὐτόν	Als Lügner zeigte sie die, die ihn beschuldigt hatten,
14f	καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δόξαν αἰώνιον.	und gab ihm ewiges Ansehen.

Innerhalb der Weisheitsliteratur ist neben dem Sirachbuch auch die Weisheit Salomos (Sap) zu nennen. Wichtige Themen wie die des Nachlebens, der Sinnhaftigkeit von Leid und der Problematik von Götzendienst werden mithilfe von Topoi der biblischen Tradition interpretiert und im Gewand literarisch anspruchsvoller, griechischer, insbesondere mittelplatonischer Philosophie dargestellt. Dabei ist die personifizierte Weisheit Gottes das zentrale Motiv.⁵⁰ Inhalt wie Form führen ins ägyptische Diasporajudentum als zentralem Ort des Austauschs von jüdischer Tradition und hellenistischen Ideen.⁵¹ Das Werk

⁴⁸ ZIEGLER, Sapientia, 127–128.

⁴⁹ ENGEL, Sophia, 1072, abweichend in der Wiedergabe von V.14c σκῆπτρα βασιλείας.

⁵⁰ Vgl. bspw. AITKEN, Wisdom, 401–402. Sehr hilfreich ist die neue Einführung zu den Themen der Sap von ZURAWSKI, Wisdom, 340–351.

⁵¹ MAZZINGHI, Weisheit, 33 treffend: „Für das Buch der Weisheit jedoch geht es darum, eine gute Beziehung zu den Griechen aufrecht zu erhalten und dabei doch dem eigenen Gesetz treu zu bleiben.“ Das zeigt sich etwa exemplarisch am changierenden Gebrauch von παιδεία zwischen hebräischer Zuchterziehung und hellenistischen Bildungsidealen, vgl. ZURAWSKI, Jewish; RABEL, Wisdom. Zum Verhältnis von Sap zur hellenistisch-römischen Philosophie, siehe NIEBUHR, Sapientia; zum Verhältnis von Sap zur frühjüdischen Weisheitsliteratur, siehe

ist Paradebeispiel alexandrinischer Schriftauslegung wie man sie beginnend bei Artapanus und in extenso bei Philo von Alexandria beobachten kann. Eine Datierung in Alexandria um die Zeitenwende scheint naheliegend und ist überwiegend Konsens.⁵² Anders als bei Ben Sira erfolgt in der Weisheit Salomos eine kurze Erwähnung Josephs an der erwartbaren, das heißt an seiner kanonischen Position.⁵³ Nach der Erwähnung Lots (10,6–7) und einem kurzen Zwischenfazit (10,9–10) erfolgt die erwartbare Bemerkung über das Handeln der Weisheit im Jakobszyklus (10,10–12) und in der Josephsgeschichte (10,13–14). Wie im Pentateuch^{Proto-MT} schließt nahtlos die Exoduserzählung an (10,15–11,1). Verglichen mit dem Raum, der Abraham (10,5) und Jakob zukommt, ist Joseph weder besonders im Fokus noch marginalisiert.⁵⁴ Wie auch sonst in der kanonischen Beispielreihung 10,1–11,1 werden wichtige Persönlichkeiten und Ereignisse von Adam bis zum Exodus unter der rettenden Führung der Weisheit gelesen und damit neu interpretiert. Die Siebenzahl von Adam bis zum Exodus zeigt, dass es sich um paradigmatische, also sprechende Beispiele handelt und sich die Führung der Weisheit keineswegs allein auf sie beschränkt. Solche Reihen sind neben dem Lob der Väter in Sirach (Sir 44–49) und hier in Sap für das antike Judentum nicht einzigartig.⁵⁵ Die Erzählungen der Genesis und des Exodus sind eindeutig vorausgesetzt, da weder Namen genannt werden noch ganze Lebensbilder erzählt werden. Auch die Josephserzählung wird „ohne Nennung von Namen unter dem Aspekt der ‚Weisheit‘ und ihrer führenden Wirkung rezipiert“⁵⁶. Dabei ist das die Erzählung leitende Element das retrospektive Nachvollziehen der eigentlich tätigen, göttlich-rettenden Weisheit, die die bekannten Geschichten an

REITERER, Sapiientia. Für hellenistisch-diasporajüdische Provenienz argumentierte bereits ausführlich FICHTNER, Stellung, dem seither mit Ausnahme von GEORGI, Weisheit, 396 nicht grundlegend widersprochen wurde, vgl. NIEBUHR, Einführung, 30–33; auch NICKELSBURG, Literatur, 297–308.

⁵² Einen guten Literaturüberblick zur Datierung bietet AITKEN, Wisdom, 402–404, der selbst für das 1. Jahrhundert v. Chr. votiert. Vgl. die umfassende Argumentation für eine Datierung in die augusteische Zeit bei MAZZINGHI, Weisheit, 31–33. Kritisch zur Datierung und ihren oft benutzten Kriterien hinsichtlich der Sap äußert sich AMELING, Diaspora, 192–194.

⁵³ Als Textgrundlage fungiert ZIEGLER, Sapiientia, der auch neuerdings NIEBUHR, Sapiientia folgt.

⁵⁴ Vgl. etwa NIEHOFF, Figure, 51: „the figure of Joseph is of no particular significance to the narrator of Wis.“ Einzig die Exoduserzählung erhält deutlich gewichtigere Beachtung und (Um-) Interpretation, wie schon die summarische (10,15–11,1) und sodann die explizierte Erwähnung des Exodus und der Wüstenwanderung (11,2–19,22 mit zwei dogmatischen Einschaltungen zu Milde und Strafe Gottes [11,15–12,27] und zur Sinnlosigkeit des Götzendienstes [13,1–15,19]) verdeutlicht. Hier, im Exodusgeschehen, zeige sich die rettende Hand Gottes, was wiederum zum Leben gemäß der δικαιοσύνη anleite. Vgl. dazu CHEON, Exodus; SCHWENK-BRESSLER, Beispiel.

⁵⁵ Zu nennen sind in dieser Reihe 1 Makk 2,49–64; 3 Makk 2,1–20; 6,1–15; 4 Makk 16,16–23; 18,7–19; 4 Esr 7,106–110, evtl. auch ApokZef 9,1, vgl. zur Gattung neben SCHMITT, Struktur, 1 insb. GLICKSMAN, Wisdom, 64–101, der konkludiert (101): „Wisdom 10 can best be categorized as a midrashic and aretalogical *Beispielreihe* with some elements of *synkrisis*.“

⁵⁶ FEICHTINGER, Josef, 161.

ihren Kulminationspunkten gelenkt habe. So ist es wenig überraschend, dass die in Kapitel 2 gesammelten Momente der Weisheitsmotivik innerhalb der Josephsgeschichte auch hier zum Tragen kommen.⁵⁷

Der Abschnitt zu Joseph umfasst seine wichtigsten Stationen: Verkauf, Versuchung, Gefängnis, Aufstieg.⁵⁸ Doch ganz im weisheitlichen Sinne interpretiert Sap diese Stufen ausgeschmückt und im Gegensatz zur Genesis neuartig. Wie bei einem Großteil der antik-jüdischen Josephsrezeption fehlt die negative Kindheit Josephs. Durchaus konträr zur Exposition der Genesis wird Joseph nicht bei seinem Namen genannt (wie auch sonst keine biblische Figur in Sap 10), sondern als δίκαιος im substantivischen Sinne (10,13) bezeichnet. Joseph ist also „ein Gerechter“, den – so scheint es – kein Wasser trüben könnte.⁵⁹ Nur als solcher passt er in die konstruierte Beispielreihe Sap 10 (vgl. 10,4.5.6.10.20). Ähnlich zurückhaltend mit Kritik wird auch der Verkauf Josephs, wiederum eine ausgesprochen negative Episode des Expositions Kapitels Gen 37, im Passiv als adverbiales Partizip (πραθέντα) erzählt, was einen bloßen Begleitumstand markiert. Die Brüder und die Schwere ihrer Tat bleiben unerwähnt. Das Faktum des Verkauft-Werdens genügt. Grund dafür ist das Subjekt des Satzes, die Weisheit. Sie habe Joseph nicht im Stich gelassen (οὐκ ἐγκατέλιπεν).⁶⁰ Die Syntax erinnert durch die ausbleibende explizite Angabe des Subjektes an Ps 104,17^{LXX}.⁶¹ Hier wird nicht im Stich gelassen, dort wird sogar gesandt. Beide Bezüge sehen die weisheitliche Führung Gottes im eigentlichen Handlungszentrum des Geschehens, was in Kapitel 2 als ein negatives Handeln auf Seiten der Brüder bestimmt wurde. Wie der Verkauf auch gewesen sein mag, die göttliche Weisheit stand ihm nach Sap bei. Das Verb ἐγκαταλείπω mit Verneinung ist in der LXX zentrale Ausdrucksform des Beistands Gottes,⁶² was einerseits die gesamte Rekapitulation in Sap 10 und andererseits Josephs Ergehen eng an die Genesis bindet. Sap will daher keine fremdartige Interpretation liefern, sondern hervorheben, was man dort – etwa in der Josephsgeschichte – von der Bewahrung Gottes erkennen und lernen kann.

Wie man eben dieses Beistehen nun eindeutig erkennen kann, wird an mehreren Episoden aus Josephs Geschichte exemplifiziert. Zunächst rettete die Weisheit Joseph vor der Sünde (ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο, 10,13b). Durch die Stichwortverbindung mit der Wurzel ἁμαρτ- nimmt Sap eindeutig Bezug auf die Epi-

⁵⁷ Darin sieht GLICKSMAN, Wisdom, 130 den Grund, weshalb Joseph überhaupt in Sap 10 Beachtung geschenkt wird. Außerdem nennt er die Identifikationsfläche, die Joseph alexandrinischen Juden bietet, vgl. HÜBNER, Weisheit, 141; LARCHER, Livre, 637–638.

⁵⁸ Vgl. dazu FREY/RABEL, Migration.

⁵⁹ Vgl. die mannigfache Wiederholung der Bezeichnung יוסף הצדיק im rabbinischen Judentum bei GINZBERG, Legends, 325 Fn. 3.

⁶⁰ Zu πιπράσκω, siehe T. Jos. 1,5; 10,6.

⁶¹ Sap ersetzt in Kapitel 10 die namentliche Nennung der personifizierten Weisheit durch das Demonstrativum αὕτη, vgl. 10,1.5.6.10.15.

⁶² Zu den entsprechenden Stellen, siehe MAZZINGHI, Weisheit, 296.

sode mit Potiphars Frau (Gen 39,7–12), wo Joseph explizit seine abwehrende Haltung damit begründet, er wolle nicht vor Gott sündigen (ἀμαρτήσομαι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, Gen^{LXX} 39,9). Die beistehende Handlung der Weisheit bestand aber nicht in der Rettung Josephs vor der „temptation to commit adultery“⁶³, sondern eben in der Rettung *aus* dieser Versuchung. Das Verb ῥύομαι benutzt Sap oft als „Rettung aus Todesnot“⁶⁴, was die Schwere dieser Sünde und die Gefahr der Episode verdeutlicht.

Chronologisch verweist Sap weiter auf Josephs Beistand durch die Weisheit. Wie sie ihn beim ersten Hinabsteigen nach Ägypten begleitete, geht sie nun auch mit Joseph in die Grube. Die Doppelbelegung von λάκκος bindet beide Episoden zusammen: das erste Hinabsteigen in die Zisterne (Gen^{LXX} 37,20–29) und das zweite Hinabsteigen ins Gefängnis (Gen 39,20). Das Gefängnis wird in Gen^{LXX} 39,20 nicht λάκκος genannt, weshalb etwa Hübner dachte, Sap würde hier die Chronologie aufgeben und zurück zur Zisterne blicken.⁶⁵ Doch die Verbindung von Zisterne und Gefängnis ist bereits im Proto-MT angelegt und entsprechend in der LXX aufrechterhalten, wie ein Vergleich von Gen 37,24 mit 40,15 (בֹּרַ / λάκκος) zeigt.⁶⁶ Diese Verbindung muss gewollt sein, denn sonst ergäbe die Doppelnennung des Gefängnisses in Sap 10,14a und 10,14b wenig Sinn.⁶⁷ Die Weisheit ging also mit ihm hinab und blieb bei ihm. Ob mit der schier pleonastischen Erwähnung des fortwährenden Beistandes (10,14b) eine lose Anspielung auf die erfolgreiche Traumdeutung der beiden Beamten gedacht ist, muss Hypothese bleiben. Gerade ein derartiges weisheitliches Element wie Traumdeutung wäre in einer weisheitlichen Schrift wie Sap durchaus zu erwarten.⁶⁸ Sie ist in der Josephsgeschichte recht eindeutig Gottes Werk (Gen 40,8). Womöglich wird hierauf aus diachronen Gründen kein Bezug genommen. Hätte auf diasporajüdische Leser in Ägypten die Assoziation mit Traumdeutung wie Synkretismus gewirkt? Die Geduld Josephs im Gefängnis schwingt ebenfalls höchstens schweigend mit. Denkbar wäre auch, dass die Geduld Josephs nach Sap allein möglich war durch den fortwährenden Beistand der Weisheit. So wäre wiederum 10,14b gut erklärbar und die weisheitliche Tugend Josephs erneut von Gottes Actio her und in Anlehnung an Gen 39,21 verstanden.

Im bereits in Ps 105 und anderswo bemerkten biblischen Schema von Erniedrigung und Erhöhung widmet sich Sap 10,14c–f dem Erhöhungsteil. Ähnlich wie in der Darstellung von Adam (10,1–2) wurde Joseph vor der Sünde

⁶³ So meint GLICKSMAN, Wisdom, 131.

⁶⁴ MAZZINGHI, Weisheit, 289.

⁶⁵ HÜBNER, Weisheit, 140.

⁶⁶ LARCHER, Livre, 636; WINSTON, Wisdom, 218; SCARPAT, Libro, 353.

⁶⁷ So schlägt es auch BULLARD/HATTON, Handbook, 165 vor.

⁶⁸ Zu weiteren Stellen in antik-jüdischen Weisheitsdiskursen, wo Traumdeutung Beweis für Weisheit oder die Anwesenheit der personifizierten Weisheit ist, siehe GEORGI, Weisheit, 438–439 Fn. 14a mit explizitem Verweis auf Dan 3.

gerettet, um nun zu herrschen.⁶⁹ Sein Verbleiben im Gefängnis war – wie auch sonst alles – von der göttlichen Weisheit geführt. Daher kann auch sie dieser Zeit ein Ende setzen, wie die Temporalkonjunktion *ἕως* und das Agens von 14b (noch immer *αὐτῇ*) zeigen. Zu einem bestimmten Kairos brachte (*ἤνεγκεν*) die Weisheit Joseph zwei Dinge, die beide durch das Bild des Zepters im Plural (*σκῆπτρα*) verdeutlicht werden: ein Königreich (*βασιλεία*, 14cβ) und Verfügungsgewalt (*ἐξουσίαν*, 14dα). Die Rede von Zeptern und Königreich macht stutzig, da Joseph in der Josephsgeschichte nirgends zum eigentlichen Herrscher oder gar König wird. Man könnte abschwächend *βασιλείας* als genitivus epexegeticus verstehen, wie oben in der Übersetzung angedeutet. Solche „königliche Zepter“ mögen dann als machtvolle Herrschaftsposition verstanden werden, die Joseph zweifellos durch den Pharaon verliehen wurde (Gen 41,37–45). Das Zepter wäre dann die symbolische Übergabe der Macht und Königsgewalt des Pharaos. Dagegen ist das Erhalten des Zepters durch die Weisheit in Sap völlig im Rahmen antik-jüdischer Interpretationen Josephs als tatsächlichem König. Deutlich über die Genesisvorlage hinausgehend wird Joseph bereits bei Philo dem Epiker (Frag. 3,9) zum *σκῆπτουχος*,⁷⁰ aber auch schon im Jubiläenbuch, danach in den TXII und JosAs, bei Philo und in rabbinischen Texten.⁷¹ Es ist also durchaus möglich, dass auch hier Joseph als König konzeptualisiert wird. Einzig der Plural *σκῆπτρα* verwundert. Engel ist wohl zuzustimmen, dass wie in Sap 6,21 und 7,8 der Plural „die königliche Machtposition und -ausübung“ zur Geltung bringe, weshalb wohl „königsgleiche Stellung“⁷² gemeint ist. So würde eine Mittelposition zwischen der Genesisvorlage, wo Joseph explizit zweiter Mann im Staat wird, und der Bezeichnung Josephs als König im Umfeld von Sap ausgedrückt werden.

In diesem Sinne wird nun der einst Tyrannisierte zu königsgleicher Stellung erhoben und erhält damit Verfügungsgewalt. In bemerkenswerter Prägnanz beschreibt Sap, wie sich die Lage Josephs ins Gegenteil gekehrt hat. Nun obliegt es Joseph, mit dieser Entscheidungsgewalt umzugehen.⁷³ Freilich kommen bei den *τυραννοῦντο αὐτοῦ* (14d) mehrere Figuren in den Sinn. Der Plural mag auf ihre Vielzahl hindeuten oder aber eine bestimmte Gruppe. Denkbar wären die Brüder, die ihn willkürlich behandelten und in Selbstjustiz den Jungen in die Zisterne warfen. Die große Mehrzahl dagegen nennt Potiphars Frau.⁷⁴ Der Plural wäre dann durch die schweigenden Bediensteten erklärbar, die die Tugend

⁶⁹ NIEHOFF, Figure, 51.

⁷⁰ Siehe Kapitel 6 dieser Studie.

⁷¹ Siehe Jub 29,9; T. Lev. 13,9; JosAs 4,7; 25,5; 29,9; Philo, Ios. 120; Tg. On.; Ps.-Jon.

⁷² ENGEL, Sapientia, 2145. GLICKSMAN, Wisdom, 132–133 meint, der Plural fungiere wie eine Art pluralis maiestatis, kann aber keine Belege hierfür nennen.

⁷³ Zum Ausmaß der *ἐξουσία*, siehe Sap 16,13, wo Gott diese Fakultät innewohnt.

⁷⁴ Bspw. HÜBNER, Weisheit, 140; BULLARD/HATTON, Handbook, 165; ENNS, Wisdom, 2181; MAZZINGHI, Weisheit, 297.

Josephs kannten und trotzdem nicht für ihn bei Potiphar eintraten (Gen 39,18), wie einige spätere Interpretationen nahelegen.⁷⁵ Übersetzt man τυραννέω mit LXX.D im Sinne von „willkürlich behandeln“,⁷⁶ eröffnet sich die ganze Breite der Josephsgeschichte bis hin zu den Anfängen in Gen 37. Denn willkürlich behandelt wurde der junge Joseph eben so wie der versklavte Joseph später. Angesichts des Fortgangs der Josephsgeschichte und Sap 10,14 mit ihrer deutlichen Orientierung an der Chronologie der Genesis scheint mir jedoch eine neu-gewonnene Verfügungsgewalt über Potiphar und seine Frau kaum im Blick zu sein, denn sie verschwinden ganz – sowohl in der Geschichte nach Gen 39 als auch in Sap 10,14. Die Brüder und ihre Abhängigkeit vom Wohlwollen des fremd-artigen Getreideherrn sind im Fokus der Kapitel 42–44. Deshalb spricht auch das Partizip doch für die Brüder, die durchgehend Hauptakteure der Josephsgeschichte sind, und gegen das Haus Potiphar, das in 10,14d ebenfalls nicht mehr in der Gegenwart erzählbar wäre.⁷⁷ Ebenso sind die Lügner wahrscheinlich in Sap 10,14e die Brüder. Denn „nowhere in Genesis is Joseph vindicated for the false accusation that Potiphar’s wife leveled against him“⁷⁸. Denkbar wäre, dass die Weisheit ausdrücklich aus der Rezipientenrolle auf die Josephsgeschichte der Genesis schaut. So wird in der Tat durch die Geschichte klar, dass Potiphars Frau die Lügnerin ist und nicht Joseph. Das dafür notwendige Abstraktionsniveau ist hoch, aber mindestens von einem intendiert-optimalen Leser her möglich. Schon in der Geschichte Gen 39,7–18 wird Joseph eindeutig als tugendhaft und unschuldig dargestellt. Wieso sollte dann erst nach der Verleihung der ἐξουσία Potiphars Frau als Lügnerin identifiziert werden?⁷⁹ Dem Rezipienten der Geschichte war es schon lange vorher klar; den Figuren in der Geschichte wird es nie expressis verbis klar gemacht. Auch der Plural irritiert erneut. Vielleicht handelt es sich in 10,14e schlicht um dieselben, die Joseph bereits früher willkürlich behandelt hatten. Seine Brüder waren es nämlich schon zu Beginn, die ihn beschuldigt bzw. verspottet hatten (μωμησαμένους αὐτόν). Als er von seinen Träumen erzählte, hatten sie nur verspottende Ablehnung für den Lieblingssohn übrig. Sie beschuldigten ihn ausdrücklich, er wolle König über sie werden und sie beherrschen (Gen 37,8.10). Nun unterlagen sie seiner ἐξουσία und standen daher in ihrer Verleumdung als Lügner da.⁸⁰ Anders als Potiphars Frau haben die

⁷⁵ Ausführlich zur Sache KUGEL, House, 45–48, vgl. ENNS, Wisdom, 2181.

⁷⁶ Siehe Prov 28,15; 4 Makk 4,38 insb. Sap 16,4, wo eine Übersetzung im Sinne des tyrannisch-willkürlichen Beherrschens naheliegt. Dazu auch LARCHER, Livre, 637.

⁷⁷ Dies kehrt das Argument von MAZZINGHI, Weisheit, 297 auf den Kopf, das wenig für seine eigene Argumentation, die Tyrannen als Potiphar und seine Frau, austrägt.

⁷⁸ GLICKSMAN, Wisdom, 133.

⁷⁹ So vertritt es die deutliche Mehrheit, siehe u.a. SCHWENK-BRESSLER, Beispiel, 88; MAZZINGHI, Weisheit, 297; HÜBNER, Weisheit, 140; BULLARD/HATTON, Handbook, 165; FEICHTINGER, Josef, 161.

⁸⁰ Anders MAZZINGHI, Weisheit, 297–298; SCARPAT, Libro, 355–356.

Brüder nachdrücklich zu spüren bekommen, wie falsch sie mit ihrer Verspottung lagen, als Joseph die Zepher zu halten bekam.

Wie ein Appendix wirkt die kurze Notiz V. 14–15, die Weisheit habe ihm ewige δόξα gegeben. Freilich ist das Thema der Unsterblichkeit und die Ehre in der dortigen Welt ein zentrales Thema der Sap.⁸¹ Der Begriff der δόξα findet sich allerdings weniger theologisch aufgeladen im Auftrag Josephs an die Brüder, den Vater über seine ehrenhafte Stellung zu informieren (δόξα, Gen 45,13).⁸² Inwiefern diese Ehre ewig ist (αἰώνιος), lässt der Text offen. Eindeutig weist sie aber über die Stellung Josephs in Ägypten hinaus auf eine bleibende hohe Stellung. Damit könnte tatsächlich an ein Nachleben gedacht sein.⁸³ Die Verbindung zur Herrlichkeit in 8,10 ist deutlich, da es auch dort die Weisheit ist, die diese besondere Ehre verleiht und den Patiens derselben in die Nähe Gottes rückt (vgl. 7,25; 9,10–11).⁸⁴ Gleichzeitig ist Sap selbst ein Beispiel für Josephs bleibende Bedeutung. Seine Ehre, seine Widerfahrnisse und seine machtvoll-rettende Rolle blieben lange über die Genesis erhalten und im Bewusstsein rezipierender Gemeinschaften.⁸⁵ In diesem Sinne heißt αἰώνιος dann: „Die Josefsgeschichte mit ihrer Umkehrung der Lebensverhältnisse wird zum Muster und Beispiel jenes Lebens ohne Ende, das der Gerechte nach seinem Tod erwartet.“⁸⁶

Lisewski meint, Joseph „als weisheitliches Modell“⁸⁷ stelle für die Beispielsreihe Sap 10,1–11,1 keine Ausnahme und daher Sap keine bemerkenswerte Rezeption der Josephsfigur dar. Obwohl die nicht außergewöhnlich herausragende Stellung Josephs in Sap 10 bereits eingangs angemerkt wurde, ist Josephs Funktion in diachroner Perspektive doch besonders. Joseph ist gerade kein weisheitliches Modell, sondern Zeuge des Handelns der Weisheit. Ihm widerfährt, was die personifizierte Weisheit ihm widerfahren lässt. Genau damit erhält Joseph eine herausragende Stellung. Deutlich mehr als Abraham und Jakob wird Joseph für ein diasporajüdisches Publikum von Interesse sein. Liest man also die wenigen Stationen seines Lebens als Vorbild, fungiert Joseph als Identifikationsfigur. In etwa: Wie er geleitet wurde, werden auch wir als Rezipienten, die wir doch in einer ähnlichen unterdrückten Situation stecken, in unseren Tagen geleitet

⁸¹ Siehe die systematische Darstellung der Eschatologie in Sap bei COLLINS, Wisdom, 185–195.

⁸² LARCHER, Livre, 638; ENGEL, Buch, 175; SCHWENK-BRESSLER, Beispiel, 89; SCARPAT, Libro, 356; HÜBNER, Weisheit, 140–141; GLICKSMAN, Wisdom, 134.

⁸³ Vgl. Sap 1,15; 3,4; 4,1; 8,13.17.

⁸⁴ MAZZINGHI, Weisheit, 298.

⁸⁵ MAZZINGHI, Weisheit, 298 schließt dies aus, es gehe nicht „um die Herrlichkeit der Erinnerung, die der gerechte Josef hinterlassen hat als musterhaftes Leben für die künftigen Generationen“. Doch genau das Gegenteil, nämlich Joseph als Paradigma des unterdrückten und erhörten Diasporajuden, expliziert er en détail wenige Zeilen davor und danach. Mir ist nicht klar, weshalb in Sap 10,14–15 nicht beide Sinndimensionen liegen können.

⁸⁶ MAZZINGHI, Weisheit, 298, vgl. Sap 3,7–9; 4,2.19; 5,15–16.

⁸⁷ LISEWSKI, Studien, 44.

werden. Dies wird besonders durch die Verwendung des Partizips Präsens *τυραννοῦντο* deutlich: „Die Weisheit gewährt dem Gerechten – Typus des treuen Israeliten – eine wirkliche Herrschaft über die, die ihn unterdrücken, das heißt über alle, die den Juden in Alexandria jene Rechte vorenthielten, die die Juden beanspruchten“⁸⁸. Joseph ist es also, der das Vorbild für jeden liefert, der als Jude im nicht-jüdischen Ägypten gleichzeitig tugendhaft *und* erfolgreich leben möchte. All dies obliegt nach diesem Zeugnis der göttlichen Weisheit, die Joseph führte und in gleicher Weise erneut zu führen vermag. Es liegt nicht in seinem eigenen Vermögen, sondern was er tun kann, fokussiert sich auf die eigene Demut, sich der Weisheit anzuvertrauen. Dabei ist Niedrigkeit und Verleumdung nicht ausgeschlossen, sondern durch Josephs Geschichte eingeschlossen. Doch wo eine derartige Erniedrigung zu erleiden ist, auch dort ist die Weisheit mit ihm. Spätestens am Ende jedoch kehrt sie die Lebensverhältnisse ins Positive und ermöglicht auch dem Unterdrückten *δόξα αἰώνιος*. Die Pragmatik dieser Zeilen lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Joseph gehörte bereits zum kollektiven Gedächtnis der Rezipienten der Sap, doch die Weisheit, die selbst ewig ist (4,2), führt nach wie vor die Ihren in guter Weise von Erniedrigung hier bis zur Erhöhung dort.⁸⁹

5.3 Fazit

Die Weisheitstradition reflektiert besonders Josephs Verhältnis zur Weisheit, zur Unterdrückung des Weisen und zur Führung der Weisheit. Dabei gewährt Sir 49,15 in den zwei vorliegenden Fassungen Einblick in die zunehmende Bedeutung der Josephsfigur im späteren griechischen Text. Zunächst noch Anhängsel einer Henoch-Adam-Tradition, in der Joseph wegen der Wanderung seiner Gebeine nach seinem Ableben erwähnt wird, widmet ihm die griechische Textgrundlage deutlich mehr Raum und lässt Joseph als eigenständige Figur eine prominente und schärfer konturierte Position am Ende des Väterlobes (Sir 44–49) einnehmen. Seine Stellung gegenüber den Brüdern und dem Volk wird positiv hervorgehoben und als Ergebnis der weisheitlichen Führung präsentiert, durch die er in ungeahnte politische Höhen gebracht wurde, doch nicht um seiner selbst willen, sondern für andere.

⁸⁸ MAZZINGHI, Weisheit, 297, vgl. Sap 19,13–17. HÜBNER, Weisheit, 141 meint, die Pragmatik dieser Verse liege in der Erinnerung an die Ägypter, „daß es gerade ihr Pharao war, der einst einen Juden aufs höchste ehrte.“ Es scheint jedoch wenig plausibel, dass diese kurze Erwähnung bei nicht-jüdischen Rezipienten als Ermahnung verstanden worden wäre. Sap ist zunächst eine Schrift antik-jüdischer Identitätssicherung, wie einleitend oben bereits bemerkt.

⁸⁹ Zum abhängigen Beziehungsgeflecht zwischen Weisheit, Gott und denen, die geführt werden, siehe GEYSER-FOUCHÉ, Love.

In Sap 10,13–14 wird dieser Weg fortgeführt. Die Josephsfigur stellt dort ein Musterbeispiel weisheitlicher Leitung dar, die in Bedrängnis vorangeht und gegenüber Verleumdern standhaft bleibt, gleichzeitig aber von der Weisheit in hohe Verantwortungspositionen geführt wird. Joseph bewährt sich in alledem wie schon in Ps 105,16–22, woran Sap 10,13–14 anknüpft. Er erhält sogar von der Weisheit den Titel des δίκαιος, die seine Karriere in äußerst positivem Licht rekapituliert und all sein Tun unter die weisheitliche Providenz stellt.

Obwohl Joseph keine Zentralfigur der Weisheitstradition darstellt, die die beiden analysierten Werke vertreten, ist seine Behandlung keinesfalls nebensächlich, sondern exemplifiziert im Besonderen die Weisheit, wie sie im Leben des großen Joseph leitend und begleitend auftrat.

6. Joseph in den Fragmenten des Alexander Polyhistor

Einige kürzere Erwähnungen der Josephsfigur begegnen als Fragmente aus dritter Hand in der *Preparatio Evangelica* des Eusebius. Dieser zitiert die Summarien des Alexander Polyhistor, der – wohl stark verkürzend – die ihm vorliegenden, ausführlichen Texte der Autoren auf je einen Nenner bringen und sie für seine eigenen Zwecke brauchbar machen wollte.¹ Man trifft daher im Folgenden auf Fragmente, die ohne ihren ursprünglichen Kontext zu interpretieren sind und die bereits mindestens durch zwei Redaktionen gegangen sind.² Sie alle bieten eine eigene Perspektive aus dem ausgehenden 3. und beginnenden 2. Jahrhundert v. Chr. auf die Josephsfigur, die in Teilen diasporajüdische Identitätsbildung widerspiegeln. Zunächst wird als längster Zeuge Artapanus analysiert werden (6.1), sodann Demetrius (6.2) und Philo (6.3).

6.1 Artapanus (Praep. ev. 9,23,1–4)

Der heutzutage nur von Alexander Polyhistor bekannte Artapanus verweigert sich jeglicher genauen Zuordnung. Seine Lebenswelt wird aufgrund der zahlreichen Erwähnungen Ägyptens in seinen Fragmenten zurecht in dieses Land verortet.³ Seine Person versteht die Mehrheit als stark inkulturierten⁴

¹ Siehe die nach wie vor grundlegende Studie von FREUDENTHAL, Alexander. Neuerdings zu Alexander Polyhistor und seinem fragmentarischen Werk in Verbindung mit Alexandria siehe SCHEDTLER, Transmission, 291–297.

² Siehe zu diesem Kapitel RABEL, Adapting.

³ Z. B. HOLLADAY, *Historians*, 190: „Egyptian provenance is virtually certain“; auch COLLINS, Artapanus, 891; für andere verhandelte Möglichkeiten, siehe OERTEL, *Herrscherideal*, 50 Fn. 63.

⁴ Manche sprechen auch von „Synkretismus“. Genannt werden vor allem die Verbindungen der biblischen Heroen und ägyptischen und griechischen Persönlichkeiten, siehe BARCLAY, *Jews*, 127–132. Außerdem nennt man ihn zugleich „both a monotheist and a polytheist“, vgl. BARCLAY, *Jews*, 132; auch KUGLER, Artapanus. Bereits hier sei erwähnt, dass sich fast alle Rückschlüsse auf Artapanus, seine Situation und sein Anliegen auf das dritte und längste Fragment beziehen. Wie ersichtlich werden wird, ist auch die kurze Bemerkung in Fragment 2 zu Joseph in dieser Hinsicht aussagekräftig. Freilich wäre für ein aussagekräftiges Urteil über mögliche „synkretistische“ Elemente in den Fragmenten des Artapanus mehr Material und eine normative Referenzgröße nötig, weshalb von starker Inkulturation in die Denkfiguren Ägyptens zu sprechen angemessener ist.

Juden,⁵ der zwar durchaus Apologetisches im Sinn haben könnte, doch vor allem die Besonderheit der hebräisch-jüdischen Heroen Abraham, Joseph und Mose in Bezug auf das ägyptische Land und seine Bevölkerung akzentuieren wollte. Er wendet sich damit womöglich gegen eine populäre Überzeichnung oder negative Verzeichnung dieser bedeutenden Figuren.⁶ Das Genre seiner fragmentarisch erhaltenen Texte⁷ ist wie sonst vieles schwer zu greifen. Apologetische Geschichtsschreibung wurde genannt,⁸ die Nähe zur propagandistischen Romanliteratur wie Joseph und Aseneth ist besonders im 3. Fragment klar zu erkennen. Dennoch ist Artapanus wohl am ehesten „an imaginative spinner of tales, with a light touch, who tampered freely with Scripture and transposed Gentile traditions to place Jewish figures in the center“⁹.

Diese Zuordnung wird auch in seiner Josephsinterpretation deutlich sichtbar werden. Er nimmt daher unter den von Eusebius Zitierten einen besonderen Platz zwischen Kulturapologet, freiem Literaten und Übersetzer der jüdischen Geschichte nach Ägypten ein. Dies ist besonders bemerkenswert, da er womöglich nur kurze Zeit nach der Entstehung der LXX-Übersetzung der Genesis seine Schrift ΙΟΥΔΑΙΚΑ (Frag. 1) / ΠΙΕΠΙ ΙΟΥΔΑΙΩΝ (Frag. 2,1; 3,1) verfasst.¹⁰ Insbesondere die Anspielungen im längsten Fragment zu Mose legen enge Verbindungen zu den Geschehnissen unter Ptolemäus IV Philopater oder Ptolemäus VI Philometor nahe.¹¹ Damit wäre schon am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr.

⁵ Diesem Konsens jüdischer Identität widerspricht ausschließlich JACOBSON, Artapanus, der die fragmentarischen Belege, die freilich durch mindestens zwei Hände gegangen sind, stark strapaziert, um sich definitiv gegen jüdische Autorenschaft zu wenden. Ob dies aufgrund der schlechten Quellenlage unbedingt naheliegt, ist m. E. weniger eindeutig. Eine Ablehnung von Jacobsons Argumenten findet sich bei COLLINS, Artapanus Revisited, 59–62.

⁶ Besonders scheinen die Schriften von Manethon und seine Darstellung Moses angeführt zu werden. Siehe etwa COLLINS, Artapanus, 892; COLLINS, Identity, 39–41; WALTER, Historiker, 125 Fn. 20; HOLLADAY, Historians, 195 Fn. 10. Ob hier eine Verbindung über die thematische Nähe hinaus besteht, scheint mir fraglich. Zu den apologetisch-historiographischen Schriften von Berossos und Manethon, vgl. STERLING, Historiography, 103–136, zu denen hinsichtlich der literarischen Art auch Artapanus' Fragmente zu zählen sind.

⁷ Grundlage meiner Ausführungen ist die kritische Textausgabe von HOLLADAY, Historians, 204–225.

⁸ COLLINS, Artapanus, 891–892: „competitive historiography“; auch STERLING, Historiography, 167–186.

⁹ GRUEN, Artapanus, 676.

¹⁰ Durch die Zweitcitation bei Clemens von Alexandria (Strom. 1.23.154.2) unter dem Titel ΠΙΕΠΙ ΙΟΥΔΑΙΩΝ ist womöglich der wahrscheinlichere Titel gefunden, so FREUDENTHAL, Alexander, 216; HOLLADAY, Historians, 194 Fn. 4. Ob damit aber der Titel des Polyhistor oder tatsächlich des Artapanus vorliegt, lässt sich nicht mehr klären. Über den Titel seiner Schrift wissen wir so wenig wie über den historischen ‚Artapanus‘ selbst.

¹¹ Der terminus a quo ist die Übersetzung der LXX für das Genesisbuch, was sich in der Mitte des 3. Jahrhunderts verorten lässt. Außer neuerdings von HITCHCOCK, Septuagint wird dies in Folge der einflussreichen, da frühen Studie von FREUDENTHAL, Alexander, 143–174 nicht angezweifelt. Der terminus ad quem ist die Abfassungszeit des Polyhistor, der spätestens vor seinem abrupten Tod im Jahr 35 v. Chr. liegt, vgl. STERLING, Historiography, 168; GRUEN,

oder in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. eine überaus freie Interpretation Josephs im Umlauf, die nach aktueller Quellenlage nirgends aus jüdischer Sicht revidiert wurde.

Trotz des ausgesprochen Bruchstückhaften aus der Feder des Artapanus wird in Frag. 2 Joseph ganz im Sinne der Genesis als Abrahams Nachkomme und Sohn des Jakob eingeführt. Dies verknüpft Frag. 2 mit Frag. 1, wo in knappen Strichen Abraham eingeführt wird. Strikt bezogen auf ägyptische Angelegenheiten und das ägyptische Land wird Abraham als derjenige erzählt, der während seines 20-jährigen Aufenthaltes dort den König der Ägypter, Pharethothes,¹² die Astrologie lehrt.¹³ Anders als in der Genesis wird die Hungersnot als Grund der Flucht Abrahams ebenso wenig erwähnt wie die ungehörige Falschdarstellung der Stellung Sarais.¹⁴ Bereits hier weicht Artapanus vom biblischen Bericht radikal ab. Abraham kommt – scheinbar freiwillig – und bringt keinen Ballast mit sich, sondern wird zum Lehrer der Ägypter.¹⁵ Aufgrund der angenehmen Lebensbedingungen des Landes seien eine Menge derer, die mit ihm gekommen waren, langfristig in Ägypten geblieben. Unter diesen war wohl nicht Jakob, dessen Erwähnung e negativo wieder in Syrien beginnt. Hinsichtlich seiner Söhne scheint einer, Joseph, im Besonderen herauszustechen: συνέσει δὲ καὶ φρονήσει παρὰ τοὺς ἄλλους διενεγκόντα (2,1). Das Partizip ist wohl kausal aufzufassen. Die beiden Dative stehen sich semantisch nahe und sind im Bereich der Kognition zu verorten. Das Verb διαφέρω steht in den späten Schriften der

Artapanus, 676. Überzeugt von einer Datierung im späten 3. Jahrhundert argumentiert COLLINS, Artapanus, 891; COLLINS, Identity, 38; später gibt er dies jedoch auf (vgl. COLLINS, Artapanus Revisited, 62) und datiert ähnlich wie HOLLADAY, Historians, 190 in die Regentschaft des Ptolemäus VI Philometor. Eine überraschend konkrete Datierung zwischen 118 und 116 v. Chr. schlägt ZELLENTIN, End, 52–63 vor, der von einer recht eindeutigen Bezugnahme auf das Ptolemäerdekret 118 v. Chr. her denkt. COLLINS, Artapanus Revisited, 62–63 lehnt diesen Bezug ab, der zwar möglich ist, aber in seiner Präzisierung unnötig eng.

¹² Φαρεθώθης ist wohl eine leicht veränderte Form für „Pharao“, was zwar in der Genesis in den Erzählungen um Abraham nicht erwähnt wird, jedoch die gängige Bezeichnung des Obersten Ägyptens war, vgl. WALTER, Historiker, 127 Ic.

¹³ Die Übersetzungen von GRUEN, Artapanus, 677; COLLINS, Artapanus, 897 sind hier zu unscharf. Der Text erhebt den Anspruch, Ägypten habe erst durch Abraham von der Sterndeutekunst erfahren. Das wird durch die ansonsten pleonastische Determination τὴν ἀστρολογίαν deutlich. So korrekt WALTER, Historiker, 127. Dies fügt sich in die übermäßige Überhöhung der biblischen Figuren Abraham, Joseph und Mose, die allesamt den Ägyptern Gutes gebracht haben und sie – die anscheinend Unwissenden – lehrten (vgl. Frag. 2,3; insb. 3,4). Dass Abraham die Astrologie kannte und lehrte, wird unterstützt von den Fragmenten des Pseudo-Eupolemus und etwas schwächer von Josephus in seiner Abhandlung über Abraham. Völlige Ablehnung vertritt Abraham etwa bei Philo, Abr. 69–71.77, vgl. COLLINS, Artapanus, 897; auch in Gen. Rab. 46.87.

¹⁴ Zur Sarahfigur und ihren Wandlungen in antik-jüdischen Rezeptionen siehe McDONALD, Searching.

¹⁵ Vgl. GRUEN, Artapanus, 677: „These writers plainly endeavor to transform Abraham into a bringer of culture who transmits learning to Near Eastern peoples on a broad front beyond the framework of the biblical traditions.“

LXX für das Übertreffen anderer.¹⁶ Bei Philo und Josephus wird es immer wieder Gottesprädikat.¹⁷ Obwohl im Klassischen φρόνησις auch in die Richtung von Arroganz und Stolz führen kann, was durchaus der oben präsentierten Lektüre von Gen 37,2–11 entspräche, scheint dies durch die καί-Verbindung mit σύνεσις nicht im Interesse des Artapanus zu liegen, der nirgendwo ein schlechtes Wort über den großen Joseph formulieren will.¹⁸ Vielmehr formt er – wie oben schon bei Abraham in Frag. 1 – die Geschichte so um, dass über Josephs Hochmut, das Hinterbringen übler Nachrede und die egozentrisch-frechen Traumerzählungen kein Wort mehr verloren wird. Es ist nun der Neid der Brüder, die gegen ihn ihre Pläne schmieden (ὕπὸ τῶν ἀδελφῶν ἐπιβουλευθῆναι). Entsprechend seiner überragenden Kenntnisse und Erkenntnisse sieht (προϊδόμενον) der Junge diesen Anschlag (ἐπισύστασις)¹⁹ voraus und entflieht ihm. Dies funktioniert durch seine Bitte an die benachbarten Araber, die nicht näher bestimmt werden, ihn nach Ägypten zu transportieren. Warum sie das taten, ergibt sich in der Logik des Artapanus aus der gemeinsamen Abstammung der Araber und der Familie Jakobs. Sie seien Nachfahren Israels, Söhne Abrahams und Brüder Isaaks: εἶναι γὰρ τοὺς τῶν Ἀράβων βασιλεῖς ἀπογόνους Ἰσραήλ, υἱοὺς τοῦ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ δὲ ἀδελφούς. Versteht man den zweiten Satzteil als erklärende Apposition für ἀπογόνους Ἰσραήλ, wird deutlich, dass es sich hier um ein Missverständnis des Polyhistor oder des Artapanus oder einen Abschreibfehler handelt. Israel war nicht der Vater Abrahams. Solch ein Missverständnis halte ich für wenig naheliegend. Polyhistor kennt zweifellos die Geschichte Israels und die Abstammungsverhältnisse der zentralen Gründungsfiguren Israels aus der Genesis. Gleiches gilt für Artapanus, weil alle drei Fragmente deutlich an der Genesis orientiert sind und erst in der Abgrenzung von dieser Vorlage die eigene Akzentuierung deutlich hervortritt. Eine völlige Ablösung von der Genesiserzählung wäre weder der Verteidigung des jüdischen Glaubens noch der Akkulturation dienlich. Durch eine solche absichtliche Verwechslung wäre für Artapanus nichts gewonnen. Gemeint ist also zweifellos Ἰσμαήλ, der sich von Ἰσραήλ nur durch einen Buchstaben unterscheidet, der noch dazu ausgesprochen ähnlich aussieht (ρ // μ).²⁰

¹⁶ LUST/EYNIKEL/HAUSPIE, Greek, s. v.

¹⁷ BERTRAM, φρόν κτλ., 224–225.

¹⁸ Ein solches einführendes Josephsbild rückt Artapanus stark in die Nähe der Josephsdarstellung des Josephus und in Teilen auch Philos, wie in den entsprechenden Kapiteln deutlich werden wird.

¹⁹ Die Übersetzung von ἐπισύστασις mit „conspiracy“ (vgl. COLLINS, Artapanus, 897; GRUEN, Artapanus, 677) mag zwar lexikalisch treffen, doch ist sie im Satzlauf logisch kontraintuitiv. Die Verschwörung war ja bereits im Lauf, bereits geplant, bereits ausgeheckt. Nur ihr Effekt stand noch aus. Diesem ist Joseph durch sein proaktives Handeln entkommen. So ist ἐπισύστασις effektiv eher mit „Anschlag“ oder milder „Aufruhr“ zu übersetzen, wie etwa WALTER, Historiker, 127.

²⁰ Es besteht keine Notwendigkeit, nicht von einem Abschreibfehler auszugehen, weil dann

Joseph bittet also seine entfernten Verwandten beinahe freundschaftlich um einen Transport nach Ägypten. Kein Wort vom Umherirren in Sichem. Kein Wort von der entsetzlichen Aussetzung in die Zisterne und den Mordplänen gegen ihn. Sicher sollen dadurch nicht die Brüder entlastet werden.²¹ Warum auch? Joseph kommt – das ist der Punkt – freiwillig bzw. aus freien Stücken und durch die eigene Intelligenz nach Ägypten. Dort ist, so mag man herauslesen, der sichere Hafen vor der Heimtücke seiner Brüder. Doch ist es mehr als das. Es ist die neue Heimat seiner Wahl. Er hätte doch auch irgendwo unter seinen ‚Brüdern‘, den Arabern, Unterschlupf finden können. Das positive Ägyptenbild ist überdeutlich; sogar die Araber im Fragment (wer auch immer das im Genauen sein soll) gehen gerne dorthin. Sie tun ohne zu zögern, worum Joseph sie bittet (τοὺς δὲ τὸ ἐντυγχανόμενον ποιῆσαι). Das ist die zweite Kernaussage des ersten Absatzes von Frag. 2: einerseits Joseph, der weise Wissende, der seinen eigenen Weg gestaltet und geht; andererseits die anderen, die seinem Willen folgen.

Nachdem beide Hauptpunkte eingeführt sind, werden diese eng mit dem Land Ägypten verbunden und auf die dortigen Verhältnisse angewandt. Wieder ist Joseph ganz Agens, wie das semantische Activum ἐλθόντα zeigt. Ohne Bewährungsprobe, ohne Erwähnung seines Lernprozesses bei Potiphar, ohne Verleumdung der Frau Potiphars, ohne Umweg durch das Gefängnis – schier lapidar erzählt Artapanus, Joseph sei dem König vorgestellt und zum Verwalter des gesamten Landes erhoben worden.²² Mit ihm geschieht eine Zeitenwende, hätten doch zuvor die Ägypter das Land schlecht und unfair bewirtschaftet. Erst mit Joseph (τοῦτον πρῶτον) sei nun erstmals das Land ordentlich geordnet und ungenutztes Potenzial gehoben worden. Er habe den Priestern einen eigenen Anteil an den Feldern verschafft und so Ordnung in das scheinbare Chaos der Ägypter gebracht. Dass dies wohl völlig Hagiographie und nicht Geschichtsschreibung ist, wird nun überdeutlich: Joseph habe – sozusagen als Fazit dessen, was zuvor beispielhaft erzählt wurde – die Maße (μέτρα) entdeckt. Wie man sich das vorherige Leben der ägyptischen Agrar- und Finanzstruktur vorstellen müsse, wird nicht gesagt. Joseph kommt und kultiviert die chaotischen Ägypter!²³ Und sie lieben ihn dafür in besonderer Weise (μεγάλως). Gruen bemerkt richtig: „Artapanus offers a much more generous portrait of

auch „Söhne“ und „Brüder“ in den Singular versetzt werden müsste, wie COLLINS, Artapanus, 897 meint. Es geht um die reine Logik der Abstammung, wodurch das Kollektiv der Araber zu Söhnen und Brüdern geworden sei. Für die Verwechslung der Buchstaben argumentierte zuerst FREUDENTHAL, Alexander, 232.

²¹ So meint WALTER, Historiker, 127 Fn. II 1a.

²² Weshalb GRUEN, Artapanus, 678 διοικητὴν τῆς ὅλης χώρας mit „minister of finance“ übersetzt, wird nicht näher erklärt und scheint mir sprachlich wie sachlich – man denke an die Vorlage in der Genesis – nicht naheliegend.

²³ Vgl. NIEHOFF, Figure, 49: „In this way, Joseph becomes the founder of the Egypt's social and economic structure.“ Siehe auch GRUEN, Heritage, 87–89.

Joseph than does the narrative in Gen. 47:13–26.²⁴ Doch darf man die allgemeinen Anmerkungen zur Entdeckung der Maße und der Liebe der Ägypter für ihn (Frag. 2,3) nur auf Gen 47 beziehen? In Gen 47 werden Maße bereits vorausgesetzt, auch wird nicht von der Aufteilung des Landes gesprochen. Eher verpflichtet und versklavt Joseph das Land, das so in die völlige Abhängigkeit vom Pharao gelangt. Ausschließlich die Priester werden hier wie da kurz erwähnt (Gen 47,26; Frag. 2,2), was schon die einzige sprachliche Nähe der beiden Texte sein dürfte. Von einer Hungersnot wird bei Artapanus ebenfalls nicht gesprochen – es war scheinbar Josephs Sinn für ökonomische Maximierung, die ihn zu seinen Maßnahmen trieb. Hierfür erhielt er höchste Anerkennung der Ägypter. Ganz anders wird die nicht erzählte Reaktion auf die strengen Geschehnisse der Agrarreform der Genesis gewesen sein. Es scheint in Artapanus' Interesse zu liegen, Joseph möglichst im Einklang mit den Ägyptern zu zeichnen und gleichzeitig seine revolutionären Besserungen hervorzuheben. Erneut betont er beide Aspekte der Josephsdarstellung: der weise Wissende, der ein fremdes Volk rettet, und die unwissenden Ägypter, die ihm folgen und sich retten lassen müssen.

Konsequent heiratet Joseph eine Ägypterin, nämlich Aseneth. Sie sei zwar eine Tochter des nicht-jüdischen Priesters von Heliopolis (wie in der LXX), doch das wird, wie in der Genesis, nicht problematisiert. Später folgen seine Brüder und sein Vater (sie kommen zu ihm!) und bringen ihre vielen Besitztümer mit (πολλὴν ὑπαρξιν). Diese Betonung ist erneut der Versuch, den Segen der Fremden für die Ägypter zu betonen. Sie verschmelzen mit der ägyptischen Umgebung, da sie sich in Heliopolis und Sais niederlassen und dort Nachkommen zur Welt bringen – wahrscheinlich an ganz anderer Stelle als das Land Goschen in der Genesis vermutet wird.²⁵ Der Nachsatz καὶ τοὺς Σύρους πλεονάσαι ἐν τῇ Αἰγύπτῳ wirkt wie ein Summarium. Die Fremden vermehren sich in (ganz?) Ägypten, nicht (nur) in Heliopolis oder Sais. In seiner Darstellung sind sie schlicht Syrer (Σύροι), auch genannt Ἑρμούθ,²⁶ die enormen Segen und Wohlstand nach Ägypten bringen.²⁷ Teil davon ist ihre Offenheit, denn sie seien es gewesen, die die Tempel in Athos und Heliopolis fertiggestellt hätten. So etwas scheint deutlich die Grenzen jüdischer Anpassung in der Diaspora nach dem Zeugnis von JosAs oder LAB zu überschreiten. Sie spiegeln entweder mit diesem Extrembeispiel die überaus segensvollen Handlungen der Juden für die Ägypter wider oder die Tendenz des Artapanus, gerne kulturelle Grenzen zu verwischen.

²⁴ GRUEN, Artapanus, 678.

²⁵ WALTER, Historiker, 128 Fn. II 3a.

²⁶ Wohl eine „Fantasiebildung des Artapanus aus Ἑρμ(ῆς) [...] + Ἰουδαῖοι, mit ägyptisierendem Auslaut, also ‚Mose-Juden‘“, WALTER, Historiker, 127 Fn. I 1a; vgl. Frag. 1.

²⁷ Es handelt sich wohl um einen anderen Namen für Juden, die hier in Opposition zu den Griechen stehen, wie ZELLENTIN, End, 67 Fn. 82 betont.

Die Erzählung endet neben einem kurzen Summarium über die Agrarpolitik Josephs, die ganz parallel zur Genesis erzählt wird, mit dem Tod Josephs. Dieser wird in einer *τε-και*-Verbindung eng mit dem Tod des Königs von Ägypten verwoben. Dazu passt inhaltlich die letzte Information über Joseph, die im Fragment vorliegt: τῆς Αἰγύπτου δεσπότην γενέσθαι. Sie ist Ausdruck von Macht und Würde, die sonst außer bei Demetrius (Eusebius, *Praep. ev.* 9.21.12) nicht über Joseph ausgesagt wird. Die Genesis kann zwar von Joseph als Herr und Zweitgrößtem im Staat sprechen, aber nicht als δεσπότης.²⁸ Manche sehen einen Teil von Frag. 2,4 als Nachtrag, der womöglich von Eusebius falsch einsortiert wurde. Das Summarium über Josephs Tätigkeit, das zum ersten Mal von sieben Jahren spricht und vom Sammeln des überschüssigen Getreides, erscheint „almost as an afterthought“²⁹, da doch bereits von Josephs Tod berichtet wurde. Doch ergibt sich ein guter Sinn für diesen Nachschub in der nochmaligen Betonung seiner machtvollen Stellung. Die enge Beziehung zwischen dem Tod Josephs und dem des Königs von Ägypten deutete dies bereits an und wird noch einmal expliziert: Seine schlaue Agrarpolitik brachte ihm die Stellung eines δεσπότης, wenn man hier γενέσθαι als „werden“ versteht. So würde der Nachklapp in Frag. 2,4 die Krönung von Josephs Karriere vom außergewöhnlichen Sohn Jakobs über seine Einstellung als Verwalter oder Minister (διοικητής) bis hin zum δεσπότης Ägyptens erzählen. Höhere Macht und Ehre wären kaum vorstellbar, gerade für Joseph, den selbstbestimmten Außenseiter, dem alle folgen. Einzig JosAs 29,8–9 mag die Stellung Josephs noch höher einschätzen.³⁰

Artapanus betont das In- und Miteinander von Joseph als Nachfahre Abrahams und Jakobs mit Ägypten und den Ägyptern. Weniger betont er Josephs Jude-Sein als vielmehr den Segen, den Joseph für Ägypten darstellt. Sie profitieren von ihm als Erfinder, weisem Verwalter und klugem Anführer. Er bringt reichen Segen durch sein Wissen, aber auch durch die Reichtümer seiner Familie. Im Zuge dessen wird er selbst zum Ägypter. Mit seiner Familie überschreitet er gefühlte, gedachte oder tatsächlich existierende kulturelle Grenzen zum Wohl der Ägypter. Als ehrenvoller und mächtiger δεσπότης der Ägypter enden sein Leben und seine Karriere. Das Anliegen des Artapanus findet sich so im Apologetischen: Mit großer Offenheit hinsichtlich einer fremden Kultur verdanken die Ägypter den Syrern sehr viel. Wie sie also einst Joseph sehr liebten, sind sie nun angehalten, auch seine Nachkommen zu lieben. Dabei bietet Artapanus eine un-
gemein eigenständige Erzählung, die nur an wenigen Punkten mit der Josephs-
geschichte konvergiert. Mancherorts, besonders im dritten Fragment und der dortigen hyperbolischen Darstellung Moses, ist die Erzählung dermaßen frei,

²⁸ Vgl. GRUEN, Artapanus, 678.

²⁹ GRUEN, Artapanus, 678; auch WALTER, Historiker, 128 Fn. II 4c.

³⁰ Vgl. ggf. noch Philo, Ios. 119.

eine „cultural synthesis“³¹, dass sie als alleinstehend innerhalb der erhaltenen Diasporaschriften gelten kann. Bowley betont zurecht: „Artapanus presents these heroes in unique and colorful ways“³². Die Hintergründe seines Denkens bleiben im Dunkeln. Könnte Artapanus typisch sein „of a large segment of Diaspora Jews who did not find pagan traditions threatening or compromising to fidelity to their religious traditions“³³? Es ist womöglich schlicht nicht mehr viel über diese Art jüdischen Denkens bekannt. Artapanus ist also in dieser Hinsicht der einzige Zeuge für „the possibility of being both a proud Egyptian and a self-conscious Jew“³⁴ – genau auch in der Unschärfe dieser Begriffe.

6.2 Demetrius (Praep. ev. 9,21,1–18)

Im Werk des Demetrius begegnet eine der ältesten griechischen Bezeugungen antik-jüdischer Josephsrezeptionen.³⁵ Mehrheitlich werden seine erhaltenen Fragmente³⁶ auf die Regentschaft des Ptolemäus IV Philopator datiert und damit in die unmittelbare zeitliche sowie geographische Nähe der Fertigstellung der Pentateuch-LXX.³⁷ Seine Perspektive ist völlig anders zu verorten als die des Artapanus. Aus den Fragmenten lässt sich keinerlei Verhältnisbestimmung von Jude- und Ägyptersein schließen, auch keine wirklichen Neuinterpretationen. Kürzlich hat Dhont nachzuweisen versucht, dass Demetrius durchaus passables Griechisch beherrscht habe und damit auch formal als Historiograph respektabel sein könne.³⁸ Ob dies trotz der Übermittlung (und Veränderung) durch Alexander Polyhistor und durch Eusebius tatsächlich belastbar ist, scheint jedoch zweifelhaft. Sicher ist aus den Fragmenten eine lehrende Intention zu erkennen, die ganz im hellenistischen Stil von ἀπορίαι καὶ λύσεις chronologische und inhaltliche Fragen beantwortet.³⁹ Apologetik scheint dagegen weniger im Fokus zu stehen, da doch alle genannten Schwierigkeiten kaum ein Hinderungsgrund

³¹ BARCLAY, *Jews*, 132.

³² BOWLEY, *Artapanus*, 387.

³³ HOLLADAY, *Historians*, 193.

³⁴ BARCLAY, *Jews*, 132.

³⁵ HANSON, *Demetrius*, 844; WALTER, *Fragmente*, 282: „der älteste datierbare jüdisch-alexandrinische Autor“.

³⁶ Grundlage meiner Ausführungen ist die kritische Textausgabe von HOLLADAY, *Historians*, 62–79.

³⁷ Als Vertreter der Mehrheitsmeinung bspw. DiTommaso, *Demetrius*, 669; COLLINS, *Identity*, 33. Als einzige Stimme vertritt CLANCY, *Demetrius* eine Abfassung im Jahr 141 v. Chr. Dies ist jedoch höchstens eine Möglichkeit, die durch die gezogenen Parallelen m. E. kaum getragen werden.

³⁸ DHONT, *Greek*.

³⁹ U.a. WALTER, *Fragmente*, 281, der daher Artapanus in die Reihe der Historiker stellt und Demetrius in die der Exegeten. Vgl. HOLLADAY, *Historians*, 51. Eine Listung der verschiedenen Zuordnung bietet COLLINS, *Identity*, 33. Eine aus meiner Sicht passende Lösung erarbeitet STERLING, *Historiography*, 166, der von Demetrius als „exegetical chronographer“ spricht.

für sympathisierende Nicht-Juden gewesen sein mögen.⁴⁰ Wie die bisherigen Erörterungen in Bezug auf Joseph gezeigt haben, sind die hier besprochenen Schwierigkeiten bisher in der Rezeption der Josephsfigur und -geschichte noch nicht als problematisch aufgefallen.

Ganz im Geiste seiner Behandlung realer logischer, chronologischer und moralischer Unebenheiten des biblischen Textes untersucht Demetrius den Joseph zunächst besonders in Bezug auf datierbare Lebensdaten. Obwohl die innere Chronologie in der Josephsgeschichte oben schon als defizitär aufgefallen ist, verwendet Demetrius den 17 Jahre jungen Joseph aus Gen 37,2 als Startpunkt. Abgeleitet von der Altersangabe von 30 Jahren in Gen 41,46, errechnet er sich die Zeit zwischen den beiden Ereignissen auf 13 Jahre (Frag. 2,11), die Joseph aber allesamt im Gefängnis verbracht habe (ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ μεῖναι ἔτη δεκατρία). Wie in dieser Rechnung die durchaus extensiven Erzählungen aus Gen 37,12–36; 39,1–20 chronologisch Platz haben, wird nicht erwähnt. Viel wichtiger ist für ihn, die in Ex 12,40 verheißenen 430 Jahre in Kanaan und Ägypten zu erklären. Nach dem Proto-MT wären es 430 Jahre ausschließlich in Ägypten. Demetrius argumentiere unter der engen Prämisse, „chronology and genealogy were complementary“⁴¹, weshalb nun exakt diese Anzahl an Jahren nachzuweisen sei. Deshalb ist Frag. 2,11 so intensiv damit beschäftigt, die Lebensdaten der Patriarchen entsprechend zu organisieren.⁴² Joseph selbst ist hierfür nur einer in der Reihe der genealogisch greifbaren Figuren. Neben der Zeit in Kanaan und im Gefängnis wird auch die Traumdeuteepisode vor dem Pharao erzählt sowie die Heirat der Aseneth mit Erwähnung ihrer pagan-priesterlichen Abstammung und der Entstehung ihrer beiden Kinder. All dies, insbesondere die Vermählung, wird aus Gen 41,45 nacherzählt, jedoch nicht kritisiert.⁴³ Damit scheint wohl im Sinne der Genesis und im Gegensatz etwa zu JosAs mit dieser Art der Exogamie kein Problem vorzuliegen, das Demetrius adressieren oder gar korrigieren möchte – jedenfalls nicht nach dem uns erhaltenen Text.

Im Rahmen der chronologischen Rekapitulation, mit der sich Frag. 2 intensiv beschäftigt, wird eine Frage beantwortet, auf die bereits in der Lektüre der Josephsgeschichte in Kapitel 2 hingewiesen wurde: Weshalb sandte Joseph nach seinem Aufstieg nicht direkt nach seinem Vater, um ihn (und seine Familie) zu sich zu holen?⁴⁴ Als einziger antik-jüdischer Text nimmt Demetrius diese Frage explizit auf (Frag. 2,13). Seine Erklärung besteht in der Tätigkeit des Vaters und

⁴⁰ COLLINS, Identity, 34; STERLING, Historiography, 162.

⁴¹ DiTOMMASO, Demetrius, 671.

⁴² Was nur durch einen Rechentrick funktioniert, wie DiTOMMASO, Demetrius, 670–671 zeigt.

⁴³ Ebenfalls fehlt Josephs neuer Name, der jedoch bereits zwischen Proto-MT und OG wechselt und im Anschluss keinerlei Rolle spielt, wie bereits angemerkt.

⁴⁴ Antworten aus rabbinischer Sicht auf diese und die nächsten Fragen rund um Joseph bei Demetrius mit den entsprechenden Parallelen bündelt RON, Exegesis. Sie erhellen jedoch die Sicht des Demetrius auf die Angelegenheiten nicht.

damit der ganzen Familie. Jakob war Hirte (ποιμήν) und den Hirtendienst zu tun (τὸ ποιμαίνειν) sei schändlich (ἐπονείδιστος) in den Augen der Ägypter.⁴⁵ Diese Erklärung belegt er mit Verweis auf Gen 46,34, wo Joseph selbst seiner Familie befahl, dem Pharao auf die Frage nach der Tätigkeit des Vaters und der Brüder zu sagen, sie seien Viehzüchter (ἄνδρες κτηνοτρόφοι). Damit scheint das Thema für Demetrius abgehandelt und die Frage beantwortet zu sein. Jedoch ist sie dies gerade nicht.⁴⁶ Die Ausgangsfrage versuchte den Sachverhalt zu klären, weshalb Joseph nicht sofort nach seinem Aufstieg, also nach Gen 41,45, die Familie zu sich herabkommen ließ. War er mittlerweile so stark assimiliert, dass er die Ablehnung der Hirtentätigkeit übernommen hatte? Das könnte eine Erklärung sein. Andererseits wirft ein Verweis auf Gen 46,34 erst recht die Frage auf, weshalb Joseph nicht nach seiner Familie senden lässt, denn schließlich zeigt Gen 46,34 eindeutig, dass Joseph weiß, wie er die Abneigung gegen Hirten leicht umgehen kann.

Das nächste Rätsel wird durch διαπορεῖσθαι eingeleitet, was dem hellenistischen Stil von Problem und Lösung entspricht (vgl. Frag. 5: ἐπιζητεῖν).⁴⁷ Offensichtlich wurde die fünffache Portion, die Josef seinem jüngsten (bevorzugten) Bruder bei ihrem ersten gemeinsamen Mahl servierte (Gen 43,34), schon früh als zu viel für den Verzehr durch einen Mann empfunden (μὴ δυναμένου αὐτοῦ τοσαῦτα καταναλῶσαι κρέα, Frag. 2,14). Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach den fünf Gewändern und den 300 Goldstücken (Proto-MT: Silber) aus Gen 45,22. Die Handschriften für den Demetriustext sind unklar, ob Leas Söhne zwei Gewänder oder ein zweiteiliges Gewand (διπλόος) erhielten, obwohl zugunsten von Gen 45,22 für je zwei Gewänder plädiert werden kann. Die Erklärung des Demetrius beruht auf einfacher Arithmetik. Indem man Benjamin fünf Portionen servierte, zusammen mit der Portion, die Joseph selbst zu sich nahm, erreichte man die gleiche Anzahl wie die Portionen von Leas sechs Söhnen.⁴⁸ Mit dieser Tat stellte Joseph das Gleichgewicht zwischen Jakobs beiden Frauen wieder her und ehrte damit implizit Rahel im matriarchalischen Wettstreit der Ahnen. Dieser Erklärungsversuch weicht jedoch von der geradlinigen Erzählung aus Gen 43,31–34 ab, die lediglich darauf zielt, die besondere Bindung zwischen Benjamin und Joseph zu unterstreichen.⁴⁹

⁴⁵ Der Frage nach kulturellen Elementen, die die Gemeinschaft von Juden und Griechen ausschließen oder beschränken würden, bin ich in einer historischen Spurensuche exemplarisch in RABEL, Essen, 204–207 nachgegangen. Ob die Abneigung gegenüber der Hirtentätigkeit wirklich ein Grund im Sinne des Demetrius ist, scheint fraglich.

⁴⁶ Auch neuere Arbeiten wie OERTEL, Herrscherideal, 48 scheinen die Erklärung des Demetrius für hinreichend zu halten, obwohl sie ja die aufgeworfene Frage gerade nicht löst.

⁴⁷ HANSON, Demetrius, 851; dazu grundlegend NIEHOFF, Jewish.

⁴⁸ Die Handschriften lesen διὰ τὸ ἐκ τῆς Λείας τῷ πατρὶ αὐτοῦ γεγονέναι υἱὸς ἑπτὰ. Dies lässt auf einen Fehler von Demetrius schließen, zeigt aber eine weitere Unsicherheit in seinen Berechnungen.

⁴⁹ Zur Pragmatik der Mahlszene in Gen 43,31–34 und ihre Rezeption, siehe RABEL, Reconciliation; für diasporajüdische Lebensweisen und Tischgemeinschaft siehe RABEL, Essen, 207–209.

Zudem ist die Interpretation des Demetrius lückenhaft. Um das Ziel der Angleichung von Rahels Haus (ὥστε τὸν οἶκον αὐτοῦ τῆς μητρὸς εἶναι ἴσον, *Frag.* 2,15) zu verwirklichen, müsste Josef auch ein Kleidungsstück für sich selbst erhalten bzw. zugeteilt bekommen, was nicht erwähnt wird. Außerdem erhielt Benjamin 5 Gewänder und 300 Goldstücke, also 6 oder 12 Gewänder auf der einen Seite und 5 Gewänder plus Gold auf der anderen Seite. Es gibt eigentlich keine Möglichkeit, das Gleichgewicht wiederherzustellen, außer zu sagen, dass die 300 Goldstücke ein finanzieller Ausgleich für das Ungleichgewicht sind. Da die Erzählung diese Geschenke als Mitgift für die Reise und den Vater ansieht, weist die Berechnung des Demetrius eine gewisse Unausgewogenheit auf. Das zeigt sich womöglich auch im Text selbst, da Demetrius in diesem Zusammenhang ein Autoritätsargument vorschiebt, um eine mögliche logische Inkonsistenz zu verdecken. Vielleicht – das ist methodisch nie ausschließbar – verwendet Demetrius auch eine andere Genesisvorlage.

In Bezug auf Joseph müht sich Demetrius um Glaubwürdigkeit und Konsistenz der Schriften, die konstitutiv für diasporajüdische Existenz sind. Anhand des lehrhaften Stils von Problem und Lösung, der bei den Fragmenten zu Joseph deutlich wurde, beantwortet Demetrius wahrscheinlich Fragen seiner Schule oder seines Umfeldes. Ob seine Antworten befriedigen, ist nicht zu erheben. Als Apologetik lassen sie, wie man sehen konnte, aber Fragen offen.⁵⁰

Trotzdem bietet Demetrius in mehrfacher Hinsicht erwähnenswerte Impulse. Zunächst ist er ein Zeuge für die frühe Benutzung der LXX-Genesis.⁵¹ Gleichzeitig zeigt sich in seiner Behandlung der von ihm aufgenommenen Problemstellungen eine exegetische Praxis, die zwar den Text nicht verändert, aber über ihn hinausdenkt. Er findet Symbolik in Zahlen, erweitert den Text um erklärende Punkte und sieht hinter der schlichten Geschichte (wie der Josephsgeschichte) einen tieferen Sinn. Damit lässt sich Demetrius als erster Vertreter einer alexandrinischen Hermeneutik sehen, wodurch er zweifellos als Vorläufer der ähnlichen, wenngleich deutlich ausdifferenzierteren Exegetik eines Philo von Alexandria gelten darf.⁵² Er repräsentiert ein diasporajüdisches, griechischsprachiges Interesse an logischen, chronologischen und historiographischen Fragen, die die Genesiserzählung als Gründungsmythos erhält und gleichzeitig intellektuelle Redlichkeit vermittelt. Dies lässt sich durchaus als „an attempt to

⁵⁰ Es stimmt wohl, über die Breite der Fragmente allgemein zu behaupten: „The credibility of the biblical record had to be established in face of the growing critical awareness of the Hellenistic Jews themselves“, COLLINS, *Identity*, 35. Dennoch ist die logische Schwäche der Argumente des Demetrius im Hinblick auf Joseph umso erstaunlicher.

⁵¹ Vgl. bereits FREUDENTHAL, *Alexander*, 40–41; dann auch WALTER, *Fragmente*, 281; HOLLADAY, *Historians*, 52 usw.

⁵² In diese Richtung tendieren HOLLADAY, *Historians*, 53–54; HANSON, *Demetrius*, 845. Für die homerische Art der Textauslegung, die in Alexandria auch andernorts nachweisbar ist und womöglich auch Demetrius beeinflusste, siehe mehrere Kapitel in NIEHOFF, *Jewish*.

shape the self-understanding of the Jewish community“⁵³ verstehen, die doch allgemein die Tendenz hatte, die eigene Entstehung des Volkes möglichst weit in die Vergangenheit zu verschieben, um Seniorität und Deutungshoheit zu etablieren.⁵⁴ Gerade angesichts der Herausforderungen des Hellenismus war dies wohl nachdrücklich nötig.⁵⁵ Durch die Ordnung der jüdischen Geschichte und den Erweis ihrer logischen Konsistenz konnte die eigene Identität als Teil wahrer Gottverehrung gestärkt werden.⁵⁶

6.3 Philo, der Epiker (Praep. ev. 9,24,1)

Das letzte Fragment ist ebenfalls nur durch die Sammlung des Alexander Polyhistor und wiederum durch dessen Zitation in der *Praeparatio Evangelica* (9,24,1) überliefert. Insgesamt sind sechs Fragmente erhalten,⁵⁷ die der Feder eines ansonsten unbekannten Philo entstammen, der weder mit dem bekannten Philo von Alexandria identisch ist noch mit Philo, dem Älteren, da zum einen Philo von Alexandria deutlich später lebte und zum anderen die sprachliche Gestaltung zu Philo, dem Älteren, deutlich differiert.⁵⁸ Wie der geographisch-polisorientierte Titel seines Werkes ΠΕΡΙ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ⁵⁹ und der episch-ausladende Stil zeigen,⁶⁰ stellt sich der Autor ganz in die Tradition hellenistischer Epiker, was „the degree of appropriation of Greek culture by some Jews in the Hellenistic period who used Greek forms to celebrate their heritage“⁶¹ deutlich macht. Teil dieser geschichtlich-rühmenden Hinführung zu Jerusalem ist die Rekapitulation Abrahams (Frag. 1–2) und Josephs (3).

⁵³ COLLINS, Identity, 35.

⁵⁴ Vgl. STERLING, Historiography, 163–164.

⁵⁵ STERLING, Historiography, 166.

⁵⁶ Doch geht man zu weit, wenn man Demetrios unterstellt, er behandle die Eheschließung zwischen Mose und Zipporah (Frag. 3) deshalb, um Moses Gesetzestreue zu erweisen, so COLLINS, Identity, 34. Das Gegenteil ist der Fall. Erneut ist die Frage des Demetrios jene nach der historischen Plausibilität, die er durch chronologische Erwägungen erweist. Wäre die Frage nach exogamer Sexualität und Heirat im Blick, müsste Demetrios auch die Eheschließung zwischen Joseph und Aseneth erklären, was er nicht tut. Diese Problematiken, so scheint es, waren – wie bei Artapanus – (noch) nicht von Belang.

⁵⁷ Die Zählung der Fragmente weicht in den Textausgaben voneinander ab. Ich folge hier der anglosächsischen Zählung in Fragment und Vers, wonach der Josephstorso Fragment 3 ist, vgl. ATTRIDGE, Philo OTP, 783; ATTRIDGE, Philo OTB, 728; HOLLADAY, Poets, 238–239. Die Textgrundlage folgt HOLLADAY, Poets, 234–245, die mit kleinen Abweichungen und eigenständigem textkritischem Apparat KUHN-TREICHEL, Epiker, 22–27 übernimmt.

⁵⁸ Die beste Verteidigung, dass Philo, der Ältere, und Philo, der Epiker, zwei zu unterscheidende Autoren sind, bietet nach wie vor WALTER, Epik, 139–140. Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass diesem Philo bereits die LXX-Version der Genesis vorgelegen hat. Infrage stellt dies neuerdings ausschließlich KUHN-TREICHEL, Epiker, 38–49.

⁵⁹ Frag. 1,1; 3,1; 4,1.

⁶⁰ Zum Stil siehe KUHN-TREICHEL, Epiker, 62–72.

⁶¹ ATTRIDGE, Philo OTB, 726.

In den wenigen Versen zu Joseph beschäftigt sich Philo mit der Geschichte der Patriarchen, die er als Vorbereitung auf das große Ziel, den seligen Ort (ἔδος μακαριστὸν) Jerusalem, konzipiert.⁶² Darin waren nicht nur Abraham, Isaak und Jakob von großer Bedeutung (Frag. 3,3–4a), sondern auch Joseph. Dieser wird einzig in seiner Funktion als Traumdeuter behandelt.

Die allgemein schwer verständlichen Verse⁶³ werden hier unterschiedlich übersetzt. Walter gibt wieder: „[Joseph], der als der Träume Kündiger Herrscher auf Ägyptens Thronen (wurde)“⁶⁴. Vergleichbares übersetzen Holladay und Kuhn.⁶⁵ In deren Logik war es also die erfolgreiche Traumdeutung, die Josephs Karriere bis zum Halten des Zepters brachte, was Gen 41 beschreiben würde. Dagegen übersetzt Attridge sowohl 1985 als auch erneut 2013: „[Joseph] who was interpreter of dreams for the scepter bearer on Egypt’s throne“⁶⁶. So werden also viel enger die Geschehnisse in Gen 41,1–36 erzählt, ohne auf Josephs darauffolgende Karriere zu blicken. Vorzuziehen ist aus meiner Sicht die erste Deutung, aber leicht anders als Walter zu übersetzen: „[Joseph], der als Deuter von Träumen Träger des Zepters auf den Thronen Ägyptens [wurde]“. Zu begründen ist das mit dem Nominativ σκηπτουῖχος, der eher als zweitbestimmende Apposition zu θεσπιστής zu lesen ist. So wäre er eben kein Herrscher wie der δεσπότης bei Artapanus, sondern schlicht ein mit großer Macht Ausgestatteter,⁶⁷ wie es die Investitur-Szene Gen 41,42–44 auch beschreibt. Entsprechend der Entwicklung von Gen 41 scheint daher auch ein prozessuales Werden und kein Zustand im Fokus zu stehen. Durch das fehlende Verb ist das allerdings Spekulation.

Wichtiger ist, dass die Betonung der Beschreibung Josephs im erklärenden Nachsatz Frag. 3,6 liegt, wo die Traumdeutung wie im Parallelismus expliziert wird. Zu übersetzen ist: „indem⁶⁸ er die Verborgenen der Zeit in der Flut des Schicksals umdrehte [sc. aufdeckte].“ Damit versteht Philo das Traumdeuten ganz im Denkraum hellenistischer Schicksalsvorstellungen. Aus Philos Sicht ist Josephs korrekte Traumdeutung ein Aufdecken im Schicksal verborgener, also noch zukünftiger Dinge, die in einem linearen Zeitkonzept später passiert sein würden. Angesichts der pompösen Sprache des Fragments überrascht die recht

⁶² Dies wäre die naheliegende Deutung, da Frag. 4–6 und die wahrscheinliche Überschrift des Werkes den deutlichen Jerusalem-Bezug bezeugen. Anders könnte der ἔδος auch allgemein das gelobte Land sein, in dem später auch Jerusalem stehen wird, vgl. ATTRIDGE, Philo OTB, 728.

⁶³ COLLINS, Philo Poet, 1080: „In Philo’s case, many passages are ambiguous and barely intelligible“.

⁶⁴ WALTER, Epik, 150.

⁶⁵ HOLLADAY, Poets, 239; KUHN-TREICHEL, Epiker, 27.

⁶⁶ ATTRIDGE, Philo OTP, 784; ATTRIDGE, Philo OTB, 728.

⁶⁷ Vgl. auch MONTANARI u. a., Brill, s. v.

⁶⁸ Freilich wäre hier auch die kausale Auflösung des Participium Coniunctum möglich, wie WALTER, Epik, 150 meint. Die die Traumdeutung Josephs explizierende Funktion von Frag. 3,6 zeigt sich durch die modale Auflösung jedoch noch deutlicher.

alltägliche hellenistische Rede von der $\mu\omicron\iota\phi\alpha$. Sie zeigt „that Philo had no great aversion to heathen concepts“⁶⁹. Man kann so weit gehen, darin ein Beispiel des „degree to which Jews were becoming part of that dominant culture“⁷⁰ zu erkennen, ohne sie dadurch gleich zu Synkretisten zu machen.⁷¹ Es dokumentiert vielmehr mindestens „the author’s desire to express his tradition in an idiom familiar to the Hellenistic world“⁷².

Insgesamt ist der kurze Verweis auf Joseph in Philos Werk nicht revolutionär. Dennoch bietet er einen Einblick in die Assimilationstendenzen eines antik-jüdischen Autors, der in Sprache und Stil gut ins Alexandria des 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr. passt.⁷³ Eine klare Apologetik wie bei Artapanus oder eine Lehraufzeichnung wie bei Demetrius lässt sich nicht erkennen, auch weniger ein „attempt[] to glorify tradition“⁷⁴, da die Fragmente schlicht eine zu dürftige Quellenlage für solch weitreichende Interpretationen bieten. Aus diesem Grund ist auch Zurückhaltung geboten, Joseph besonders in den Mittelpunkt zu stellen.⁷⁵ Es ist schlicht nicht bekannt, inwiefern der Kontext von Philos Werk auch die anderen Erzelnern oder Diasporaerzählungen beachtete. Dass aber gerade Joseph, der eigentlich vernachlässigte Patriarch unter den Erzelnern der Genesis, wie bereits bei Artapanus und Demetrius unter den Patriarchen auftaucht, ist bemerkenswert.

6.4 Fazit

Mit Artapanus auf der einen und Demetrius auf der anderen Seite präsentiert sich vielleicht das gesamte Spektrum der diasporajüdischen, ägyptozentrischen Josephsinterpretationen aus dem späten 3. oder frühen 2. Jahrhundert v. Chr. Sie alle bedienen sich unterschiedlicher Formen, um die eigene Geschichte zu verorten und zu untermauern, während sie gleichzeitig die Anpassung an neue Gegebenheiten im Auge behalten. In verschiedenen sprachlichen Formen, von Artapanus und Demetrius bis hin zum Epiker Philo, nahm die Figur des Joseph eine bedeutende Rolle für das jüdische Leben und Denken in der Diaspora ein. Natürlich erfüllen alle drei Werke und Abschnitte ihre eigenen Aufgaben und können nicht einfach miteinander verglichen werden. Dennoch ist

⁶⁹ COLLINS, Identity, 55.

⁷⁰ ATTRIDGE, Philo OTB, 726.

⁷¹ Hierhin tendiert COLLINS, Identity, 57.

⁷² COLLINS, Identity, 57; vgl. auch ATTRIDGE, Philo OTP, 781.

⁷³ Dies ist die einheitliche Forschungsmeinung, vgl. bspw. ATTRIDGE, Philo OTP, 781; HOLLADAY, Poets, 208–210; ATTRIDGE, Philo OTB, 726; COLLINS, Identity, 57; WALTER, Epik, 143–144.146.

⁷⁴ COLLINS, Identity, 54.

⁷⁵ Dies tut andeutungsweise ATTRIDGE, Philo OTP, 781. Die Herausstellung Josephs ist getilgt in ATTRIDGE, Philo OTB, 726.

auffällig, wie stark alle drei Autoren in ihrer Hermeneutik vom homerischen Einfluss in Alexandria geprägt sind. Die Vergleichbarkeit ist wohl vor allem darauf zurückzuführen, dass Joseph in den wenigen erhaltenen Fragmenten eine wichtige Stellung einnimmt. Er ist sowohl ein idealisiertes Vorbild als auch ein Individuum mit einer eigenen Geschichte, das aus Syrien nach Ägypten kommt und sich dort ein neues Leben aufbaut. Durch Rückbezüge auf die biblische Josephsgeschichte ist sein Handeln in der jüdischen Gedankenwelt verortet, aber gerade Artapanus enthält zahlreiche eigenständige Elemente, die die Bedeutung der jüdischen Existenz für die Ägypter betonen und damit einen Dialog auf Augenhöhe (oder gar mit einem Hauch von Überlegenheit?) eröffnen. Eine solche Eigenständigkeit bei gleichzeitiger Anbindung an die Tradition der Hebräischen Bibel kann einen exemplarischen Einblick in den In- und Akkulturationsprozess jüdischen Lebens in Ägypten geben, ohne ihn freilich zu verallgemeinern. Die Figur des Joseph in diesen Schriften ist die Darstellung *eines* möglichen, gleichwohl wichtigen Weges, einige jüdische Bräuche und Vorstellungen zu bewahren und gleichzeitig so offen wie möglich für andere Einflüsse zu sein und so das Leben in der Diaspora zu erleichtern, indem sie ihrer jeweiligen Interpretation von Joseph als biblischem Vorbild folgen.

Damit zeigen sich in diesen Fragmenten Tendenzen antik-jüdischer Autoethnographie, in der ein Angehöriger einer ethnischen Minderheit über seine eigene Community schreibt, als würde er die Perspektive der Mehrheitskultur einnehmen. So kann aus den Fragmenten in diesem Kapitel insbesondere Artapanus Diasporajuden in Ägypten überaus positiv darstellen, während er die eigentliche ägyptische Mehrheitskultur mit Klischees und Abwertungen behandelt. Ähnliche Tendenzen lassen sich beispielsweise auch im Aristeebrief erkennen, indem ein jüdischer Autor aus der Perspektive eines nichtjüdischen Hofbeamten schreibt, um jüdische Praktiken als hochmoralisch, weise und bewundernswert darzustellen (vgl. Arist 1–8; 121–171).⁷⁶ Auch Aristobul kann Mose als Quelle griechischer Philosophie darstellen, von der sich die unwissenden Griechen lehren lassen mussten, wodurch der jüdische Glaube unvergleichlich höher einzustufen sei als die griechischen Philosophen (Eusebius, Praep. ev. 8,10,1–17; Clemens, Strom. 1,15,72).⁷⁷ So fungieren die behandelten Fragmente, freilich am deutlichsten Artapanus, als Werke diasporajüdischen Selbstbewusstseins, die insbesondere durch die Josephsfigur die eigene Situation und Position aufwerten, die empfundenen Bedrohungen der sie umgebenden Umwelt mindern und die eigene Identität anhand des biblischen Vorbildes absichern.

⁷⁶ Vgl. z. B. BARCLAY, *Jews*, 164.

⁷⁷ BARCLAY, *Jews*, 166; weiterführend zum Phänomen der Autoethnographie siehe BARCLAY, *Jews*, 413–428; GRUEN, *Diaspora*, 212–231.

7. Joseph in den Makkabäerbüchern

Die Makkabäerbücher betrachten die Josephsfigur nur peripher. Sie taucht zunächst in einem geschichtlichen Rückblick der testamentartigen Totenbettszene des Mattathias auf (1 Makk 2,53), in der Joseph hinsichtlich seiner Gesetzestreue und Position als Herr Ägyptens bedacht wird (7.1). Sodann findet er im deutlich philosophischeren 4. Makkabäerbuch zweifach Beachtung (7.2). Zunächst (7.2.1) wird Josephs Besonnenheit und Selbstbeherrschung gelobt (4 Makk 2,2–3), sodann (7.2.2) nebenbei sein Gefängnisaufenthalt als Teil jüdischer Erziehungsinhalte erwähnt (4 Makk 18,11).

7.1 1. Makkabäerbuch

LXX Kappler¹

Eigene Übersetzung

2,53 Ἰωσηφ ἐν καιρῷ στενοχωρίας αὐτοῦ
ἐφύλαξεν ἐντολὴν καὶ ἐγένετο κύριος
Αἰγύπτου.

Joseph hielt das Gebot in der Zeit seiner
Bedrängnis ein und er wurde Herr über
Ägypten.

Auch im 1. Makkabäerbuch (1 Makk), das wohl im späten 2. Jahrhundert² oder im frühen 1. Jahrhundert v. Chr.³ im jüdischen Kernland verfasst wurde, findet sich eine kurze Notiz zu Joseph. Wie schon in Sir und Sap wird er nicht allein erwähnt, sondern in einer Reihe wichtiger biblischer oder antik-jüdischer Figuren, die aufgrund vereinender Charakteristika gemeinsam betrachtet werden und zumeist als Zeugen oder Vorbilder fungieren.⁴ In diesem Falle findet Joseph Erwähnung im geschichtstheologischen Rückblick des literarischen Matthatias

¹ KAPPLER, *Maccabaeorum*, 60.

² Für eine Datierung um 110 v. Chr. argumentieren neuerdings SCHWARTZ, 1 Maccabees, 7–8; WILLIAMS, 1 Maccabees, 263–265.

³ Zumeist wird eine Zeitspanne von 104 v. Chr. als Ende der Herrschaft des Johannes Hyrkanos I. und die Erstürmung des Tempels 63 v. Chr. durch Pompeius angegeben, vgl. TILLY, *Makkabäer*, 48–49; SCHIFFMAN, 1 Maccabees, 2769–2770; GOLDSTEIN, 1 Maccabees, 62–64.

⁴ Es kann keine Rede davon sein, die Gestalten in 1 Makk 2,52–60 seien „im Gegensatz zu Sir 44–49 [...] aus ihrem geschichtlichen Kontext herausgelöst“ (so DOMMERSHAUSEN, *Makkabäer*, 26). Im Gegenteil: Eben wie in Sir bleibt die kanonische Abfolge erhalten. Hier wie dort handelt es sich aber nicht um Summarien, sondern um einzeln betonte Einstellungen oder Handlungen, die in der Argumentation des rezipierenden Textstücks herausgestellt, verglichen oder bemerkt werden sollen.

auf die vorausgegangenen Väter (πατέρες ἡμῶν, 1 Makk 2,51),⁵ der als sein „Vermächtnis“⁶, „testament“⁷ oder seine „deathbed speech“⁸ fungiert. Was hier erwähnt wird, ist ganz im Sinne von Gen 49 und Deut 33 der letzte Wille an die literarischen Kinder und gleichzeitig die Summa des Denkens des Protagonisten für die Rezipienten.⁹ Darin findet sich eine Auswahl herausragender Gestalten der Hebräischen Bibel von Abraham bis Daniel. Sie alle verbindet ihre Treue zu Gott und seiner Weisung, weshalb Matthatias diese skizzenhaft rekapituliert und sodann das doppelte Fazit zieht: „Bedenkt [...], dass alle, die auf ihn hoffen, nicht unterliegen werden“ (2,61). „Seid mutig und stark im Gesetz“ (2,64).¹⁰

In Bezug auf Joseph wird in zwei schlichten koordinierten Hauptsätzen Bedrängnis und Aufstieg beschrieben (2,53). Unter dieser Bedrängnis (στενοχωρία) ist wohl ein weiteres und ein engeres Erleben zu verstehen. Sicher ist primär Josephs Interaktion mit der Frau Potiphars gemeint, die ihn zweifellos in große Bedrängnis hinsichtlich seiner Loyalität zu Potiphar und zu Gott stürzte, auch wenn dies nur narrativ, nicht aber expressis verbis in Gen 39,7–20 Ausdruck findet.¹¹ Das weitere Erleben lässt sich im Sklavendasein Josephs in Ägypten fassen.¹² Wie die wenig ausgewogene Verurteilung in Gen 39,18 zeigt, war Joseph trotz seiner guten Taten und seinem Ansehen bei Potiphar (Gen 39,1–6) Leibeigener und damit zutiefst bedrängt. Er war „doch nur ein den Launen seines Herrn und dessen Eheweibes rechtlos preisgegebener Sklave“¹³. Dieses weitere Ergehen mitzulesen, ergibt sich aus zwei sprachlichen Gründen. Zunächst ließe sich der Sinngehalt von 1 Makk 2,53a problemlos ohne den Ausdruck καιρός formulieren. Durch diese explizite Nennung mag „die ganze Zeit des Sklavenstandes“¹⁴ evoziert werden und nicht nur eine kurze Episode daraus.

Der Aufstieg Josephs wird allgemein ausgedrückt. Er wird kein Beherrscher von Individuen, sondern schlicht über das ganze Land Ägypten. Ganz im Sinne antik-jüdischer Rezeption wird Joseph Ägyptens κύριος und hat damit die Herrschergewalt. Es lässt sich jedoch nur wenig aussagen, wie nun en détail die Stellung Josephs zum (höhergestellten) Pharao verstanden wird. Die Bezeichnung Josephs als κύριος fällt auch in der Josephsgeschichte selbst, jedoch

⁵ EGGER-WENZEL, Testament, 141 spricht vom „makkabäischen Väterlob“ und zeigt die enge sprachliche Verknüpfung dieser Passage zu den besprochenen Episoden der Hebräischen Bibel.

⁶ TILLY, Makkabäer, 103; DOMMERSHAUSEN, Makkabäer, 25.

⁷ SCHIFFMAN, 1 Maccabees, 2777.

⁸ SCHWARTZ, 1 Maccabees, 198.

⁹ KEIL, Commentar, 65 nennt außerdem Jos 23 und 1 Kö 2.

¹⁰ Zur rhetorischen Funktion der Schriftbezüge in 1 Makk 2,49–70 siehe HIEKE, Role und insbesondere REITERER, Vergangenheit.

¹¹ So die Mehrheitsmeinung, vgl. bspw. GOLDSTEIN, 1 Maccabees, 240; SCHWARTZ, 1 Maccabees, 201; TILLY, Makkabäer, 106; CHARLES, Commentary, 75; BULLARD/HATTON, Handbook, 106.

¹² Vgl. REITERER, Vergangenheit, 88.

¹³ KEIL, Commentar, 66.

¹⁴ So KEIL, Commentar, 66.

vorwiegend aus dem Mund anderer.¹⁵ Sie beinhaltet aber schon dort keine Höherstellung im Verhältnis zum Pharao (vgl. Gen 45,8; 47,25).

Aus rezeptionsorientierter Perspektive ist Joseph ein Zeuge für die Belohnung toraobservanten Tuns und Lassens.¹⁶ Wer in der Bedrängnis treu ist, erhält hierfür Belohnung. Den Rahmen dieser Josephsinterpretation bildet der weisheitliche Tun-Ergehen-Zusammenhang, der auch bei den übrigen Gestalten in 1 Makk 2,52–60 deutlich herausgearbeitet wird. Damit steht die ἐντολή Gottes gegen die der Gegner (1 Makk 2,19.31). Obwohl nirgendwo ausdrücklich von Gott gesprochen wird, sind die zahlreichen Passivkonstruktionen möglicherweise als *Passiva Divina* zu verstehen.¹⁷ Demnach wird Gott selbst die Erheben, die sich in der jetzigen Zeit als treu erweisen. Der Ausdruck στενοχωρία fungiert als Vergewärtigung der Josephsgeschichte für die aktuell von Mattathias erlebten Geschehnisse. Er hat keine Entsprechung in der Genesis, beschreibt aber die Bedrängnis der Makkabäerbücher (vgl. 1 Makk 13,3).¹⁸ Dafür wird aus Gen 39,7–18 ein Beispiel rechten Handelns, aber erstmals außerhalb der Josephsgeschichte der Genesis religiös konnotiert. Niehoff kommentiert richtig: „This notice is then the earliest allusion to the concept of this ‘affair’ as a trial of religious steadfastness.“¹⁹ Joseph wird dadurch aktualisierend zum Vorbild, treu zu handeln und auf die Erhöhung (durch Gott) zu warten, die so sicher eintreffen wird, wie sie es bei Joseph tat.²⁰

¹⁵ Als Fremdzuschreibung: Gen 42,10.30.33; 43,20; 44,7.8.9.16.18.19.20.22.24.33; 47,18; 47,25; Joseph über sich selbst: Gen 45,8.9.

¹⁶ Angedeutet bei SCHWARTZ, 1 Maccabees, 201.

¹⁷ 1 Makk 2,52.58.59.60. Hierzu sind auch solche Ausdrücke zu zählen, die das Empfangen der Belohnung wiedergeben: λαμβάνω (2,54.56). Bei Joseph (2,53) und Josua (2,55) steht schlichtes γίνομαι, doch die Geschichten, auf die angespielt wird, belegen deutlich das göttliche Tun dieser Erhebungen (vgl. für Josua: Num 27,16–21).

¹⁸ Vgl. zu στενοχωρία Deut 28,53.55.57^{LXX}.

¹⁹ NIEHOFF, Figure, 51; vgl. zur antik-jüdischen Rezeption KUGEL, House, 20–21; TIEMANN, Josef, 33–44.

²⁰ Vgl. REITERER, Vergangenheit, 89, der allerdings die deutlichen Bezüge auf 2,61.64 nicht berücksichtigt. Die dargestellte Lektüre dieser Worte entspricht völlig der allgemeinen Pragmatik von 1 Makk 2,52–60, die sich mit REITERER, Vergangenheit, 99 so zusammenfassen lässt: „Quer durch die Geschichte, so zeigt Mattathias seinen Söhnen, zeigt sich die Führung Gottes, die besonders dramatisch bedeutsam wurde, wenn die äußere Notlage bedrückend und unerträglich war. Doch keine der großen Persönlichkeiten hatte gebündelt alle die Probleme zu ertragen, welche jetzt auf die Kinder des sterbenden Mattathias einstürmen werden. Deren Lage ist besonders ernst: jedoch [sic] Gott rettet nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Gruppen, wie dies ja schon früher der Fall war. [...] seit Abraham weiß man, dass Gott gerade auch den, der besonders treu zu JHWH steht, testet, wie tief die Verlässlichkeit geht. An den Kindern liegt es, in besonders aussichtslos scheinender Lage Zeugnis für Gott abzulegen. Dann werden sie auch selbst diesen Beistand erfahren können.“

7.2 4. Makkabäerbuch

Obwohl das 4. Makkabäerbuch (4 Makk) in großen Teilen in der Denktradition von 1 Makk und 2 Makk steht, ist es inhaltlich wie formal deutlich von diesen zu unterscheiden. Formal handelt es sich zwar wie dort um „nach innen gerichtete Apologetik“²¹, jedoch im Kleide einer anspruchsvollen philosophischen epideiktischen Rede.²² Der apologetische Zweck einer solchen Rede besteht in 4 Makk in der Zustimmung zur Grundthese, dass „die gottesfürchtige Denkkraft Alleinherrscherin ist über die Leidenschaften“ (1,1).²³ Zu verorten ist 4 Makk wohl im Diasporajudentum des 1. Jahrhunderts n. Chr.,²⁴ das allerdings weniger die exegetischen sowie hermeneutischen Denkweisen Ägyptens widerspiegelt, sondern eher in Kleinasien anzusiedeln ist, wo sich im 2. Jahrhundert n. Chr. Märtyrerverehrung der Makkabäer nachweisen lässt.²⁵ In diesem mehrheitlich nicht-jüdischen Kontext will 4 Makk seine Zuhörerschaft vor kultureller und religiöser Assimilation schützen,²⁶ so dass das Werk nach innen gerichtete, also selbstvergewissernde Apologetik widerspiegelt. Zu diesem Zweck wird nach antiken rhetorischen Maßstäben einer epideiktischen Rede die These anfangs eingeführt (1,1–2), abgegrenzt (1,3–12), detaillierter ausgeführt (1,13–3,18), ausführlich an Beispielen nachgewiesen (3,19–17,6) und zuletzt als Ringschluss erneut nachdrücklich formuliert (17,7–18,24).

Joseph wird dabei zwei Mal herangezogen: als Teil der Beispielerzählungen aus dem Pentateuch für die Überlegenheit der Urteilskraft über die sinnliche Welt (1,30b–3,18) und in der dramatischen Abschiedsrede (18,6–19) der leidenden Mutter (vgl. 17,1), die vom beispielhaften Familienleben der Märtyrer berichtet, in dem Schriftlesung intensiv praktiziert wurde und auch Joseph Erwähnung gefunden habe (18,11).

²¹ KLAUCK, Makkabaion, 1453.

²² Welche genaue Form der epideiktischen Rede hier anzutreffen ist, wird nach wie vor lebhaft diskutiert. Ob überhaupt von einer Reinform ausgegangen werden darf, kritisiert zu Recht DESILVA, *Maccabees Commentary*, xxi–xxv, auch KLAUCK, Makkabaion, 1450.

²³ Vgl. grundlegend dazu VON GEMÜNDEN, Affektkontrolle.

²⁴ Genauer lässt sich schwer sagen. DESILVA, *Maccabees Commentary*, xiv–xvii bietet eine Diskussion und votiert für eine mögliche Abfassung zwischen 19 und 72 n. Chr., vgl. auch HADAS, *Books*, 95–99. Deutlich später datiert VAN HENTEN, *Datierung und* erneut kürzlich VAN HENTEN, *Maccabees*, 201.

²⁵ ANDERSON, *Maccabees*, 534–537.

²⁶ KLAUCK, Makkabaion, 1452f; DESILVA, *Maccabees Commentary*, xxi.

7.2.1 4 Makk 2,2–3

LXX Rahlfs	LXX.D
2,2 ταύτη γοῦν ὁ σώφρων Ιωσήφ ἐπαινεῖται, ὅτι διανοία περικράτησεν τῆς ἡδυπαθείας.	Deswegen wird ja der besonnene Joseph gelobt, weil er durch Überlegung obsiegte (über) die Wollust.
2,3 νέος γὰρ ὢν καὶ ἀκμάζων πρὸς συνουσιασμόν ἠκύρωσε τῷ λογισμῷ τὸν τῶν παθῶν οἶστρον.	Obwohl er jung war und in vollster Kraft stand für die Beiwohnung, machte er durch die Denkkraft den Stachel der Leidenschaften unwirksam.

Immer mit dem Ziel, die Denkkraft als Alleinherrscherin der Leidenschaften zu erweisen, diskutiert 4 Makk zunächst die vier Arten der Weisheit (1,18), die von der Denkkraft erfasst werden sollen (1,15–16). Eine dieser Arten ist die Besonnenheit (σωφροσύνη), die als erste Berücksichtigung findet. Sie wird in 1,30b–2,6a als Zeugin für die Grundthese herangezogen, da Besonnenheit in der Kontrolle über die Begierden besteht (1,30b). Gedacht ist, dass die Besonnenheit Teil der Weisheit ist, die wiederum von der Denkkraft erkannt werden kann, also Besonnenheit beispielhaft erweist, dass Denkkraft letztlich in der Lage ist, die Leidenschaften zu beherrschen.

Dass dem so ist, zeigt 4 Makk an mehreren Beispielen. Zuerst argumentiert 4 Makk für die Richtigkeit der Grundthese, indem er verdeutlicht, dass wir, also angesprochene antike jüdische Menschen, die offenbar als Zuhörer oder Leser gedacht sind, uns nach unreinen Tieren sehnen (ἐπιθυμοῦντες). Aber wegen der Überlegenheit der Denkkraft verzichten wir darauf (ἀπεχόμεθα διὰ τὴν τοῦ λογισμοῦ ἐπικράτειαν). Ebenso gelte das Verbot des Begehrens aus dem Gesetz als Beleg (2,5, vgl. Ex 20,17; Deut 5,21), dass die Besonnenheit jegliche Begierde durch die Denkkraft bändigen könne. Die unausgesprochene Prämisse ist dabei, dass die den Menschen auferlegten Gesetze wie der Dekalog auch von ihnen gehalten werden können. Wie man sieht, sei die Denkkraft durchaus in der Lage, das Begehren zu überwinden, was für 4 Makk unter anderem in der Besonnenheit Ausdruck findet.

So erging es auch Joseph (2,2–3). Hinsichtlich der sexuellen Wollust (ἡδυπάθεια) trug er einen Sieg davon. Das Mittel wird im Dativus instrumentalis διανοία ausgedrückt. Es war das Nachdenken, die Überlegung, die ihn zum Sieg brachte (περικράτησεν). Dabei ist nicht abschließend zu klären, ob Joseph aufgrund dieses Verhaltens σώφρων zu nennen ist oder solch ein Verhalten sein dauerhaftes Sein als σώφρων nur exemplifiziert (2,2a). Eindeutig sind jedoch die Besonnenheit, die Denkkraft und der Sieg über die Wollust eng verbunden. Das erscheint 4 Makk besonders bemerkenswert (2,3), da Joseph körperlich aufgrund seines Alters (νέος ὢν) in voller sexueller Reife stand (πρὸς συνουσιασμόν). Es handele sich also nicht um arbiträre Leidenschaften, sondern um körperliche Affekte (τὰς τῶν ἡθῶν καὶ παθῶν ὕλας, 1,29b). Sogar diese, namentlich der Drang zur sexuellen Befriedigung und zum Geschlechtsverkehr, könnten nach

dem Vorbild Josephs durch die Denkkraft beherrscht werden.²⁷ Damit betont 4 Makk erneut die platonisch anmutende Dichotomie zwischen dem, was die Leidenschaften verlangen und wie die Besonnenheit durch die Denkkraft dieselben zu zügeln vermag.

Gedacht ist – wie bei der engeren Leseweise in 1 Makk 2,52 – an die Episode mit Potiphars Frau (Gen 39,7–18). Dazu bedurfte es „the mere mention of his name“²⁸, was die Prominenz Josephs und insbesondere seiner Interaktion mit der Frau des Potiphar belegt. Er ist insbesondere in den Testamenten der zwölf Patriarchen eben in dieser Weise bekannt. Sein Testament (T. Jos.) enthält sogar den Beisatz *περὶ σωφοσύνης*.²⁹ Scheinbar verband das antike Judentum die Josephsfigur und diese Episode aufs Engste miteinander, weshalb die Assoziation durch die Namensnennung und das Thema völlig ausreichte.³⁰ Dort wird zwar nicht vom expliziten Denkvorgang Josephs berichtet, aber seine Argumentation zeigt das Ergebnis eines solchen. Wie schon in Kapitel 2 besprochen, fällt die Länge seiner Argumentation gegenüber den kurzen, wiederholten Forderungen der Frau, mit ihm zu schlafen, deutlich auf. Es scheint, er habe sich gut überlegt, weshalb dies für ihn nicht in Frage komme, bekanntlich wegen seiner Treue zu Potiphar (Gen 39,8–9a) und zu Gott (39,9b). Die dahinterliegende Denkkraft brachte den Sieg gegen den Stachel der Leidenschaften, so 4 Makk 2,3b.

Die Verwendung des Lexems *οἶστρος* verdeutlicht erneut die überaus negative Einstellung des Autors zu den Leidenschaften. Sie offenbart eine Körperfeindlichkeit, die etwa an T. Jos. und andere antik-jüdische Schriften erinnert. Eben in T. Jos. 2,7–10,4 findet sich dieser Impetus wieder.³¹ Dort wird Joseph als Beispiel der Besonnenheit zum Vorbild mit dem Umgang von *andauernder* Versuchung. Die Frau Potiphars umgarnt und belästigt Joseph über sieben Jahre hinweg, was dieser nur durch Fasten und Gebet übersteht. Ob diese Vorstellungen auch in den Verbalformen *περιεκράτησεν* (4 Makk 2,2) und *ἡκύρωσε* (2,3) als effektive Aoriste angedeutet sind, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Dafür spräche das Bild des *οἶστρος*, das nicht-figurativ ursprünglich eine Stechfliege bezeichnete „that torments livestock“³². Wie eine unerbittliche Stechfliege erlebte Joseph die andauernde Drangsalierung der Frau des Potiphar.

Die Pragmatik dieses kurzen Textes ist leicht zu erfassen: Erst die angemessene Anwendung der Denkkraft „provides a way out from any temptation“³³, egal in

²⁷ Zum philosophischen Hintergrund von altersabhängigen, körperlichen Neigungen und ihrer Wandlung in der griechischen Philosophie siehe DESILVA, Maccabees Commentary, 94.

²⁸ DESILVA, Maccabees Commentary, 94.

²⁹ Vgl. SCARPAT, Quarto, 134.

³⁰ Vgl. KLAUCK, Makkabaion, 1453: „Die ängstliche Kürze mancher Anspielungen verrät, dass er Vertrautheit mit den Texten auch von seinen Adressaten erwartet.“ Vgl. die Anwendung desselben Zitats in 2.2.

³¹ Vgl. DESILVA, Maccabees OTB, 2368; DESILVA, Maccabees Commentary, 94.

³² MONTANARI u. a., Brill, s. v.

³³ DESILVA, Maccabees Commentary, 94.

welcher Intensität und Dauerhaftigkeit man ihr auch ausgesetzt sein mag. Doch nicht nur hierzu sei die Besonnenheit als Teil der Denkkraft im Stande, sondern auch zur Beherrschung (ἐπικρατεῖν) jeglicher Begierde (πάσης ἐπιθυμίας, 2,5), wie 4 Makk fortfährt.

7.2.2 4 Makk 18,11

LXX Rahlfs

LXX.D

18,11 τὸν ἀναιρεθέντα Ἀβελ ὑπὸ Καὶν
ἀνεγίνωσκέν τε ὑμῖν καὶ τὸν
ὀλοκαρπούμενον Ἰσαακ καὶ τὸν ἐν
φυλακῇ Ἰωσηφ.

Er las euch vor: Abels Ermordung durch
Kain und Isaaks Opferung und Joseph im
Gefängnis.

Am Ende von 4 Makk erhält die Mutter ein letztes Mal (nach 16,15) die Gelegenheit, ihre Märtyrersöhne anzusprechen. Natürlich werden diese nur literarisch angesprochen. Im Blick sind im Rahmen der *Peroratio* die Rezipienten, nach dem zu handeln, was die Mutter ihren Söhnen aufträgt und mitgibt.³⁴ Sie wird als die ideale Ehegattin (17,2–6; 18,7–9a)³⁵ eines idealen Ehemannes (15,30–32) porträtiert, was sie umso mehr zur weisungsbefugten Instanz der Rezipienten stilisiert. In ihrer Abschiedsrede zeigt sie sich darüber hinaus als Bewahrerin der Erziehungsinhalte und -methoden ihres Mannes, die eng mit ihrer eigenen Erziehung der Söhne verquickt sind (vgl. 16,16–23). Ausgehend von den deuteronomistischen Erziehungsidealen (Deut 4,9; 6,7; 11,19)³⁶ unterwies der Vater seine Söhne in den biblischen Geschichten, las sie vor, sang sie vor, rezitierte sie und stärkte das Vertrauen der Brüder in sie (18,10–19). Die idealisierte Form fällt auf, trotzdem ist kaum von einem „naïve et charmant“³⁷-Fenster in die Vorstellungswelt des 4 Makk zu reden. Naivität will 4 Makk bei den Rezipienten nicht evozieren, sondern Vertrauen und Standhaftigkeit.

Teil dieser nachahmungswürdigen biblischen Unterweisung war offenbar das Dreierpaar Kain und Abel – Isaak – Joseph (18,11). Diese Abfolge ist im antiken Judentum einzigartig. Dennoch bilden die drei Genannten durch die Einleitung ἀνεγίνωσκέν τε ὑμῖν und den Neueinsatz ἔλεγεν δὲ ὑμῖν in 18,12 einen eigenen,

³⁴ Zum merkwürdig unstrukturierten Charakter des 18. Kapitels siehe die Diskussion in KLAUCK, Makkabaion, 1450. Mit DESILVA, Maccabees Commentary, 256–257 halte ich die zweite Mutterrede für ursprünglich, wenngleich für 4 Makk ungewöhnlich hinsichtlich der literarischen Art.

³⁵ Die Nähe zur Judithfigur und die volle Übereinstimmung der Frau mit den griechisch-römischen Vorstellungen für eine ideale Ehefrau und Mutter zeichnet angemessen nach DESILVA, Maccabees Commentary, 257–258.

³⁶ DESILVA, Maccabees Commentary, 259; zur Bildung und ihren Idealen in der griechisch-römischen Mehrheitsgesellschaft siehe MORGAN, Literate; speziell für das antike Judentum siehe ZURAWSKI, Jewish. Womöglich lassen sich in der Paideia-Vorstellung des 4 Makk Grundzüge der eigenen Bildung des Autors wiederfinden, wie DESILVA, Author meint.

³⁷ DUPONT-SOMMER, Livre, 154.

zusammengehörenden Dreiklang. „Die ängstliche Kürze mancher Anspielungen verrät, dass er [sc. der Autor von 4 Makk] Vertrautheit mit den Texten auch von seinen Adressaten erwartet“³⁸, wie Klauck richtig bemerkt. Obwohl es nirgends *expressis verbis* vermerkt wird, eint alle drei Figuren das Paradigma des Märtyrers bzw. eines Menschen, der für ein gottgefälliges Leben leidet: Abel wird durch Kain ermordet, Isaak beinahe³⁹ wegen des Gehorsams des Vaters schuldlos geopfert und Joseph muss ohne erbrachte Schuld ins Gefängnis. Sie alle wollten Gott gehorsam sein und erlitten ihre Bestrafung, *während* sie gehorsam blieben. Josephs Gehorsam zeigt sich eben genau darin, dass er aus Gehorsam im Gefängnis gelandet ist, sich den dortigen Autoritäten gehorsam unterstellt und abwartet bis die Zeit seiner Erhöhung eintrifft. So bindet die Mutter den Gehorsam der Söhne bis in den Tod zurück an die biblischen Grunddokumente und die eigene frühkindliche fromme Erziehung. Sie stellt ihre Söhne damit in eine Reihe biblischer Heroen, denen sie nun selbst nacheifern würden. So hatte in der idealisierten Darstellung der Mutterfigur der Vater seine Söhne bereits zu solchen Juden erzogen, die bereit wären, gehorsam bis zum Tode zu sein. Die Pointe liegt im *andauernden* Gehorsam der Genannten, so dass der Tod der Söhne konsequent dem biblischen Vorbild folgt.⁴⁰ Auch Kain hat eine Funktion, indem er das Gegenmodell zu seinem Bruder ist, ein Modell von „piety“ gegen „impiety“⁴¹. Seine Gabe hat vor Gott keinen Bestand, weshalb er sich gegen ihn und die Seinen wendet und den Gehorsamen zum Märtyrer macht. Auch dies ist also bereits in den biblischen Geschichten angelegt. Die Rolle der Verfolger der Gerechten ist schon in der Genesis präsent und wird von Gott er- bzw. geduldet.

Joseph selbst wird hier ganz im Sinne von 4 Makk 2,2–3 erwähnt. Dort wurde seine Besonnenheit gelobt, die ihn durch den Einsatz seines Verstandes davon abhielt, dem Verlangen seines Leibes nachzugeben. Er hielt das Gebot und blieb enthaltsam. Nun wird Joseph erneut im Dreiklang der treuen Gehorsamen lobend erwähnt, der als Konsequenz seiner Besonnenheit und des Wunsches gottgefälligen Handelns im Gefängnis saß. Schuld oder Unschuld sind keine ausgedrückten, sondern nur gedachte Kategorien. Das Aushalten ohne Murren, der

³⁸ KLAUCK, Makkabaion, 1453. Auch deshalb ist eine jüdische Leserschaft höchst wahrscheinlich bis sicher, vgl. 4 Makk 18,1. Dasselbe Phänomen zeigt sich bereits neben der Erst-erwähnung Josephs (2,2f) auch in 2,5, wo eine um die Einzelaufzählung von Haus, Magd, Knecht, Rind und Esel verkürzte Zitation der entsprechenden Gebote im Dekalog vorliegt.

³⁹ 4 Makk geht nicht davon aus, dass Isaak tatsächlich getötet worden wäre. Ganz im Sinne antik-jüdischer und rabbinischer Aqedah-Vorstellungen ist die versuchte Ermordung im Präsens ausgedrückt. So war Isaak im Begriff geopfert worden zu sein, als sich ein Ausweg anbot. Vgl. DESILVA, Maccabees Commentary, 259. ANDERSON, Maccabees, 564 dagegen geht von einem vollzogenen Brandopfer aus, ebenso SCARPAT, Quarto, 418.

⁴⁰ An eine „hope of the martyrs“ oder gar Jenseitsvorstellungen ist in der Mutterrede wohl nicht gedacht, wie HADAS, Books, 241 meint.

⁴¹ DESILVA, Maccabees Commentary, 259.

stille Gehorsam der Treuen macht ihn zum Vorbild der Söhne und damit zum Vorbild der Rezipienten.

Ist nun die Pragmatik dieser Beispiele, es den Makkabäersöhnen gleichzutun und sich angesichts äußerer Bedrängnisse zu Märtyrern zu machen? Das scheint wenig wahrscheinlich, da für das 1. Jahrhundert n. Chr. keine überregional-systematischen Verfolgungssituationen überliefert sind. Delling sieht die Pragmatik von 4 Makk nicht in der Martyriumsbereitschaft, sondern in Alltagssituationen in mehrheitlich nicht-jüdischen Kontexten:

Der Alltag stellt den Juden in der Diaspora normalerweise nicht in die Situation äußerster Entscheidungen. Er vollzieht sich in vielfältigen Formen des äußeren Lebens, die der Jude weithin mit der jeweiligen Umwelt gemein hat.⁴²

Gegen Assimilation will 4 Makk eine Rückkehr zur Toraobservanz und damit zu jüdischer Identität. Das lässt sich insbesondere an den Bereichen der Sexualität und der Tischgemeinschaft festmachen, die in 4 Makk recht exklusivistische Tendenzen unterstreichen. Die makkabäischen Märtyrer fungieren als Mahnungen für die Ernsthaftigkeit, eine dezidiert jüdische Lebensweise auch in mehrheitlich nicht-jüdischen Gesellschaften zu praktizieren und daran festzuhalten.⁴³ Das philosophische Gepräge von 4 Makk stellt eine rational fundierte Verteidigung jüdischer Lebensvollzüge dafür dar. So will der Autor von 4 Makk „[f]ür eine jüdische Bildungsschicht, der er selbst entstammt, [...] alttestamentliches Gesetz und griech. Lebensideal, eingefangen in einen sehr dehnbaren Philosophiebegriff, miteinander versöhnen.“⁴⁴ Klauck nennt daher 4 Makk zu Recht „nach innen gerichtete Apologetik“⁴⁵.

7.3 Fazit

Die Josephsfigur spielt keine zentrale Rolle in den Makkabäerbüchern. Drei kurze Erwähnungen in 1 Makk 2,53, 4 Makk 2,2–3 und 4 Makk 18,11 zeugen von Josephskenntnis, die jedoch recht stark im Allgemeinen verbleibt. Gerade die ersten beiden Texte betonen seine Rolle hinsichtlich der jüdischen Erziehung, die ihn in der Fremde treu sein ließ. Damit wird Joseph zum moralischen Vorbild eines nachahmungswürdigen Standhaften, dem auch in der Fremde sein Gottesbezug nicht abhandenkommt.

In den Erwähnungen in 4 Makk ist Joseph ein spezifischeres „exemplar of self-control“⁴⁶. Am Anfang als Beleg der Überlegenheit von Denkkraft gegen-

⁴² DELLING, *Bewältigung*, 57; vgl. überblicksartig BARCLAY, *Jews*, 103–124.

⁴³ Zur Pragmatik siehe KLAUCK, *Makkabaion*, 1452 ff.

⁴⁴ KLAUCK, *Makkabaion*, 1453.

⁴⁵ KLAUCK, *Makkabaion*, 1453.

⁴⁶ DESILVA, *Maccabees Commentary*, 94.

über sinnlichen Leidenschaften, am Ende als Konsequenz des Gehorsams und dem Beleg der aushaltenden Treue gegenüber Gott auch im Angesicht von Anfeindung. Besonders 4 Makk 2,2–3 deutet an, wie wichtig die Josephsfigur im antiken Judentum war. Obwohl andere als Vorbilder für Geduld und Selbstbeherrschung hätten genannt werden können, ist unvermittelt, einleitungslos, wie selbstverständlich Joseph das gewählte Paradebeispiel. War dieser besonders naheliegend? War er besonders bekannt? Er ist immerhin die einzige Figur, die als Kronzeuge der Besonnenheit in 1,30b–2,6a auftaucht. Auch in 4 Makk 18,11 wären etwa Daniel oder Jeremia denkbar, die gehorsam Unrecht erlitten. Wie außerhalb der eigentlichen Josephsgeschichte der Genesis auch 1 Makk 2,53, T. Jos., Sap 10,13–14, Josephus (A. J. 2,7–201) und andere Stellen belegen, ist Joseph im antiken Judentum eng verquickt mit den Tugenden Besonnenheit, Weisheit und Selbstbeherrschung. Er ist damit über die Makkabäerbücher hinaus keine biblische Nebenfigur, sondern zentral in antik-jüdischer Ethosbildung verankert.

8. Joseph in den Testamenten der zwölf Patriarchen

Die reine Existenz einer Schrift mit dem (nachträglichen) Titel *Testamente der zwölf Patriarchen* (TestXII¹) ist ein bedeutsamer Hinweis für die Wichtigkeit der Josephsgeschichte in der Antike des Mittelmeerraums. Das aus zwölf pseudepigraphen Einzeltestamenten bestehende Korpus hat vornehmlich die ethische Ermahnung seiner Rezipienten zum Ziel.² Durch die fiktive Zuordnung einzelner Tugenden an die zwölf Söhne Jakobs soll den darin getroffenen Aussagen die Autorität der Patriarchen geliehen und so in Nachahmung oder beherzigender Warnung ein gottesfürchtiges Leben geführt werden. Einen wichtigen Platz nehmen darin die apokalyptischen Passagen über die Abkehr der jeweiligen Stammesnachfahren ein, die die Rezipienten pragmatisch vor Verfehlungen warnen wollen.³

Die Form wie die Funktion der TestXII sind eng an den Jakobssegen Gen 49 angelehnt und beziehen sich direkt auf ihn. Deut 33 steht formal und sachlich verwandt mit Gen 49 ebenfalls im Hintergrund. Insgesamt stellen sie in deutlich formalisierter Weise (Präambel, Inhalt der Rede: Lebensgeschichte–Mahnung–Ausblick, Todesbericht)⁴ paränetische Abschiedsreden oder Testamente dar, die aufgrund der Autorität ihrer literarischen Sprecher zu befolgen sind. Daher sind die TestXII auch als explizite *und* narrative Paränese an die Rezipienten zu verstehen.⁵ Über Gen 49 hinaus speisen sich die hier getroffenen Anweisungen aus den wenigen Erzählstücken über die Jakobssöhne innerhalb der Genesis. Es ist somit wenig überraschend, welch zentrale Rolle Joseph auch in den TestXII einnimmt, spricht doch auch ihre Hauptquelle vornehmlich von Joseph.

¹ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird die übliche Abkürzung der einzelnen Testamente, z. B. TestXII.Rub, durch T. Rub. usw. ersetzt. Eine eindeutige Zuordnung ist jederzeit gegeben.

² KUGEL, *Testaments*, 1697 spricht treffend von „ethical will“; siehe den Überblick zum Genre „Testament“ HOLLANDER, Joseph, 1–6. Zu möglichen Ursprüngen dieses beliebten antik-jüdischen Genres, siehe FREY, *Origins*.

³ DE JONGE, *Patriarchs AYBD*, 182: „The sons should follow the good example of their father (and of Joseph) or avoid his sins. Taken together, the exhortatory passages in *T. 12 P.* give a colorful spectrum of virtues and vices within the framework of the general admonitions to obey the law of God and the commandments of the patriarch.“ Vgl. auch KUGEL, *Testaments*, 1701–1702: „When all is said and done, the *Testaments* are not a philosophical treatise but an exercise in imaginative biblical interpretation turned to the purpose of ethical preaching.“

⁴ Vgl. BECKER, *Testamente*, 28–29; HOLLANDER, Joseph, 1.

⁵ Vgl. zur rhetorischen Paränese-strategie THOMAS, *Paraenesis*; zur Narrativität am Beispiel von T. Jos., siehe KAESTLI, *Narratif*.

Die TestXII zeitlich und religionsgeschichtlich einzuordnen ist spätestens seit Charles Gegenstand intensiver Diskussion.⁶ Forscht man nach der Provenienz der TestXII, ist die Weitergabe und Erhaltung dieser Texte zweifellos christlich. Doch reichen ihre Wurzeln nach Mehrheitsmeinung der Forscher bis in die Hasmonäerzeit. Damit ist das Buch eindeutig vorchristlich, genauer antik-jüdisch.⁷ Freilich finden sich besonders in den apokalyptischen Passagen christliche Interpolationen, die aber bereits Charles als spätere Hinzufügungen kennzeichnete.⁸ Wie viele Überarbeitungsstufen zwischen einer möglichen Urfassung im 2. Jahrhundert v. Chr. und den darauffolgenden Rezeptionen liegen,⁹ ist nicht eindeutig belegbar und formkritisch wohl nicht zu klären.¹⁰ Ähnlich unsicher ist eine lokale Verortung, die womöglich in den diasporajüdischen Kontexten Syriens zu suchen ist.¹¹ Ob es eine Erstfassung der TestXII auf Hebräisch und/oder Aramäisch gegeben hat, legen manche Passagen nahe, andere aber verschließen sich einer Rückübersetzung völlig. Sollte es eine hebräische Vorlage oder Erstfassung gegeben haben, lässt sich diese nicht mehr sinnvoll rekonstruieren.¹² Grundlage der vorliegenden Analyse bietet daher die kritische Edition des griechischen Textes von de Jonge, der seinerseits wiederum die lückenhafte Rekonstruktion eines verlorenen Originals darstellt.¹³ Von der grundsätzlichen

⁶ Zur Redaktionsgeschichte und den Ursprüngen der TestXII vgl. die Forschungsüberblicke von SLINGERLAND, *Testaments*; KUGLER, *Testaments*, 31–37 und den Überblick von NICKELSBURG, *Literatur*, 438–459.

⁷ Prominent widersprochen wurde der These, die TestXII seien im Kern jüdische Texte, von DE JONGE, *Christian*; DE JONGE, *Christian Influence*, auch in neuerer Zeit: DE JONGE, *Pseud-epigrapha*; DE JONGE, *Ways*. De Jonge wiederum wurde vehement widersprochen, in letzter Zeit von DESILVA, *Testaments*; KUGLER, *Witness*. Sehr einleuchtend sind die Erwägungen von KUGEL, *Testaments*, 1702, der u. a. betont, dass die christlichen Bezüge für eine christliche Schrift viel zu selten eingebaut wurden und der Text sich trotz manch christlich-nutzbarer Ausblicke „altogether Jewish themes“ widmet.

⁸ CHARLES, *TestXII Translation* setzt die von ihm identifizierten Interpolationen in eckige Klammern, KUGEL, *Testaments* sogar nur in Fußnoten. Insbesondere der Entwurf von Kugel zeigt überzeugend, dass zumindest ein theoretisch vorchristlicher Text für die TestXII rekonstruierbar ist, auch wenn DE JONGE, *Patriarchs AYBD* wichtige Rückfragen und Grenzen nennt. Dazu KUGEL, *Testaments*, 1726 Fn. 49.

⁹ Zu den zahlreichen, aber recht späten Textzeugen, siehe DE JONGE, *Testaments*, XI–XLI.

¹⁰ So etwa KONRADT, *Unzucht*, 249. Eine immer noch hilfreiche Behandlung der Einleitungsfragen der TestXII als dezidiert jüdische Zeugnisse findet sich bei NIEBUHR, *Paränese*, 73–86.

¹¹ So z. B. KEE, *Testaments*, 778. BECKER, *Testamente*, 25 denkt an das ägyptische Alexandria. Recht sicher ist nur, dass die Schrift nicht dem jüdischen Kernland entspringt, da sich doch eine erhebliche Unkenntnis der geographischen Gegebenheiten nachweisen lässt, vgl. BECKER, *Testamente*, 25.

¹² KUGEL, *Testaments*, 1700–1701. Für eine hebräische Vorlage im Falle des T. Jos. votiert detailliert MARTIN, *Syntactical*.

¹³ DE JONGE, *Testaments*. KUGLER, *Testaments*, 38 betont zu Recht im Sinne de Jonges, die „vast and seemingly irreconcilable differences“ der vorchristlichen Textentwürfe der Gegner de Jonges. So wird zwar im Folgenden DE JONGE, *Testaments* als kritische Textgrundlage verwendet, jeweils aber von den Übersetzungsentscheidungen von CHARLES, *TestXII Translation*; KEE, *Testaments*; KUGEL, *Testaments*; BECKER, *Testamente*, wo nach Ansicht des Autors nötig,

Einheit und Sinnhaftigkeit des vorliegenden Textes nach de Jonge wird ausgegangen.¹⁴ Die Darstellung der Rezeption der Josephsfigur in den TestXII kann nicht streng thematisch erfolgen. Das In- und Miteinander der Themen, Rückverweise und Umdeutungen der TestXII erfordert eine summarischere Darstellung, die sich in diesem Kapitel anhand von Unterkapiteln gliedert (8.1), die freilich nicht völlig ohne Wiederholungen auskommen werden. Eine kurze Einzelinterpretation des Testaments Josephs (T. Jos.) schließt sich daran an (8.2).

8.1 Joseph als makellooses Vorbild in elf Testamenten

Noch immer ist zutreffend, was Hollander bereits 1981 in seiner Dissertation wahrnahm: „Of course, the ethical eminence of Joseph in the Testaments has been recognized by a number of scholars, but they have never set themselves to examine the relevant passages more profoundly.“¹⁵ Erst wer sich auf die Suche durch die Testamente begibt und über die offensichtlichen Passagen hinaus die andeutenden Referenzen zu Joseph wahrnimmt, sieht seine Prominenz durch alle Testamente hinweg. In direkten Erwähnungen ergeben sich mindestens 57 namentliche Nennungen der Josephsfigur. Gut die doppelte Anzahl sind auszumachen, wenn man die indirekten Bezüge einbezieht. Das aus Sicht des Joseph selbst verfasste Werk T. Jos. treibt dies auf die Spitze. Dennoch erstreckt sich die Präsenz der Josephsfigur insbesondere auf die räumlich und thematisch die anderen weit überragenden, paränetischen Teile der TestXII, die allesamt dem Thema der frommen Lebensführung gewidmet sind.

8.1.1 Tugendhaft in jeder Hinsicht

Hierfür ist freilich Joseph das Exemplum schlechthin. Doch wird gerade das Versagen der Patriarchen wiederholt facettenreich thematisiert. Eingefasst im

modifiziert. Wo nicht anders notiert, sind die deutschen Übersetzungen meine eigenen, da die einzige wissenschaftliche deutschsprachige Übersetzung von BECKER, Testamente sprachlich, sachlich und textkritisch den veralteten Forschungsstand der 70er Jahre widerspiegelt.

¹⁴ So etwa auch die letzte größere Kommentierung der TestXII von KUGEL, Testaments.

¹⁵ HOLLANDER, Joseph, 13. Zur entsprechenden Literatur bis 1981 siehe HOLLANDER, Joseph, 13 Fn. 60–64. Mit seiner Arbeit wurde erstmals die Josephsfigur in TestXII gründlich erarbeitet. Einen früheren Stand seiner Arbeit veröffentlichte er unter HOLLANDER, Ethical. Diese beiden Arbeiten boten gleichzeitig die Grundlage für die spätere Kommentierung der ganzen TestXII des Schülers mit seinem Doktorvater: HOLLANDER/DE JONGE, Testaments. Arbeiten zur Josephsfigur seit Hollander finden sich ausschließlich in kurzen Überblicksartikeln oder als Randnotiz mit Ausnahme von BRUIN, Joseph. Dass die Rolle Josephs „thoroughly researched“ wurde „as a key figure in the Testaments“ lässt sich abgesehen von Hollander aber gegen KUGLER, Testaments, 40 nicht behaupten.

Überbegriff der Buße (μετάνοια)¹⁶ bildet Joseph regelmäßig zum vorigen jeweiligen Fehlverhalten oder der Warnung das Positivbild. Wird etwa in T. Rub. 3,10 vor dem weiblichen Anblick, dem Alleinsein mit einer Frau und der Beschäftigung mit ihren Angelegenheiten (πρᾶξις γυναικῶν) gewarnt, so bildet Joseph e negativo das positive Gegenstück, der sich eben von diesen Gefahren völlig reinhielt.¹⁷ Er wandelte stattdessen in Herzenseinfalt (ἀπλότης καρδίας), einem weiteren Topos der TestXII.¹⁸ Hieran zeigt sich die ethische Polarität der TestXII, denn das Fehlen von ἀπλότης ist Signatur der Werke Belials (T. Benj. 6,7), wohingegen Joseph seine Frömmigkeit eben in dieser aufweist.¹⁹ Energisch ruft T. Sim. daher auf: „Wandelt in Einfalt des Herzens, damit Gott euch Gnade und Ehre und Segen auf eure Häupter gebe, wie ihr an Joseph seht“ (T. Sim. 4,5). Dem Verderben der Seele durch πορνεία, wovor Ruben nachdrücklich warnt, steht wiederum Joseph mit strahlendem Vorbild entgegen:

Denn da sich Joseph vor jeder Frau hütete und seine Gedanken von jeder Hurerei reinigte, fand er Gnade vor Gott und Menschen. Denn noch vieles tat ihm die Ägypterin, und sie rief Zauberer und brachte ihm Liebestränke, aber der Vorsatz seiner Seele nahm kein böses Begehren an. Daher rettete der Gott meiner Väter ihn vor jedem schlimmen verborgenen Tod (T. Rub. 4,8–10).²⁰

Für T. Rub. ist die πορνεία das Hindernis schlechthin für Erkenntnis (σύνεσις) und Frömmigkeit (εὐσέβεια), also genau für die Tugenden, für die Joseph steht. Nimmt man den ouvertürenhaften Charakter des T. Rub. ernst,²¹ werden hier die zentralen Leitlinien für die Josephsinterpretation der TestXII geschaffen. Er ist das Vorbild, an dem sich das Verhalten der Brüder individuell und kollektiv zu messen hat. Konkret heißt das hier: Wer etwa der πορνεία Raum gibt, gibt dem Belial Raum (T. Rub. 4,11).²² Dagegen ist Joseph der paradigmatische ἀνὴρ ἀγαθός. Er ist nicht von Belial beherrscht, sondern hat das πνεῦμα Θεοῦ ἐν ἑαυτῷ (T. Sim. 4,4). Dieser Gedanke ist wohl aus Gen 41,38 entlehnt. Doch in der Logik der TestXII erklärt diese anthropologische Grundaussage Josephs Verhalten:²³ Wer den Geist Gottes trägt, kann sich entscheiden zwischen Gut und

¹⁶ Siehe die prominente Überschrift in der Eröffnungsrede des Ruben (T. Rub. 2,1). Siehe darüber hinaus T. Sim. 2,13 (thematisch); T. Jud. 19,2; T. Gad 5,7,8; BECKER, Testamente, 33 IIb.

¹⁷ Vgl. T. Rub. 4,1 u. ö.; auch T. Jud. 13,2; 17,1.

¹⁸ T. Sim. 4,5; T. Benj. 6,7 und insbesondere T. Iss. (dort IIx, vgl. auch die [wohl kaum ursprüngliche] Überschrift dort ΠΕΡΙ ΑΠΛΟΤΗΤΟΣ).

¹⁹ Zum beinahe dualistischen Bild ethischen Verhaltens in TestXII siehe BRUIN, Controversy, 97–162.

²⁰ Übersetzung von BECKER, Testamente, 37 mit Korrekturen; zur Bewertung der Sexualität in den TestXII siehe ERON, Ancient; LOADER, Sexuality TestXII.

²¹ Dazu insb. KUGLER, Testaments, 44. Dementsprechend spricht er im Hinblick auf T. Rub. 4,8–10 von „the first Joseph-as-model passage“ (43), welcher zahlreiche folgen werden.

²² Zur Dämonologie der TestXII und der Verortung des Menschen darin vgl. BRUIN, Manifesting; OPFERKUCH, Mensch, 263–335.

²³ Vgl. OPFERKUCH, Mensch.

Böse und ist daher frei, seinem Nächsten mit Mitleid und Barmherzigkeit zu begegnen.²⁴ Im pseudepigraphischen Selbstzeugnis des Ruben manifestiert sich dies so, dass Joseph dem Ruben das angetane Böse nicht nachtrug, „sondern er liebte mich sogar, wie auch die anderen Brüder“ (T. Sim. 4,4).²⁵ Dieses Lieben wird dreifach exemplifiziert: durch das Ehren, das den anderen Lieben wie seine eigene Seele und die Besenkung mit Reichtümern (T. Sim. 4,6). Es ist also stets tätige Liebe, die Joseph kennzeichnet und zum Vorbild werden lässt. Konsequenz seines Gut-Seins und des Geistes ist mitleidiges und barmherziges Verhalten (εὐσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων).²⁶

So erklärt sich T. Sim. 5,1 auch Gen 39,6. Eben, weil nichts Böses in ihm wohnte (οὐκ ἐνοίκησεν ἐν αὐτῷ οὐδὲν πονηρόν), habe er so gut und schön ausgesehen. Eng daran angeschlossen geht T. Sim. in paränetische Passagen über und verpasst damit die Gelegenheit, über die Implikationen der Begierde der Frau Potiphars zu reflektieren. Wären dann ihre ständigen Annäherungsversuche, die deutlich über die Genesiserzählung hinausgehen (T. Rub. 4,8–10), Zeichen des Beherrscht-Seins einer widergöttlichen Macht, die die geschenkte äußere Schönheit Josephs nicht akzeptieren konnte? Das würde jedenfalls zur Verortung des Menschen in der Kosmologie der TestXII passen.

Josephs Verhalten allein ist jedoch nicht der Grund der schweren Taten der Brüder an Joseph. Eng verbunden mit Gen 37 erzählt Simeon von seinem neidischen Eifern (ζηλώω) gegen Joseph bis hin zum Mordkomplott, da ihr gemeinsamer Vater ihn (mehr) liebte.²⁷ Allein durch göttliche Intervention konnte Joseph vor seinen Plänen gerettet werden (ρύομαι, T. Sim. 2,8). Interessanterweise wird somit die Verschleppung nach Ägypten zum Rettungsereignis stilisiert (T. Sim 2,9). Dies unterliegt der selbstkritischen Reflexion Simeons hinsichtlich seines Neides, was das Thema von T. Sim. darstellt.²⁸ Durch eben diesen Neid auf Joseph wird Simeon mit Krankheit bestraft, so dass er seine Hand nicht gegen Joseph ausstrecken konnte (T. Sim. 2,12–13). Erst so wuchs in ihm, was Joseph schon lange verkörperte: Freiheit vom Neid kommt durch Gottesfurcht (διὰ φόβου Θεοῦ, T. Sim. 3,4).

Simeons Selbstreflexion in Bezug auf seine Gewalttätigkeit und sein Verhalten gegenüber Joseph steht im Einklang mit den Selbstbewertungen anderer Patriarchen in deren Testamenten.²⁹ In ähnlicher Weise wurden die Söhne der

²⁴ Richtig ist, dass dies im griechisch-römischen Denkraum nicht durchweg maskulin-determinierte Charakteristika sind. Doch ob man von einer absichtlichen Dekonstruktion sprechen kann, bleibt fraglich; anders BRUIN, Joseph.

²⁵ Dieses Lieben wird exemplifiziert durch das Ehren, das Lieben wie seine eigene Seele und die Besenkung mit Reichtümern, vgl. T. Sim. 4,6. Es ist also stets tätige Liebe, die Joseph kennzeichnet und zum Vorbild werden lässt.

²⁶ KUGEL, Testaments, 1718–1719.

²⁷ T. Sim. 2,6–8.14.

²⁸ Grundlegend BÖTTTRICH, Anatomie.

²⁹ T. Levi 5,1–5; 6,1–11; T. Jud. 3,1–5.

Brüder Sebulons krank und starben wegen Joseph (διὰ Ἰωσήφ), weil sie – wie ihre Väter in Gen 37 – kein Erbarmen gegen ihn kannten (T. Zeb. 5,4). Das in der Erzählung der TestXII Überraschende liegt dabei im völlig kontraintuitiven Verhalten Josephs, sobald er sich in einer Position der Macht befand. Er entschied sich gegen Vergeltung und ist damit erneut Vorbild³⁰ gelebten Mitleids (σπλαγχνίζομαι), wie besonders T. Zeb. durchweg betont:

Als wir nach Ägypten hinabgingen, hegte Josef keinen Groll gegen uns; als er mich sah, hatte er sogar Mitleid mit mir (ἐσπλαγχνίσθη). So sollt auch ihr, meine Kinder, ihn vor Augen haben: Seid nicht nachtragend, liebt einander und achtet nicht auf das Unrecht, das ihr eurem Bruder angetan habt (T. Zeb. 8,4).

8.1.2 Vorbildlich gottesfürchtig

Der Vorbildcharakter Josephs erstreckt sich durch die Zeugnisse der TestXII hindurch. Selten finden sich absolute Aussagen über ihn, meistens ist er die Rückbindung für ethisch angemessenes Verhalten: Von Fall zu Fall – und damit implizit doch immer – ist Joseph moralisch tadellos und vorbildlich gottesfürchtig. Deshalb lohne es sich für künftige Generationen, auf ihn zu achten, um das eigene Leben in Beziehungen gut zu gestalten (insb. T. Sim. 4,5: ἐννοοῦντες). T. Benj. 3,1 spricht sogar von einer Mimesis Josephs: „So sollt auch ihr, meine Kinder, den Herrn, den Gott des Himmels und der Erde, fürchten und seine Gebote halten und dem guten und heiligen Mann Josef nacheifern (μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ).“³¹ Damit wird die Spitzenaussage zur Josephsfigur aus T. Sim. 4,4, Josephs Bruderliebe trotz des ihm Angetanen, noch einmal überboten. Sie kombiniert in T. Benj. Josephs εὐσέβεια mit der Bezeichnung des absolut Guten, das in Joseph kulminiert. Eine ähnliche Aussage findet sich zuletzt noch in T. Dan. Wie bei Sebulon steht auch hier der Neid wegen der präferenziellen Liebe des Vaters zu Joseph im Hintergrund des Mordkomplotts, zu dem sich Dan ausdrücklich zählt. Er habe im Begriff gestanden, Joseph zu töten, „den wahrhaftigen und guten Mann“ (ἀνὴρ ἀληθινὸς καὶ ἀγαθός, T. Dan 1,4). Die Einführung des Begriffs der Wahrhaftigkeit ist zwar unauffällig und selten innerhalb der TestXII, doch beschreibt er inhaltlich die Sicht der TestXII auf Josephs Verhalten und Charakter zutreffend. Wahrhaftigkeit hieße dann in TestXII die Übereinstimmung von Einstellung und Handeln, was bei der Josephsfigur nirgends auseinanderklafft. Joseph wurde bereits hinsichtlich seiner Liebe zu den Brüdern zitiert. Passend folgt in T. Dan 5,3 der Aufruf zur Liebe des Herrn und zueinander. Dies solle das ganze Leben dauern (ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ὑμῶν) und sei nicht geheuchelt, sondern entspringe einem wahrhaftigen Herzen (ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ). Auch hier geht Sein und Handeln Hand in Hand.

³⁰ So auch KUGEL, Testaments, 1786.

³¹ Siehe auch T. Benj. 4,1.

Angeklungen ist dies schon in T. Sim. 4,4, wo Josephs Sein als guter Mann nicht wie sonst im Aorist beschrieben wird, sondern im durativen Imperfekt. Das Gut-Sein bestimmt seinen Charakter *und* sein Tun, sein Wollen *und* sein Handeln. Diese Aussagen gipfeln in T. Benj. 4,1–5. Das dort gebotene Panoptikum der Josephsgeschichte in der Interpretation des T. Benj. weist zahlreiche Bezüge bereits genannter Aspekte der Josephsfigur auf. Doch überhöht der literarische Benjamin nun die eigentliche Josephsfigur. Hollander kommentiert zu Recht: „It is, however, obvious that not everything that Benjamin says about the good and holy man refers to Joseph. Rather, the figure of Joseph is only the peg, on which Benjamin hangs his speculations on the good and holy man.“³² Dadurch wird die Josephsfigur in ihrer ethischen Vorrangstellung nun deutlich überhöht und zum Nährboden für Überlegungen über das absolut Gute und „Heilige“³³ schlechthin.

8.1.3 Exkurs: ein unperfekter Joseph?

Dagegen möchte Opferkuch das Josephsbild der TestXII korrigieren und „realistisch“³⁴ zeichnen. Er meint, trotz der hohen Sicht auf Joseph und des starken Aufrufs zur Mimesis: „Der Gerechte ist auch für die Patriarchentestamente nicht perfekt, sondern sündigt ebenso wie andere Menschen. Dies zeigt [...] sogar das leuchtende Vorbild Joseph, der nach TestGad 1,6 seinem Vater falsch über das Tun der Brüder berichtete.“³⁵ Dieses Verständnis ist in zweierlei Hinsicht problematisch. Erstens: Obwohl T. Benj. 4 keine Namen nennt, sind die Bezüge zur Josephsdarstellung nach den TestXII deutlich. Keiner der Brüder wird je ὁ δίκαιος genannt außer nur indirekt Joseph (T. Benj. 5,5)! Zweitens gibt die Belegstelle T. Gad 1,6 nicht her, was Opferkuch in ihr sieht. Dort steht: „Und Joseph sprach zu unserem Vater: Die Söhne Silpas und Bilhas schlachten die besten Tiere und essen sie, entgegen der Meinung von Juda und Ruben.“ Der Rekurs dort mag ein Midrasch – oder besser ein Peshar – zu Gen 37,2c sein,³⁶ doch erzählt Joseph keine Lüge, sondern nimmt gegen einige Brüder Juda und Ruben in Schutz, die doch zweifellos aufgrund ihres Alters und ihrer Rolle in Gen 37 (wo sie in 37,2 nicht mit Joseph die Tiere weiden) die Verantwortung für das Wohlergehen der Wirtschaftskraft und des väterlichen Vermögens hatten. T. Gad bewertet dieses Vergehen dazu nirgends negativ. Auch die Wortwahl ist sachlich-beschreibend. T. Gad 1,9 macht zusätzlich deutlich, dass die hier gebotene Interpretation zu-

³² HOLLANDER, Ethical, 77; vgl. OPFERKUCH, Mensch, 313.

³³ Zur Schwierigkeit der Wiedergabe von ὅσιος in dieser Zeit vgl. HAUCK, ὅσιος. In spätantiken Texten ab dem 4. Jahrhundert n. Chr. darf dagegen wohl recht eindeutig mit „heilig“ übersetzt werden.

³⁴ OPFERKUCH, Mensch, 260.

³⁵ OPFERKUCH, Mensch, 259–260; auch JOVANOVIC, Hellenistic Scientist, 203.

³⁶ So KEE, Testaments, 814. KUGEL, Testaments, 1803 verweist auf Gen. Rab. 84,7. Vgl. GINZBERG, Legends, 329.

trifft. Joseph habe die Brüder nicht wegen des Verzehrs der Tiere getadelt, sondern weil sie ohne Juda gegessen hätten, also nicht bereit waren zu warten bzw. zu teilen. Eine Verfehlung der Josephsfigur liegt hier nicht vor – sie würde auch nicht in die skizzierte Josephsdarstellung der TestXII passen. Mit T. Ass. 1,6 ist trotzdem die Bußfertigkeit Kennzeichen eines gut handelnden Menschen.³⁷ Doch darin sind ja die Brüder Vorbilder ihrer (literarischen) Nachfahren. Für das makellose Handeln steht jedoch eindeutig die Josephsfigur.

8.1.4 Von Gott geführt und gottgefällig

Doch zurück zu T. Benj. 4. Dort sind die Parallelen zur Josephsfigur nach den TestXII kaum zu übersehen, auch wenn weit über Joseph hinausgedacht wird. Wichtig bezüglich der Josephsfigur ist in T. Benj. 4 die Erwähnung der providentia und voluntas Dei. Was bisher als eisernes Ringen aus eigener Kraft um ein makellosoes Leben (falsch) verstanden werden konnte, wird nun in seinen eigentlichen Bezugsrahmen gestellt. Joseph ist ein von Gott Beschützter, der selbst die göttlichen Reaktionen auf gutes und schlechtes Verhalten aufweist. Insbesondere aufgrund der deutlich widergöttlichen Mächte, die sich um den Willen des Menschen bemühen, ist es beachtenswert, dass Joseph allein die direkte Zuwendung Gottes explizit zuteilwird. Hieraus speist sich sein Handeln, aus seiner Ontologie zeigt sich seine makellos umgesetzte Ethik. Diese gottbezogene Komponente, die oben bereits im Zusammenhang mit der *εὐσέβεια* angeklungen ist, buchstabiert sich insbesondere in T. Benj. erneut praktisch aus, etwa in der Bitte an den Vater, er möge beten, dass der Herr den Brüdern die Sünden nicht anrechne (3,6). In ähnlicher Weise wird in T. Benj. die vermehrte Aufforderung, Joseph zum Vorbild zu nehmen, kosmologisch-theologisch gefärbt. Wer es nun Joseph gleichtut und den Herrn fürchtet und den Nächsten liebt, der wird vor den überwältigenden Angriffen der Geister Belials bewahrt bleiben. Denn so hätten sie auch Joseph nicht überwältigen können (T. Benj. 3,3). Der innigen Beziehung zwischen Joseph und Benjamin in der Genesis getreu eröffnet T. Benj. einen besonders einfühlsamen und intimen Blick auf die bisher heldenartige Figur. Sie wird dort gerne *ὁ ἀδελφός μου* genannt,³⁸ wobei bisher in der Regel das Possessivum fehlte und mit größerer Reverenz absolut von Joseph gesprochen wurde.³⁹

Entsprechend bleibt moralisches Verhalten nach dem Zeugnis der TestXII kein Selbstzweck und nicht unbelohnt, wie das Loblied in T. Levi 13 zeigt. Da das Leben Josephs kongruent mit dem Achten auf Gottes Gesetz ist,⁴⁰ passiert

³⁷ Vgl. T. Rub. 1,9–10.

³⁸ T. Benj. 2,1; 3,3; 5,5.

³⁹ T. Dan 1,4; ähnlich T. Sim. 4,4 u. ö.; Ausnahme: T. Sim. 2,14.

⁴⁰ Vgl. T. Iss. 5,1–2.

demjenigen, der sich ebenfalls daran hält, was auch Joseph passierte: „Wer dies lehrt und tut, wird mit auf dem Thron sitzen, wie auch Joseph unser Bruder“ (T. Levi 13,9). Anschaulich gelehrt wird die Hingabe an Gottes Gesetz durch Josephs Verhalten. Die Belohnung hierfür lässt sich an seinem Aufstieg zum zweiten Mann im Staat erkennen. Nachahmer Josephs nach dem Auftrag aus T. Benj. erhalten also nicht nur einen tugendhaften Charakter, sondern auch Segen.

Auffällig sind hierbei die superlativischen Aussagen über Josephs Stellung am Hofe des Pharaos. Wo die Genesis deutlich zwischen dem Pharaos als Alleinherrscher und Joseph als zweitem Mann im Staat unterscheidet (Gen 41,40–43),⁴¹ klingen in TestXII Töne an, die Joseph auf derselben Ebene wie den Pharaos selbst sehen. Im eben zitierten Loblied T. Levi 13 wird dem Gesetzesobservanten das Mit-Sitzen auf den Thronen der Könige versprochen (σύνθρονος ἔσται βασιλέων, 13,9). Impliziert ist mit dem Präfix eine Beiordnung und keine Unterordnung. Durch die Vergleichspartikel ὥς, verstärkt durch καί, sieht T. Levi auch Josephs Stellung so. Er war in der Stellung des σύνθρονος. Ähnliches findet sich in T. Zeb. 3,6. Dort wird berichtet, die Brüder seien bei ihrer Ankunft in Ägypten „niedergekniet in der Art wie man vor dem Pharaos niederkniet“ (οὕτως προσεκύνησαν τῷ Ἰωσήφ κατὰ τὸν τύπον τοῦ Φαραώ).

8.1.5 Flankierende Nebenbemerkungen

Die besondere Stellung Josephs kommt auch in beiläufigen Äußerungen zur Geltung. So rechnet T. Sim. 1,1 das Todesjahr des literarischen Patriarchen Simeon ausgehend vom Todesjahr Josephs.

Auch werden stellenweise Erfahrungen und Erlebnisse Josephs durch phantastische Hinzufügungen zur Josephsgeschichte ergänzt, freilich ohne diese in ihren Grundzügen zu verändern.⁴² So berichtet T. Zeb. von der Angst Josephs vor seinen Brüdern (2,5–6) oder vom Mitleid Sebulons mit Joseph, woraufhin Sebulon sich zu Joseph an die Grube gesetzt habe (4,2–3). Auch ein Selbstzeugnis über die Details seines Verkaufs an die Händler findet sich (T. Benj. 2,2–4). Ethisch brisante Stellen wie die Verführungsversuche der Frau Potiphars werden weiter ausgebaut und als deutlich unerträglicher beschrieben (T. Rub. 4,9) als

⁴¹ Es ist nicht zutreffend, wenn KUGEL, Testaments, 1782 Gen 44,18 referenziert, um diese hohe Sicht der Stellung Josephs in der Genesis zu verorten. Dieser Teil der Rede Judas hat die Milde Josephs zum Zweck, weshalb 44,18 durchaus schmeichelnd verstanden werden kann. Außerdem ist das keine allgemein zutreffende Aussage, sondern bezieht sich spezifisch auf die Macht Josephs, über das Leben der Brüder zu verfügen. *Darin* war er dem Pharaos gleich. Gleiches gilt für HOLLANDER/DE JONGE, Testaments, 261. Zur Bedeutung von לַפְרָעָה in Gen 45,8 siehe bspw. EBACH, Genesis, 395–396, der inhaltlich zutreffend mit „väterlicher Berater“ übersetzt. Sowohl Kugel als auch Hollander/de Jonge sind also nicht in der Lage, solch eine hohe Sicht auf Josephs Stellung in der Josephsgeschichte der Genesis nachzuweisen.

⁴² KUGEL, Story spricht von einer „active exegetical imagination“ der Autoren der TestXII.

Gen 39,7–17 vermuten lässt. Die schwer zu verstehende Notiz hinsichtlich der Gebeine Josephs in Gen 50,24–25 wird in T. Sim. 8,3–4 deutlich dramatisiert. Im historisierenden Epilog um den Tod Simeons wird erklärt, es sei nicht leicht gewesen, die Gebeine Josephs aus Ägypten zurück nach Hebron zu bringen. Die Ägypter nämlich hielten die Gebeine Josephs unter Verschluss,⁴³ da Magier ihnen mitgeteilt hätten, beim Auszug derselben würde das Land in völlige Finsternis geraten. Diese Aussage trägt einerseits große Reminiszenzen an Ex 7–12, erweist aber deutlich, für wie gewichtig allein schon Josephs sterbliche Überreste gehalten wurden. Zu erklären ist dies wohl aus einer Parallele zu Jub 46,6–7.⁴⁴ Nichtsdestotrotz ist diese besondere, für die Testamente nicht relevante Erwähnung ein weiterer Hinweis auf das hohe Interesse der TestXII und (im Hinblick auf Jub) womöglich größerer Strömungen im antiken Judentum an Joseph.

8.1.6 Eine neue Rangordnung

Zuletzt zeigt sich die Prominenz Josephs in der apokalyptischen Vision des T. Jud. Dort wird Joseph nach Levi und Juda an dritter Stelle genannt (25,1), während andere – etwa Ruben – ganz ausgelassen werden. Diese „somewhat surprising“⁴⁵ Neuordnung lässt sich nur bedingt mit Verweis auf Deut 27,12 erklären. Betrachtet man die Vorrangstellung Levis und Judas im Hinblick auf die apokalyptischen Passagen am Ende jedes Testaments, verwundert die vorrangige Nennung der beiden nicht. Dazu korrespondiert die zentrale Rolle Josephs in den ethischen Passagen, so dass die drei Genannten nicht generell als die wichtigsten zu verstehen sind, sondern hinsichtlich ihrer spezifischen Rollen in den TestXII.

8.2 Joseph als geduldig liebender Mann im fiktiven Selbstzeugnis T. Jos.

Die Frage nach der Josephsinterpretation in den TestXII erreicht ihren Höhepunkt im Testament Joseph. Hier musste ein pseudepigrapher Nachlass verfasst werden, in der der Sprecher als Joseph seine ‚eigene‘ Geschichte, das selbst ‚Erlebte‘ deutet und davon ausgehend ethische und prophetische Anweisungen erteilt. In dieser scheinbaren Selbstdarstellung lässt sich daher am deutlichsten ablesen, wie die TestXII Joseph verstanden wissen wollen. T. Jos. ist daher eigens auf die Forschungsfrage hin zu analysieren.⁴⁶

⁴³ Zur möglichen Identifizierung der schwer verständlichen Worte in T. Sim. 8,3 siehe KUGEL, Testaments, 1722.

⁴⁴ KUGEL, Testaments, 1722–1723; HOLLANDER/DE JONGE, Testaments, 128.

⁴⁵ KUGEL, Testaments, 1770.

⁴⁶ Neben dem textkritisch notorisch schwierigen Kapitel 19 werden Genre und Integrität von

Wichtige Begrifflichkeiten, mit denen T. Jos. Josephs Verhalten beschreibt, sind die verwandten Lexeme μακροθυμία⁴⁷ und ὑπομονή⁴⁸ einerseits und σωφροσύνη⁴⁹ andererseits. Illustriert werden die Begriffe in zwei Erzählbögen, angelehnt an die Josephsgeschichte der Genesis: zunächst in Bezug auf die Avancen der Frau Potiphars (3,1–9,5), sodann hinsichtlich Josephs Sklavendasein nach dem Verkauf durch die Ismaeliter (11,2–16,6). Beiden Passagen geht eine inhaltlich proleptische Einleitung voraus (1,3–2,7; 10,5–11,1), auf die jeweils ein paränetischer Abschnitt folgt, der zur Nachahmung des Vorbilds Josephs und dessen verkörperter Tugenden anspornt (10,1–4; 17,1–18,4).

8.2.1 Ein kompromisslos tugendhafter Mann Gottes

Im ersten Erzählbogen stellt sich Joseph als asketischer, fokussierter Mann Gottes dar, der weder theologisch noch ethisch zu Kompromissen bereit ist. Er weist die Frau des Potiphar durchgehend und schroff ab und widmet sich dagegen eindringlichem Gebet⁵⁰ und Fasten.⁵¹ Diese „ascetic penitence“⁵², ausgedrückt in fahlem Sacktuch und dem Schlafen auf dem Boden (4,3), nimmt zu, je stärker die Angriffe der Frau werden (4,8). Zuletzt betet Joseph unablässig, Tag und Nacht, um Errettung von den Versuchungen der Frau (8,1), da ein solches Gebet Bewahrung vor der Versuchung bewirke (9,4–5). So wird die räumliche Trennung Josephs von der Frau Potiphars durch seinen Aufenthalt im Gefängnis als Zeit der Fröhlichkeit beschrieben (8,5), in der Joseph nicht einmal in seinen Gedanken auf die Versuchung der Frau eingeht (9,2). Gerade dieser letzte Punkt illustriert anschaulich, wie schier unmenschlich vorbildlich Joseph sich trotz der Wiederholung, der Intensität und des Machtgefälles der Avancen der Frau verhält. Auch damit wird Josephs Gottesbezug in seiner Standfestigkeit betont. Das Fazit in 10,1–4 ist daher wenig überraschend:

Ihr seht also, meine Kinder, was die Geduld (ἡ ὑπομονή) und das Gebet zusammen mit dem Fasten bewirken können. Wenn ihr euch mit Geduld und Demut des Herzens um Selbstbeherrschung und Keuschheit bemüht (ἐὰν τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἀγνείαν μετέλθῃτε ἐν ὑπομονῇ καὶ ταπεινώσει καρδίας), wird der Herr in eurer Mitte wohnen, denn er liebt die Selbstbeherrschung.

T. Jos. immer wieder stark diskutiert, siehe bspw. PERVO, Testament; BINGHAM KOLENKOW, Narratives; MARTIN, Syntactical; KEE, Testaments, 819 Fn. a. Von einer grundsätzlichen Integrität und Sinnhaftigkeit geht HOLLANDER, Joseph, 16–17 aus, was sich hinsichtlich des Josephsbildes bestätigt.

⁴⁷ Koordiniert mit ὑπομονή zentral in T. Jos. 2,7; außerdem 17,2; 18,3.

⁴⁸ T. Jos. 2,7; 10,1.2.

⁴⁹ Besonders für den ersten Erzählbogen siehe T. Jos. 4,1.2; 6,7; 9,2.3; 10,2.3.

⁵⁰ T. Jos. 3,5; 4,3.8; 9,4.5.

⁵¹ T. Jos. 3,4; 4,8; 9,2.

⁵² KUGEL, Testaments, 1820.

Durch die wenig subtile Einleitung ὁρᾶτε οὖν wird klar: Wer solch ein Leben in ὑπομονή und σωφροσύνη erlangen will, solle sich am Vorbild Josephs ansehen, wie dies gelingen könne. Dabei fungiert 10,1–4 nicht nur als Abschluss des ersten Erzählbogens, sondern vielmehr als Scharnier zwischen den beiden Erzählungen. Auch in der Verkaufsszene ab 10,6 ist Joseph das Vorbild schlechthin, das um der Brüder willen den eigenen Nachteil auf sich nimmt. Aus Respekt vor, Schutz für und Liebe zu seinen Brüdern gibt er sich nicht als Freier zu erkennen, sondern stellt sich als Sklave vor.⁵³ Diese durchaus unwahren Aussagen werden aber nicht als Lügen gescholten. Da sie die Ehre der Brüder im Blick hätten, fällt kein negatives Wort dazu, mehr noch: Gott segnete Josephs Verhalten (11,6–7). Josephs Selbsterniedrigung ist beispielhaft und daher – so scheint es – nicht zu hinterfragen. Als Konsequenz kann T. Jos. 11,1 freigebig zur Gottesfurcht (τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον) und Ehre (τιμάω) gegenüber den Brüdern aufrufen – implizit und doch überdeutlich genau in der Weise, wie Joseph es tat.

Auch die zweite direkte Anrede an die literarischen Kinder in 17,1 (wiederum ὁρᾶτε) verweist auf die vielen schweren Dinge, die Joseph um seiner Brüder willen erduldet (πόσα ὑπέμεινα). Wer die Tugend der μακροθυμία besitze, für den sei es möglich und nötig, einander zu lieben. Man beachte dabei den harschen Ton: καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους mit konsekutivem καί und οὖν, emphatischem Personalpronomen und Imperativ. Wie das gehe, habe Joseph bereits gezeigt, doch ein zweites Beispiel wird angeführt: sein Verhalten in der Machtposition über seine Brüder. Er habe sie geliebt und ihnen alles überreichlich getan (18,4–6). Bemerkt wird dazu nachdrücklich, er habe sich trotz seiner Ehrenstellung nicht über seine Brüder erhoben (18,8), obwohl er eben das hätte tun können, wie der Kontext nahelegt. Das alles sei wegen seiner μακροθυμία, die unbedingt zu beachten sei (18,3: ἰδοὺ γὰρ ὁρᾶτε).

8.2.2 Langmut, Besonnenheit und Geduld

Vorweggenommen wird die nachdrücklich betonte Langmut, Besonnenheit und Geduld Josephs im poetischen Gebet 1,4–2,6. Darin beschreibt der A-Teil jedes Verses die Gefahr des Gerechten und der B-Teil stets die Rettung Gottes mit adversativem καί dazu kontrastiert. So habe ihn die Wahrheit des Herrn in allerlei Situationen vor dem Abirren bewahrt, womit wohl Bezug auf die Weisung Gottes genommen wird.⁵⁴ Um die providenzielle Hilfe des Herrn möglichst prominent über dem Leben Josephs zu platzieren, werden insgesamt 13 recht allgemeine Notlagen erwähnt, aus denen der Gott Josephs half. Erst in 2,7 werden diese Versuchungen (πειρασμός) eindeutig auf Joseph bezogen.⁵⁵ Womöglich handelt

⁵³ T. Jos. 10,6; 11,2; 15,3.

⁵⁴ HOLLANDER/DE JONGE, Testaments, 354 mit Verweis auf Ps 118,110^{LXX}; Sap 5,6.

⁵⁵ Dort wird von zehn Versuchungen gesprochen, was einer anderen Zählweise von 1,3–7

es sich um ein „late individual thanksgiving“⁵⁶, das erst in T. Jos. mit der Josephsfigur verbunden wurde. Durch den Overtürecharakter direkt zu Beginn des Testaments wird der namenlose Gerechte zu Joseph selbst und damit Joseph zu *dem* Gerechten Gottes schlechthin. Obwohl der Fokus eindeutig auf der Rettung Gottes liegt, die der Gerechte quasi erleidet, betont auch T. Jos. stets die Frömmigkeit Josephs. Selbst die für Josephs Sündlosigkeit äußerst gefährliche Frau Potiphars⁵⁷ redet zu ihm wie mit einem heiligen Mann (ὡς ἅγιω ἀνδρὶ, 4,1). Nirgends sonst erhält ein einziger Bruder diesen Titel, wohl aber die himmlischen Heiligen (vgl. T. Lev. 18,14)⁵⁸. Im Munde der literarischen Frau des Potiphar kann das entweder bedeuten, eine solche Bezeichnung für die Josephsfigur war allgemein geläufig oder – und das ist wohl wahrscheinlicher – die Frau benutzte diesen Ruf, den Joseph im Hause des Potiphar genoss, um ihn zu locken. Dazu passt auch, dass Joseph öffentlich wie bei der Frau als σώφρων bekannt war (T. Jos. 4,1,2). Diese Heiligkeit, die zweifellos seine ethische Frömmigkeit einschließt, nimmt die Frau zum Vorwand, angeblich in dem Wort Gottes unterrichtet zu werden (4,4,5), freilich mit ganz anderen Motiven.

8.2.3 Der fremdbezeugte und liebevolle Held

Das T. Jos. ist allgemein als autobiographische Nacherzählung in der 1. Person Singular gehalten. Eben deshalb wird er von außen in solch hohen Tönen beschrieben, beschreibt sich aber selbst nie so.⁵⁹ Stattdessen lässt er seine Taten für sich sprechen, wie beide Erzählbögen eindrücklich zeigen. Wo er im ersten „als Tugendheld[] der Keuschheit“⁶⁰ auftritt, ist er im zweiten die Bruderliebe in Perfektion.⁶¹ T. Jos. 17,1–8 lässt sich als paradigmatisch für Josephs (Selbst-)Darstellung heranziehen. Er beschämte seine Brüder nicht, beherrschte sie nicht unnötig, sondern wahrte ihre Ehre und brachte ihnen tätige Liebe entgegen. So solle man nun auch als Rezipient (d. h. antik-jüdischer Nachfahre der Söhne

entspricht. Orientiert man sich an den eindeutig antithetischen Parallelismen ergibt sich die oben genannte Zahl von 13.

⁵⁶ HOLLANDER/DE JONGE, Testaments, 362.

⁵⁷ Sie wird – wie schon in T. Rub. 4,9 – paradigmatisch anonymisiert nur ἡ Αἰγυπτία genannt wird (T. Jos. 3,1; 8,5). Dadurch entbinden sie die TestXII von jeglicher personalisierten Zuordnung und intensivieren die Allgemeingültigkeit der Episode Gen 39,7–18. Die Frau, also potenziell jede Frau, stellt eine sexuelle Gefahr für den Frommen und seine Frömmigkeit dar. Vgl. KIRCHHOFF, Testamente, 474; KONRADT, Unzucht, 269–274; allgemeiner HAGEDORN, Konflikte; zur Rezeption dieser Episode TIEMANN, Josef (39–40 zur Frau in den TestXII).

⁵⁸ Siehe auch T. Dan 5,13 für die Bezeichnung des Gottes Israels und T. Naph. 5,8 als Bezeichnung für die heiligen Schriften Israels.

⁵⁹ Vgl. BRUIN, Joseph.

⁶⁰ BECKER, Testamente, 118 Fn. 3a.

⁶¹ Daher bezeichnet HARRELSON, Patient das T. Jos. insgesamt mit dem Thema „patient love“.

Jakobs) diese Liebe haben *und* ausdrücken. Überall in den TestXII ist die Liebe praktisch, tätig, zugewandt.⁶²

Die Liebesforderung des T. Jos. darf jedoch nicht als losgelöstes Prinzip verstanden werden. Wie bereits oben angemerkt ist es in doppelter Weise rückgebunden. T. Gad 4,7 bringt die Zusammenhänge in Polaritäten auf den Punkt. Einerseits kann nur der wirklich lieben, in dem der Geist der Liebe wirkt (τὸ πνεῦμα τῆς ἀγάπης). Es handelt sich also nicht um rein menschliches Bemühen, sondern um geistvermitteltes Tun. Andererseits gilt: Wer sich dagegen dem Geist des Hasses zuwendet (τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους), arbeitet mit dem Satan selbst zusammen (συνεργεῖ). Nur der eine Weg führt zur Rettung, der andere zum Tod. Im Chiasmus von T. Gad 4,7 stehen sich aber nicht Satan und Gott gegenüber, sondern Satan und das Gesetz Gottes (ὁ νόμος τοῦ θεοῦ).⁶³ Die Rückbindung ist also eindeutig mit der Tora Gottes als Maßstab für Rettung und Leben assoziiert. Zuletzt ist es besonders im Hinblick auf T. Jos. nicht überraschend, dass sich bereits in T. Gad die abstrakte Sprache von Liebe in der μακροθυμία im Gegensatz zur ὀλιγοψυχία konkretisiert. Aus dieser Stelle mag man also mit Opferkuch konkludieren: „In der Liebe realisiert sich somit das gottgewollte, der Tora angemessene, lebensfördernde Leben, wohingegen der vom Hass erfüllte Mensch dem Leben entgegenwirkt, das Leben vernichten will und mit dem Satan im Bunde steht.“⁶⁴ Wer ein Mitarbeiter des Geistes der Liebe sein will, der halte sich an die Weisung Gottes. Diese Liebe wiederum manifestiert sich im geduldigen Ertragen und Lieben, in der μακροθυμία, wie sie nicht deutlicher sichtbar sein könnte als in der Josephsfigur in T. Jos. Eben deshalb ist er der ἀνὴρ ἀγαθός, „because it was he who loved the Lord and kept his commandments.“⁶⁵

8.3 Fazit

In den Testamenten der zwölf Patriarchen manifestiert sich die Figur des Joseph als ein wiederkehrendes ethisches und exemplarisches Ideal, das dem Leser ein Muster von Tugend und Rechtschaffenheit vor Augen führt. Anders als in der Genesis, wo Joseph als komplexer Protagonist einer narrativen Entwicklung unterliegt und dargestellt wird, erhält er in den TestXII eine fast archetypische Stellung. Die Darstellung Josephs in den Testamenten hebt seine Rolle als Verkörperung von Integrität und Gottesfurcht hervor. Insbesondere in den Testamenten von Ruben und Simeon wird seine Reinheit und Tugend mit

⁶² Vgl. KONRADT, Menschen; SÖDING, Liebesgebot.

⁶³ Hier irrt m. E. OPFERKUCH, Mensch, 169, der die Entsprechung zwischen Satan und Gott sieht. Eben in der Polarität von Satan und Gesetz Gottes zeigt sich erneut die toraobservante Ausrichtung der TestXII, die εὐσέβεια und νόμος koordiniert.

⁶⁴ OPFERKUCH, Mensch, 169.

⁶⁵ HOLLANDER, Joseph, 65.

den Fehlern und Schwächen seiner Brüder kontrastiert. Bei Ruben beispielsweise (T. Rub. 2–4) dient Josephs Milde und Friedfertigkeit als Antitypus zu Rubens impulsivem Fehlverhalten, während Simeon seine eigene Gewalt und Eifersucht von Josephs ruhigem Vertrauen und seiner Beständigkeit nachdrücklich unterscheidet (T. Sim. 2–3). Dieser Kontrast bewirkt nicht nur, die moralischen Mängel der anderen Brüder hervorzuheben, sondern betont auch die ideale Natur von Josephs Charakter im Kontext dieser Schriften. Dies wird dadurch verstärkt, dass die Fehltritte der Brüder regelmäßig kasuistisch nach-erzählt werden und damit viel Raum einnehmen. Dem gegenüber steht oftmals ein still-rechtschaffener Joseph, der stets dem Liebesgebot folgt, ja stellenweise seine Personifikation darstellt. Seine Abwesenheit von persönlichen Geständnissen – ein Element, das in fast allen Testamenten vorherrscht – unterstreicht seine völlige Rechtschaffenheit in dieser Sammlung. Statt von seinen Fehlern zu berichten oder seine Sünden zu bereuen, dient Joseph primär als ein Kontrast zu den Berichten der anderen Patriarchen, durch den sie ihre eigenen Unzulänglichkeiten erkennen. Zudem betont die wiederholte Erwähnung von Josephs Versuchungen, besonders im Kontext der Frau des Potiphar (z. B. T. Rub. 4,8–10), sein unerschütterliches Engagement für (allgemeine wie konkrete) Tugend und Rechtschaffenheit. In den Testamenten wird dies weniger als individuelle Leistung dargestellt, sondern vielmehr als Manifestation der εὐσέβεια, die ihn vor den Gefahren der moralischen Überheblichkeit schützt. Das stellt ihn in scharfen Kontrast zu den moralischen Fehlern und Schwächen seiner Brüder.

Durch diese Darstellung akzentuieren die TestXII die Bedeutung von Integrität und Rechtschaffenheit und bieten den Lesern ein ideales Modell des gottesfürchtigen Verhaltens.⁶⁶ Durch die μακροθυμία/ὑπομονή liebte er, litt er, verharrete er in der Linie der Providenz Gottes. Joseph wird somit zum „example par excellence“,⁶⁷ was es innerhalb eines toraobservanten Frameworks heißt, ὁ ἀγαθὸς καὶ ὁσῖος καὶ ἀληθινός zu sein.⁶⁸ Wer so handelt, ermöglicht auch an-

⁶⁶ Vgl. TIEMANN, Josef, 40.

⁶⁷ SLINGERLAND, Testament, 510.516; vgl. HOLLANDER, Joseph, 62–63 (u. ö.): „For the author of the Testaments, it is the patriarch Joseph above all who represents the ideal of moral behaviour. Not only is Joseph an example to be emulated in his own farewell discourse to his sons, just as Issachar and Zebulun are in theirs, but, unlike any of the other patriarchs, he is put forward as an example in Testaments other than his own.“

⁶⁸ Trotz der Verortung der Erzelterngeschichten vor der Vermittlung der Tora wird wiederholt zum Halten derselben aufgerufen und – narrativ illustriert – angeleitet. Darin sind die Testamente auf deutlich spätere Generationen ausgerichtet, die sowohl die Einzelgesetze (ἐντολή bei spezifischen Geboten und deren Übertretung, ἐντολαί als summarisch-abstrakter Begriff der Einzelgebote) halten sollen – auch hier zeigt sich wieder die stark ethische Orientierung der TestXII – als auch die Tora in Gänze (νόμος, stets im Singular). Dabei ist νόμος stets die von Gott gegebene Tora, ἐντολή kann jedoch auch menschliche Gebote meinen (T. Lev. 14,4; T. Jud. 10,5; 13,7). Vgl. zum Nebeneinander der beiden etwa T. Zeb. 10,2; T. Dan 5,1; T. Naph. 8,7; T. Ben. 10,3. In diesem Sinne ist TestXII eng verwandt mit dem LXX-Gebrauch von νόμος und ἐντολή.

gesichts äußerer Bedrängnis „wirkliche Gemeinschaft und gedeihliches Leben“. ⁶⁹ Insbesondere vor dem Hintergrund möglicher Repressalien der Rezipienten in mehrheitlich nicht-jüdischen Kontexten oder unter der Fremdherrschaft im Kernland bleibt Joseph jedoch eine Figur mit Geschichte. Trotz manch absoluter Aussagen über den Patriarchen wird er nicht zur bloßen Chiffre. Er verkörpert individuelle Tugenden, die in der griechisch-römischen Welt mindestens seit Aristoteles bekannt und angesehen waren. ⁷⁰ Durch das völlige Schweigen der TestXII hinsichtlich seiner Missetaten wird dieser Eindruck eindeutig verstärkt.

Doch wird die Josephsfigur immer in ihren Beziehungsgeflechten, in ihren Kompromissen und Krisen, in ihren Möglichkeiten und Limitationen der Josephsgeschichte der Genesis dargestellt. Der jüdische Charakter aller zwölf Testamente zeigt sich durchweg in der Rückbindung an die Ursprungsgeschichte, die die *narrative* Vorlage für eine durchaus griechisch-römisch anschlussfähige Tugendethik bildet. Alle literarischen Brüder der TestXII sind immer noch aus der Josephsgeschichte zu erkennen, alle ethische Unterweisung und Ermutigung fußt – mit Freiheiten – auf ihr. Zwar zeichnen die TestXII ein phantastisches und wenig nuanciertes Bild der Josephsgeschichte und ihrer Hauptakteure, doch hätten sie ohne diesen literarischen Rückbezug weder die Instruktionskraft noch die Bildgebung, die für die Unterweisung möglicher Rezipienten notwendig wird. Joseph wird zweifellos überhöht, doch nicht als konturlose Chiffre tugendhaften Verhaltens, sondern als „Joseph, the ideal son of Jacob“ ⁷¹. Obgleich modifiziert, glorifiziert und damit kreativ uminterpretiert – die Figuren (und deren Tugendlehre) der TestXII verharren ganz in der Geschichte der Nachfahren Jakobs und blicken *von dort aus* auf die geänderten Verhältnisse seiner Rezipienten, um von dort nach gottgefälligem, toraobservantem, ‚jüdischem‘ Leben zu fragen, sprich: heute so zu handeln wie einst Joseph, *der ἀνὴρ ἀγαθός*.

⁶⁹ BECKER, Testamente, 28.

⁷⁰ Siehe die zahlreichen Verweise bei HOLLANDER, Joseph, passim; auch KEE, Testaments, 779.

⁷¹ DE JONGE, Patriarchs AYBD, 182.

9. Joseph im Jubiläenbuch

Dem Jubiläenbuch (Jub) kommt eine Zentralstellung innerhalb früher antik-jüdischer Rezeptionen der Genesis zu. Auch bekannt als „kleine Genesis“¹ findet sich hier eine recht umfassende Wiedergabe der Texte Gen 1–Ex 14, die jedoch deutlicher Umarbeitung unterzogen wurden. Berger ging noch von einem „erzählenden Midrasch“² aus. Maßgeblich von den Funden aus den Höhlen im Kirvet Qumran beeinflusst, ist heute eher davon auszugehen, dass Jub keine monologische Pentateuchrezeption ist, sondern eine Vermittlung konkurrierender Darstellungen zwischen Proto-MT-Tora und Henochtradition.³ Anders als in der Tora ist im Jub beispielsweise das zentrale Organisationselement die Einteilung der Erzählungen in 49 Jahre dauernde Zyklen, sog. Jubiläen, die wiederum in kleinere und größere Zeitspannen eingeteilt werden können und so eine geordnete und recht einheitliche Wiedergabe der Urgeschichte, der Erzelternerzählungen und der Anfänge der Exodustradition ermöglichen.⁴ Die Priorität bleibt bei henochischen Vorstellungen wie den genannten Kalenderzeiten oder auch den damit korrelierenden Festzeiten.

Als Ausgangssituation wird von einem sog. Engel des Angesichts erzählt, der auf Gottes Geheiß (Jub 1,5–8) Mose auf dem Sinai in allem unterrichtete bzw. ihm diktiert habe, von der Erschaffung der Welt bis zum Bau des Heiligtums.⁵

¹ Bereits als ἡ λεπτὴ Γένεσις bei Didymus Alexandrinus Epiphanius und Hieronymus, vgl. SCHÜRER, *History*, 134; eine Nennung der zahlreichen Titel für dieses Werk bietet RÖNSCH, Buch, 461–482; prägend DILLMANN, Buch I; DILLMANN, Buch II; später ZEITLIN, Book; grundlegend VANDERKAM, *Textual*.

² BERGER, *Jubiläen*, 285.

³ Exemplarisch zeigen dies multiperspektivisch die Studien in ALBANI/FREY/LANGE, *Jubilees*. Als textliche Grundlage ist wohl von einer dem Proto-MT nahestehende hebräische Vorlage auszugehen, vgl. VANDERKAM, *Jubilees I*, 85–86. Dabei kann nicht von einem reinen Zuwachs eines Ausgangstextes ausgegangen werden. Neben dem chronologischen Rahmen und deutlichen narrativen Erweiterungen (besonders aus 1 Hen) sind auch Episoden der Genesis ausgelassen, bspw. Abrahams Bund mit Abimelech (Gen 21). Siehe auch VANDERKAM, *Jubilees I*, 88–98. Anders meint das SEGAL, *Book*.

⁴ Zu den temporalen und spatialen Ordnungsgefügen des Jub siehe FREY, *Weltbild* = FREY, *Worldview*; auch VANDERKAM, *Konzept*; zu heptadischen Geschichtskonzeptionen als Ordnungsprinzip in antik-jüdischen Schriften siehe BERNER, *Jahre*.

⁵ Das Hebräische macht im Gegensatz zur äthiopischen Fassung klar, dass es sich nicht um das Schreiben des Engels handelt, sondern sein Diktieren an Mose, was erstmals in VANDERKAM, *Jubilees I*, 162–163 Aufnahme im Text findet. Zuvor war es der Engel selbst, der schrieb, was ein direkter Widerspruch zu 2,1 darstellte. Zur Angelologie im Jub siehe VANDERKAM, *Angels*.

Dieser sei nun beauftragt, alles Gehörte aufzuschreiben (Jub 1,27).⁶ Deshalb wird die Erzählperspektive auch stets in der 2. Person Singular als Repräsentation des Zwiesgesprächs Engel–Mose gehalten.

Der narrative Anspruch entspricht der Selbstlegitimation des Gesamtwerkes. Als Mittler zwischen der vorausgesetzten Gen-Ex-Tradition und der Henochliteratur entwirft Jub das Bild einer engelhaft vermittelten, autoritativen Version der jüdischen Ursprungserzählungen.⁷ Diese Verbindung steigert die Autorität des Jub noch weiter. Eben das eröffnet interessante Einblicke in eine alternative Lesart der Ursprungserzählungen jüdischer Glaubensgemeinschaften. So liegt mit Jub ein besonderer Rezeptionsschritt vor, der als Vermittlungsversuch in gewisser Weise den Genesisstoff henochisch vereinnahmt. Die Überlieferungsproblematik des Jub besteht darin, dass das vollständige Werk nur noch in Ge'ez vorliegt, in den Schriften vom Toten Meer jedoch fast kanonische Relevanz hatte und dort vielfach bezeugt ist. So will es nicht einfach als Rezeption früherer autoritativer Versionen des Pentateuchs verstanden werden, sondern tritt in Teilen als Paralleltradition dazu auf.⁸ Es steht daher nicht nur zwischen den Stühlen konkurrierender Traditionen, sondern ist ein überlieferungsgeschichtlich nicht unkomplexer Rückblick auf eine Zeit fernab von *einer* autoritativen Erzählung.

Für die Popularität des Jub in den Schriften vom Toten Meer mag die thematische Orientierung sprechen. Die Mehrheitsmeinung datiert die Entstehung des Jub in die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.⁹ Damit fällt das Jub mitten in die Zeiten des Identitätsstreites vor oder unter hasmonäischer Herrschaft. Entsprechend lässt sich die Entstehung des Jub als wichtige Stimme in diesen innerjüdischen Konflikten sehen. Sie steht durchweg für eine Rückbesinnung auf die Ursprungserzählungen des jüdischen Glaubens. Die Stimme aus dem Himmel und der zum Schreiben beauftragte Engel stellen eine hohe Autorisation dieser Texte dar. Ihnen kein Gehör zu schenken, scheint keine Option. Entsprechend prononciert tritt Jub für das Einhalten kultischer Feste und Riten, Zurückhaltung bei exogamen Ehen und Rückbesinnung auf die Sinaitora auf. Es geht um Rückkehr, Absonderung und Reinheit, um „Identität durch Ab-

⁶ Der Text Jub 1,1–2,1a erinnert stark an Deut und hat autoritätsstiftende Funktion, wie NAIMAN, Discourse, 50–53 gezeigt hat. Damit ist Jub nicht allein Kommentar zu Gen-Ex, sondern Diskursteilnehmer mit eigener Stimme und zuweilen eigener Theologie.

⁷ VANDERKAM, Jubilees I, 39: „[...] not as a replacement but as a guide, as a means of helping the reader derive the correct message from the biblical material and ensuring that the wrong conclusions were not drawn from it.“ HAYWARD, Genesis, 381 u.ö. spricht von einer interpretierten „re-presentation of Genesis“. Vgl. die Explikationen dazu auf 390–394, wo Hayward zutreffend von „fusion of chronology and law“ als Kern dieser Re-Präsentation spricht. Etwas anders – ausgehend von einem kreativen Interpolator – sieht es KUGEL, Replacement.

⁸ Einen Überblick der Manuskripte bietet MONGER, State.

⁹ VANDERKAM, Jubilees I, 25–38; bspw. auch schon vorqumranisch WINTERMUTE, Jubilees, 44 (161–140 v. Chr.); etwas später im 2. Jahrhundert v. Chr. der veraltete CHARLES, Book, lix–lxxvi.

grenzung“¹⁰. Letzteres unterstreicht bereits die narrative Struktur des Jub, die dezidiert von einer Zeit vor der Sinaitora berichtet, in der sich die handelnden Figuren bereits an dieselbe hielten – und das nach der im Jub angemessenen kalendarischen Ordnung.¹¹ Ebenfalls war der Bundesgott des Sinai bereits von Urzeiten her seinem Volk gewogen, was sich auch für die Zeit der Abfassung des Jub (und damit für die Zeit der Fremdherrschaft im eigenen Land) nicht geändert habe. Somit sei er auch schon vor den Sinaiereignissen *ihr* Gott gewesen.¹² Im Jub bilden also die Rückversicherung der Treue Gottes und der Aufruf zur Rückkehr zu ihm die Polarität, die die Narration in ihrer Pragmatik bestimmt.

Als Vorlage fällt der MT deutlich aus, weshalb man von einer nicht mehr existenten hebräischen Vorlage ausgehen kann, die zwar oft mit der LXX und dem Samaritanus übereinstimmt, jedoch letztlich als eigenständig angesehen werden muss.¹³ Angesichts des Vermittlungscharakters von Jub ist wohl weniger von einer abweichenden, nicht mehr existenten Vorlagen auszugehen, sondern von einer eigenen Darstellung und Interpretation des im kulturellen Gedächtnisses bekannten Stoffes aus Gen und Ex auszugehen. Das Gedankengut des Jub mag auf eine breitere Tradition im antiken Judentum zurückgehen, ihre literarische Niederschrift dagegen wohl mit VanderKam – entgegen zahlreicher Einzelschlüsse¹⁴ – auf einen einzigen Autor, der ein gebildeter, jüdischer Priester gewesen zu sein scheint und wohl im jüdischen Kernland lebte.¹⁵ In dieser Hinsicht ist die Untersuchung der Josephsrezeption als Zeuge des Vermittlungsversuches von Henochliteratur und Pentateuch und als Beispiel für

¹⁰ SCHWARZ, Identität; vgl. insb. Jub 2,19; 22,16–18; 20,8; 21,4; 36,5; auch 12,1–5 usw.

¹¹ Diese Denkfigur zeigte sich bereits bei den Testamenten der zwölf Patriarchen und begnet auch etwa bei Philo wieder.

¹² Zur Pragmatik siehe z. B. KUGEL, Jubilees, 274–277; KUGEL, Walk, 5–9. Als Hauptthemen nennt SEGAL, Book, 323–324 dagegen: der Ursprung des Gesetzes, der Ursprung des Bösen und die chronologische Konzeption der Geschichte „expresses the idea of the cyclical nature of events in the world“. Eine Pragmatik des Jub lässt sich damit nicht erklären, was Segal zufolge angesichts der von ihm angenommenen, zahlreichen redaktionellen Überarbeitungen auch nicht ins Gewicht fällt oder gar möglich wäre.

¹³ VANDERKAM, Jubilees I, 85–86; ausführlich zur Sache VANDERKAM, Jubilees I, 84–98. Zur textlichen Grundlage VANDERKAM, Text. Die lange Zeit maßgebliche Übersetzung basierte auf weniger Quellen und stammte von WINTERMUTE, Jubilees. Dessen Übersetzung ist mit Anmerkungen versehen erneut abgedruckt in KUGEL, Jubilees. Sprachlich wie sachlich zu bevorzugen sind durchweg VANDERKAM, Jubilees I; VANDERKAM, Jubilees II, der größere Abweichungen zu früheren Übersetzungen durch Unterstreichungen hervorhebt; siehe für den deutschen Sprachraum nach wie vor die etwas veraltete Übersetzung (und Deutung) von BERGER, Jubiläen.

¹⁴ Prominent SEGAL, Book, 45–94, hier: 320: „There are no signs within the narrative [...] that suggest that they form a unified stratum.“

¹⁵ VANDERKAM, Composition; bereits CHARLES, Book, lxxiii; WINTERMUTE, Jubilees, 45. Selbst wenn es einige Interpolationen zu vermuten gibt, berühren sie keinen Text, der in Verbindung mit der Josephsgeschichte oder -figur steht, vgl. KUGEL, Jubilees, 281.

den freien Charakter des Jub als Rewritten Scripture¹⁶ hoch relevant, gerade da Joseph in anderen Werken der Henochtradition erst in der späten Tiervision im Vorübergehen in Erscheinung tritt.¹⁷

Die Josephsgeschichte folgt in ihrer Darstellung ganz den buchimmanenten Ordnungsprinzipien des Jub. Zeitlich bringen die Jubiläen kalendarische Ordnung, spatial und narrativ die Wanderung von Eden zum Sinai. Hinsichtlich des Figurenbestands zeigt sich ein Fokus auf Mose und vornehmlich die Jakobsfigur.¹⁸ Das gilt in Teilen auch für die für Joseph relevanten Kapitel 28.34.39–40.42–46. Obwohl 34.10–21 erste Einblicke in die Josephsgeschichte gewährt, verfällt der Autor hernach umgehend wieder in die Darstellung der Jakobsgeschichte, bevor Kapitel 39 die skizzenhaften Bemerkungen von 34 rekapituliert und den Faden wieder aufnimmt.¹⁹ Insgesamt nimmt die Josephsgeschichte einen relevanten Platz in der Nacherzählung des Jub ein.²⁰ Sie fungiert gegenüber der Genesis in deutlich gesteigerter Form als Befriedung und Auflösung der familiären Konflikte der Jakobsgeschichte und ist daher ihre interpretatorische Flucht. Für Jub ist das Chaos der Jakobsgeschichte nur in der Versöhnung der Josephsgeschichte einzuhegen.²¹ Daher ist es überraschend, dass diese Kapitel bisher kaum wissenschaftliche Beachtung gefunden haben und die Josephsfigur und ihre Geschichte mit den Beständen der MT- oder LXX-Genesis noch kaum verglichen wurden.²²

Die allgemeine Darstellung der Josephsgeschichte des Jub orientiert sich eng an der Genesis, weshalb nach dieser Ordnung auch das Kapitel strukturiert ist (9.1–9.7). Dennoch finden sich regelmäßig Umdeutungen der Josephsfigur. Jub gibt Hinweise auf das Innenleben, die Motivation und die Hintergründe des Tuns und Lassens Josephs. Damit werden nicht nur Erzähllücken und Unbestimmtheitsstellen der Genesis ausgefüllt, sondern Joseph selbst wird zu einer

¹⁶ Vgl. ZAHN, Genre, die als begründende Merkmale für Rewritten Scripture nennt: „contemporize“, „renew“, „correct“ oder „expand earlier traditions“. Siehe auch VAN RUITEN, Book.

¹⁷ Siehe Kapitel 10 zu 1 Hen.

¹⁸ WINTERMUTE, Jubilees, 36 meint mit zahlreichen Belegen und doch wohl etwas überspitzt: „In Jubilees, Jacob is the central figure.“ Ähnlich LIVNEH, Warrior.

¹⁹ ENDRES, Biblical, 171 spricht von „interruptions“ in Jub 34 und von „a long interlude“ (ENDRES, Biblical, 173) oder „major insertion“ (ENDRES, Biblical, 182) zwischen Jub 34 und 39.

²⁰ BERGER, Jubiläen, 299 Fn. 2: „Zu beachten ist die ausführliche Darstellung der Josephsgeschichte.“

²¹ Vgl. ENDRES, Biblical, 173.

²² Das ist besonders auffällig angesichts der schier völligen Erarbeitung der Rezeptionstexte und -weisen des Jub durch Jacques van Ruiten. Siehe etwa VAN RUITEN, Abraham. Die Josephsgeschichte wird in VAN RUITEN, Relationship (Jub 46.1–16) nur am Rande berührt. Relevante Literatur zur Sache neben den wissenschaftlichen Kommentierungen und den kurzen Erwähnungen in Überblicksdarstellung zur Josephsrezeption ist: CARMICHAEL, Story; ENDRES, Biblical, 171–195; HARTOM, Sefer; vgl. auch LIVNEH, Jubilees, 23, die ebenfalls betont: „Curiously, the majority of the literary units relating to Joseph, as well as this group of stories as a whole, have received only minimal scholarly attention to date.“

plastischeren Figur, die fast durchweg exemplarisch und damit nachahmungswürdig handelt. Ein wichtiger Bestandteil hierfür ist die stark verkürzte und positivere Kindheitsgeschichte. Die Josephsträume fehlen ganz. Dadurch ist schon von Anbeginn der Erzählung Joseph positiv konnotiert, was sich später deutlich fortsetzt. Gleichzeitig ist Josephs Stellung im Jub in vielerlei Hinsicht herausgehoben, was für eine Explikation bis hin zur Extrapolation der Providenzvorstellung in der Genesisdarstellung spricht.

9.1 Josephs Geburt (Jub 28,24)

Josephs herausgehobene Stellung beginnt schon mit der frühen Erwähnung in Jub 28,24. Joseph wird nicht an irgendeinem Tag geboren wie die meisten seiner Brüder, sondern an Neumond, also an einem Tag des Zeitembruchs.²³ Die Datierung fällt auf den ersten des vierten Monats, an dem ein Fest der Erinnerung durchgeführt wird und eine der vier Jahreszeiten anbricht (vgl. Jub 6,23–31).²⁴ Dieses Ereignis bezeichnet Jub als Auswirkung des Wohlwollens Gottes, was das Sehen Gottes auf Rahel in Gen 30,22–24 noch übertrumpft. Just an diesem Tag sagt sich Jakob von Laban los. Die Wiederholung der Geburt Josephs, mit der 28,25 eingeführt wird, ist einzigartig in Jub 28 und zeigt die Wichtigkeit der Josephsgeburt. Als er zur Welt kommt, beginnt Jakob sich zu befreien und aufzubrechen. Die Versöhnung der Patriarchenstreitigkeiten nimmt damit ihren Anfang, begleitet von der Benevolenz Gottes und fokussiert auf Joseph.

9.2 Die fehlende negative Kindheitsheiterzählung (Jub 34.39)

Beide Berichte über Josephs junge Jahre (Jub 34,10–14; 39,2) fallen summarisch aus. In Jub 34 wird erzählt, die Brüder seien vom Vater gesandt worden, um in Schechem die Schafe zu hüten (34,1).²⁵ Wie in der Genesis wird gesagt, Joseph sei nicht bei ihnen gewesen, sondern später zu ihnen gesandt worden, um nach ihrem Ergehen zu sehen (34,10; Gen 37,14). Bemerkenswert ist neben diesen kleineren Unstimmigkeiten, was der Autor *auslöst*. Weder in Jub 34 noch in Jub 39 wird von Josephs Verleumdung erzählt. Innerhalb weniger Verse wird der direkt vom Vater angesprochene, so geliebte Sohn zum Sklaven in Ägypten. Dadurch fehlt der Josephsgeschichte und ihrer Hauptfigur ihre grundlegende Ausrichtung, die in der Genesis ja deutlich die Vorzeichen setzt. Weshalb nur

²³ BERGER, Jubiläen, 465.

²⁴ VANDERKAM, Jubilees II, 787.

²⁵ In der Genesis gehen sie von selbst (Gen 37,12).

wollten die Brüder Joseph umbringen, hatte er ihnen doch nach dem Zeugnis des Jub kein Haar gekrümmt? Folgt man der Darstellung des Jub, ergibt das überaus negative Verhalten der Brüder gegenüber Joseph keinen Sinn. Die gesamte Exposition wird vernachlässigt. In Jub 39,2a summiert sich das gesamte Kapitel 37 der Genesis auf einen Halbvers, bevor dann in Jub 39,2b ab Gen 39,1 wieder recht parallel erzählt wird. Weder die Verleumdung findet Platz noch die Träume Josephs und seine Deutung. Der Zorn und das Entsetzen der Brüder über seine anmaßenden Deutungen fehlt, insbesondere die harsche Reaktion des Vaters. Damit ist auch das übermäßig lange und intensiv erzählte Trauern einiger Familienmitglieder über den Verlust Josephs (Jub 34,13–17) kaum erklärlich. Geschockt vom angeblichen Tod des Sohnes und dem tatsächlichen Tod Bilhas und Dinas führt der Autor nunmehr den großen Versöhnungstag aus Lev 16 als einen Tag der Erinnerung an die Schmerzen an, die die Söhne dem Vater zugefügt haben, und als einen Tag der Buße für die begangenen Sünden.²⁶ Möglich ist auch eine Anspielung von dem Tier, das an Josephs Stelle geschlachtet wurde (Jub 34,12), auf den stellvertretenden Sündenbock aus Lev 16, was später etwa in mJoma 4,2 überlegt wird, jedoch im antiken Judentum nicht belegt ist.²⁷

Doch kommt das Jub gänzlich ohne eine Kindheitsgeschichte aus? Die erste aktive Erwähnung Josephs stammt aus Jub 34,3. Dort wird vom Kampf der Jakobssöhne gegen die Amoriter in Sichem erzählt. Es handelt sich wohl um eine Kombination von Gen 48,22 und 37,12, die u. a.²⁸ in Jub 34 und T. Jud. legendarisch erweitert wurde.²⁹ Doch wird hier kein „adult Joseph“³⁰ als Gegenprogramm zur Exposition in Gen 37 vorgestellt, wie Livneh meint. Innerhalb der Chronologie des Jub ist Joseph in Jub 34,1–9 vierzehn und in Jub 34,10 fünfzehn Jahre alt.³¹ Erst in Jub 39,2 ist er dann entsprechend Gen 37,2 siebzehn. Dieser Unterschied hat eben gerade nicht den Effekt, Joseph von Anbeginn der Erzählung an als erwachsen, besonnen, kampferprobt darzustellen. Vielmehr wird die überaus negative Exposition aus Gen 37 durch den mutigen Kampf für Land und Familie ersetzt, „thereby offering an alternative ‚beginning‘ to the Joseph cycle by introducing him as a youthful warrior.“³² Die nicht unübliche Heroisierung, die Docherty für einige Josephserzählungen des antiken Judentums nachweist, greift somit auch hier.³³ Schon in den ersten Erlebnissen

²⁶ Zur Verbindung von Versöhnungstag, Josephsgeschichte der Genesis und Jub 34 siehe den Aufsatz von CARMICHAEL, Story.

²⁷ NIEHOFF, Figure, 43.

²⁸ Zu weiteren antiken Texten, die diese Erweiterung in unterschiedlichen Formen beinhalten, siehe die Quellenangaben in BERGER, Jubiläen, 491 Fn. a.

²⁹ Ausgiebige Analysen zu diesen Parallelen liegen bereits vor, siehe die Literatur in LIVNEH, Jubilees, 24 Fn. 6.

³⁰ LIVNEH, Jubilees, 25.

³¹ VANDERKAM, Jubilees II, 929.

³² Damit wieder richtig: LIVNEH, Jubilees, 26 und passim.

³³ DOCHERTY, Joseph, 210.

mit der Josephsfigur vermittelt das Jub einen positiven, nachahmungswürdigen Hauptprotagonisten, der weder im Streit mit seinen Brüdern liegt noch seine Familie entehrt und dem Kampf gegen fremde Eindringlinge – trotz seines jungen Alters – nicht aus dem Weg geht.

Diese positive Sicht ändert sich auch nicht, als dann doch von den Gewaltplänen der Brüder berichtet wird (Jub 34,11). Erneut ist Joseph ein Jüngling, der wie schon in 34,1 seiner Tätigkeit nachgeht, dem Auftrag des Vaters gehorcht und nach dem Wohlergehen der Brüder sieht (34,10). Schon früher war Joseph um das Wohlergehen Isaaks, seines Großvaters, besorgt und schien ihn in seiner Trauer zu besuchen (34,3). Die Begegnung in Dotan mit einem fremden Mann (Gen 37,15–17) bleibt dagegen aus. Joseph geht klar seines Weges, verirrt sich nicht und braucht niemandes Wegweisung. Er wird gesandt und findet, wen er gesucht hat. Dort angekommen hecken die Brüder zwar einen Mordplan gegen Joseph aus, doch führen sie diesen nicht aus, sondern wenden sich von ihren Plänen ab und verkaufen ihn stattdessen. Auch hier deutet sich bereits die versöhnlichere Note an, mit der das Jub die letzte der Erzeltern Erzählungen interpretiert und nacherzählt wissen will. Was die Brüder in Jub 34,11 tun, bereitet das große Versöhnungsfest vor, das anlässlich des (scheinbaren) Todes Josephs in Jub 34,18–19 erzählt wird. Diese versöhnlichere Note zeigt sich auch in der schlichten Erzählung der Zusammenarbeit der Brüder untereinander und mit dem Vater Jakob in Jub 34,3.6.

9.3 Joseph als Tröster und Opfer (Jub 34)

Bei der nächsten Erwähnung Josephs nach seiner Geburt, nun eng verbunden mit dem zeitlichen Übergang von Jakobs- zu Josephsgeschichte, ist Joseph als Jüngster der Söhne im Krieg gegen die Könige der Amoriter dem Isaak ein Tröster (34,3). Er steht für die Überwindung der intergenerationalen Zwistigkeiten. Dieses Bild wird durch die schon erwähnte Auslassung der negativen Kindheitsgeschichte nicht getrübt. Die Unterwerfung der Brüder und sogar der Eltern in den eigenen Träumen bleibt unerwähnt. Das Bild des Trösters wird deutlich kontrastiert mit den heimtückischen Mordplänen der Brüder (34,11). Die Brüder sind schuld, Joseph ist das unschuldige Opfer.

Diese Rollenzuteilung bietet dem Jub die Möglichkeit, den großen Versöhnungstag in die Erzählung einzubinden (34,18–19). Josephs scheinbarer Tod wird ein ganzes Jahr lang von Jakob beweint. Bilhas und Dinas Tod erfährt dagegen keine Reaktion des Vaters bzw. wird nicht erwähnt. Eine überbordende Trauer über den Tod des Sohnes steht im Fokus. Die Schuld, die damit verbunden wird, nimmt Jub zum Anlass, die Einsetzung der Institution des Versöhnungstages zu erklären. Als Folge der Trauer über Joseph wird der große Versöhnungstag eingesetzt. Diese Einsetzung aufgrund eines gewichtigen Punktes

in den Erzelternerzählungen entspricht ganz dem Rahmen des Jub. Wie würde die Segenslinie weitergehen, wenn ein wichtiger Nachfahre Jakobs so früh den Tod fand?

Durch den Versöhnungstag weist die Josephsgeschichte im Jub auf eine Versöhnung der Brüder voraus. Die Hoffnung, die dadurch aufstrahlt, wird in der Geschichte Josephs ihre begründete Erfüllung finden. Die Verbindung von Versöhnungstag und Josephsgeschichte stellt Joseph in eine Reihe mit Noah und der Geburt Isaaks, denen ebenfalls Feste zugeordnet werden (vgl. Jub 6,17; 16,29).³⁴ Er ist damit schon in jungen Jahren eine wichtige Figur.

Der Abschnitt endet in Jub 34,20 mit einer doppelten Erwähnung Josephs. Erneut wird Josephs scheinbares Ableben erwähnt, das aus Jakobs Sicht offenbar eine große Katastrophe darstellt. Außerdem wird Joseph ein zweites Mal hinsichtlich seiner Frau Aseneth erwähnt, die er eindeutig in Jub 34 noch nicht gehabt haben konnte. Andere Ausleger, Josephus etwa, vermeiden die Doppelnennung Josephs in derartigen Aufzählungen.³⁵ Doch bewegt sich narrativ in Jub 34 proleptisch und ab Jub 39 alles in Richtung Joseph und seiner Geschichte, weshalb er in 34,20 gleich zwei Mal erwähnt wird und damit eindeutig im Fokus steht.

9.4 Joseph als Segensträger und schuldloser Rechtschaffener (Jub 39)

Angekommen in Kapitel 39 folgt Jub deutlich der Genesisvorlage, auch wenn manche Details wie die genaue Tätigkeit Potiphars verändert oder präzisiert werden (vgl. 39,2). Expliziter als in Gen 39,2 formuliert Jub 39,3, der Segen des Herrn sei im Haus des Potiphar *wegen* Joseph. Joseph ist ein Segensträger. Diese Nähe zu Gott drückt sich nun deutlich in der erweiterten und veränderten Passage mit Potiphars Frau aus. Die Erzählung ist etwas privater gehalten, der Ton von Potiphars Frau weniger rau. Sie liebt ihn (Jub 39,5; vgl. 33,2) und bittet eher als ihm zu befehlen.³⁶ Ihre „attempts at seduction are more poignant and less coarse“³⁷. Auch am Ende bleibt Potiphars Ehre eher gewahrt als in der Genesis, da seine Frau ihm direkt von Josephs Verhalten erzählt, nicht vor dem gesamten Haushalt (Jub 39,11).³⁸ Joseph bleibt standhaft und flieht – bis hin zur Zerstörung der verschlossenen Tür (Jub 39,9). In Gen 39,8–9 besteht Josephs

³⁴ CHARLES, Book, xlix.

³⁵ Vgl. die Übersetzung von A. J. 2,177 von CLEMENTZ, *Altertümer*, 103: „Jakob also hatte zwölf Söhne, von denen Joseph ausgeschieden werden kann, da er schon erwähnt ist.“ Ebenso FELDMAN, *Commentary*, 178–179. Anders THACKERAY, *Antiquities*, 241.

³⁶ LOADER, *Jubilees*, 278.

³⁷ HALPERN-AMARU, *Empowerment*, 122.

³⁸ LOADER, *Jubilees*, 202.

Verteidigung primär in einer hierarchischen Argumentation. Aufgrund der Vorgaben seines Hausherrn, Potiphar, und der Ehre, die Joseph ihm erweisen will, hält sich Joseph von dessen Frau zurück. Wie ein Addendum fügt sich dann die Notiz an, er könne solch eine Boshaftigkeit nicht tun und gegen Gott sündigen (Gen 39,9b). Es bleibt unklar, wie genau die Verquickung zwischen Gott und Hausherr zu denken ist. Freilich schwingt schon in Gen 39 die Frömmigkeit Josephs mit, doch steht die Ehrerbietung gegenüber Potiphar im Vordergrund. Diese fällt in Jub 39 völlig weg. Ähnlich einem Midrasch zu Gen 39,9b führt Joseph nun dezidiert theologische Gründe an, weshalb er die Avancen der Frau nicht erwidere (Jub 39,6):

He remembered the Lord and what his father Jacob would read to him from the words of Abraham – that no one is to commit adultery with a woman who has a husband; that there is a death penalty that has been ordained for him in heaven before the Most High God. The sin will be entered regarding him in the eternal books forever before the Lord.

VanderKam bemerkt in Anschluss an Livneh strukturell:

The law itself is located between two (outer) statements that Joseph refused the woman's entreaties (vv. 6, 8) and within two (inner) ones that Joseph remembered (vv. 6, 7); in this way the writer highlights it as the focus of the unit.³⁹

Diese Veränderung von Gen 39,9 zu Jub 39,6 ist bemerkenswert. Die Erinnerung an seinen Gott und die frommen Worte Abrahams durch die Erziehung Jakobs werden zunächst koordiniert. In den beiden darauffolgenden Versen ist jedoch nur noch das Gebot im Blick. Die enge Verbindung von Gebot, Rechtschaffenheit, Abraham und Joseph fand sich bereits in 1 Makk 2,52–53. Die Rolle Jakobs als Erzieher im Glauben an Gott ist einzigartig im Jub, doch erwähnen auch T. Jos. 3,3, JosAs 7,5 und Tg Ps-Jon 49,24, womöglich im Gefolge dieser Erwähnung, Joseph habe sich im Moment der Versuchung an die Lehren seines Vaters erinnert. Obwohl der explizite Hinweis im antiken Judentum selten vorkommt, ist die Tätigkeit nicht überraschend. Jakob handelt hier als paradigmatischer Vater, der seine Kinder unterweist.⁴⁰ Mehrmals berichtet das Jub deutlich von der Warnung Abrahams an seine Nachkommen, sexuelle Unmoral zu meiden (vgl. Jub 20,3–4.6). Diese Unterweisung rekapituliert Jakob in 25,5.7 mit wortgleicher Stichwortverbindung zu 20,4.⁴¹

Einzigartig im Jub ist die Vorstellung hier, Abraham sei selbst als Autor tätig gewesen. Womöglich spielen externe Einflüsse eine Rolle, die angesichts der Systematisierungs- und Festlegungstendenz des Jub und der Verschriftlichung

³⁹ VANDERKAM, Jubilees II, 1009, vgl. LIVNEH, Love, 11–13.

⁴⁰ KUGEL, Walk, 180, weiterführend KUGEL, Traditions, 447–448. Wie diese religiöse Erziehung von Statten ging, lässt sich eventuell für das Ende des 1. Jahrhundert n. Chr. noch in 4 Makk 18,10–19 greifen. Siehe auch BARCLAY, Family. Zur Rolle des Vaters als Erzieher siehe RABEL, Care.

⁴¹ VANDERKAM, Jubilees II, 1010.

wichtiger religiöser Texte (vgl. die LXX-Übersetzung des Pentateuchs zu ähnlicher Zeit) den Akt der Verschriftlichung wichtiger Gebote bereits in die Zeit Abrahams rückprojizieren wollen. Mose hätte in der Chronologie des Jub an dieser Stelle noch nicht aktiv sein können, weshalb hier die Rolle Abraham zufällt.

Zugleich passt diese Notiz gut zur Erwähnung der ewigen Bücher (39,6), die auf ein Endgericht und Konsequenzen bei Zuwiderhandlung schließen lassen. Diese Stelle nennt Endres „one of the author's major theological contributions: warrants for Jewish behavior come from their forebears, who received them from God in various revelations and handed them down through generations.“⁴² Die himmlischen Bücher sind in Jub deutlich mit der Henochliteratur assoziiert und erfüllen die Rolle der endzeitlichen Absicherung.⁴³ Daher überrascht es auch nicht, dass in Jub 45,16 der sterbende Jakob wiederum seine eigenen (!) Bücher und die seiner Vorfahren weitergibt, der nächsten Generation das Wissen der früheren dauerhaft zugänglich macht und damit Tradition sichert. Levi, der Empfänger derselben, soll diese nicht nur aufbewahren, sondern „renew them for his sons until today“. Traditionssicherung und -observanz gehören damit eng zusammen.

Angesichts der Kulmination dieser beiden Motive in Jub 39 ist die Pragmatik der ganzen Episode mit Potiphars Frau eindeutig: Wer sich in der Linie der Stammesväter sieht, handelt ebenso und zeigt damit einerseits seine Zugehörigkeit zu Gottes Volk. Andererseits erweist er sich mit seiner Rechtschaffenheit und Vorbildlichkeit für die nächste Generation als jemand, der sich in die eigene Tradition stellt, sie bejaht und sich rein hält von sexueller Unmoral, was ein zentrales Thema des Jub darstellt. Identität wird über Abgrenzung sowie Selbstvergewisserung und Traditionsweitergabe gesichert.

Angesichts der Verführung durch Potiphars Frau bleibt Joseph standhaft, indem er sich seine fromme Erziehung in Erinnerung ruft. Die gesamte Episode ist eine Art Midrasch zur Genesis, was die Konkretion („for a complete year“) und die Details belegen (Tür verschließen, Riegel vorlegen und aufbrechen, 39,9.11). Deutlich liegt der Schwerpunkt auf seiner Treue, jedoch nur mittelbar zu Gott – unmittelbar zur Familientradition, zum urgroßväterlichen Gebot und zur Rechtschaffenheit. Dadurch ist er das leuchtende Gegenbeispiel zu seinen Vorfahren, die sich moralisch verfehlten. Deutlich wird zudem die Unschuld Josephs betont. Potiphars Frau klagt Joseph bei ihrem Mann „falsely“ an (39,10). Auch im Gefängnis tut Joseph das Richtige und sagt korrekt die Zukunft des obersten Mundschenks voraus, wird aber doppelt vergessen (siehe die Inclusio in 39,18).

Zuletzt sei in diesem Zusammenhang noch die Verbindung Josephs mit Aseneth thematisiert. Oben wurde bereits klar, dass die identitätsstiftende Rück-

⁴² ENDRES, Biblical, 184.

⁴³ GARCÍA MARTÍNEZ, Heavenly.

versicherung der eigenen Tradition einen wesentlichen Teil der Pragmatik des Jub darstellt. Ein Aspekt davon war eine recht restriktive Ethik, darunter insbesondere die Eindämmung exogamer Beziehungen (vgl. Jub 30,8–16).⁴⁴ Joseph kommt die Rolle des strahlenden Vorbilds zu, der durch sein Handeln bzw. seine Standhaftigkeit gegenüber Potiphars Frau seine Rechtschaffenheit und Frömmigkeit unter Beweis stellt. Eine Problematisierung seiner Ehe mit Aseneth, einer Ägypterin, wäre angesichts dieser Ethik trotzdem zu erwarten. Doch ist die Darstellung Josephs im Jub so positiv, dass auch die Eheschließung mit Aseneth nicht negativ thematisiert wird. Angesichts der Auslassung der gesamten Kindheitsgeschichte um eines positiveren Josephsbildes willen wäre das wohl die leichteste Möglichkeit gewesen. Doch kaum ist Joseph 30 Jahre alt, erhält er seine Sonderstellung und er heiratet in gerade dem perfekten Alter, „when apparently most good men marry“⁴⁵. Damit wird sein Verhalten in der Darstellung des Jub nicht kritisiert, sondern steht im direkten Kontrast zu Juda (vgl. 41,16) und zu einer Reihe derer vor Joseph.⁴⁶ Trotzdem bleibt das Problem der exogamen Ehe: „[I]t is noteworthy that he offers no criticism of the union that produced ancestors of two central tribes in ancient Israel (Manasseh and Ephraim).“⁴⁷ Die Lösung findet sich wohl in der Verbindung Aseneths mit Potiphar. Anders als in der Genesis ist der Sklavenhalter Potiphar nach Jub 40,10 auch Josephs Schwiegervater – wohl eine Verbindung von Gen 39,1 und 41,45, die schon in der LXX deutlich wird. Aseneth ist also Ägypterin, was im Jub weniger schlimm ist, als Kanaaniter zu sein, wie schon die ebenfalls nicht-kritisierte Einheit von Abraham und Hagar zeigt (Jub 14,21–24; 15,1–16). Womöglich liegt der Unterschied zwischen Potiphars Frau und Aseneth in ihrer Zielsetzung, denn die eine will sexuelle Unmoral, die andere eine Eheschließung, die zwar noch immer exogam ist, aber nicht mehr so entgrenzt wie bei Potiphars Frau. Ohnehin kann die Josephsfigur nichts Falsches tun, daher ist es seine Ehe mit Aseneth auch nicht.⁴⁸

⁴⁴ Zum Thema FREVEL, *Separate*; HIMMELFARB, *Sexual*; LOADER, *Jubilees*, 113–305; siehe allgemeiner auch den instruktiven Sammelband von FREVEL, *Mixed*. WINSLOW, *Mixed* mag richtig liegen, dass die Erzelternerzählungen narrativ eher eine pro-exogame Eheethik ausdrücken. Dem stimmt auch der neuere Beitrag von ARNET, *Aspects* zu. Doch das als Polemik gegen die restriktive Sexualethik antik-jüdischer Schriften zu lesen, scheint wenig nachvollziehbar. Wenn ihr Urteil (WINSLOW, *Mixed*, 137), das Jub würde solche Praktiken völlig ablehnen und mit Todesstrafe belegen, auf das ganze Jub zuträfe, wie ist dann Josephs nicht-kritisierte Ehe mit Aseneth zu verstehen?

⁴⁵ LOADER, *Jubilees*, 202.

⁴⁶ Dazu LOADER, *Jubilees*, 125–195.

⁴⁷ VANDERKAM, *Jubilees II*, 1030.

⁴⁸ HALPERN-AMARU, *Empowerment*, 121–122; LOADER, *Jubilees*, 178.292.

9.5 Joseph als idealer Staatsmann, das ideale Eschaton und die fehlenden Träume

Es wurde bereits erwähnt, dass beinahe die ganze Exposition aus Gen 37,2–11 im Jub getilgt wird. Grund dafür ist wohl die überaus positive Darstellungstendenz des Jub hinsichtlich Joseph als des letzten großen Stammeshalters der Genesis. Diese Tendenz findet ihren Höhepunkt in der wiederkehrenden Beschreibung der Herrschaftszeit Josephs als eines Idealzustandes. So kann in Jub 40,9 formuliert werden:

The land of Egypt lived in harmony before Pharaoh because of Joseph for the Lord was with him. He gave him a favorable and kind reception for all his family before all who knew him and who heard reports about him. Pharaoh's rule was just, and there was no satan or any evil one.

Die Abwesenheit eines Satans ist die bevorzugte Charakterisierung eines elysischen Zustandes in Jub. Bereits in Kapitel 23 wird vom Tod Abrahams erzählt (1–7) und eine futurisch-eschatologische Sicht auf künftige Generationen gezeichnet. In einer Art Apokalypse⁴⁹ wird der Niedergang der Generation nach Abraham mit kürzer werdendem Lebensalter korreliert, was mit Abraham begann (8–10) und in einer äußerst negativ bezeichneten Generation seinen Tiefpunkt finden wird (11–25). Erst mit der Rückkehr der Abrahamsnachkommen zum Studium der Tora, zu den göttlichen Geboten und damit zum richtigen Weg werden die Tage der Menschheit wieder gemehrt werden, ohne dass die Menschen altern und graue Haare bekommen werden. Stattdessen gilt (28): „[A]ll of them will be infants and children. They will complete and live their entire lifetimes peacefully and joyfully.“ Diese besondere Zeit wird für die Menschen als ein solcher Zustand erfahren werden, der endlos und voller „blessing and healing“ sein wird. Als Privation findet sich einzig *ein* Satan, der hier jedoch noch keine eigenständige Figur ist (29): „There will be neither a satan nor any evil one who will destroy.“ Am Ende des Jub findet sich eine solche Formulierung wieder (50,5). Die Jubiläen finden dort ihr Ziel und Ende, wo Israel rein von aller Sünde ist. Dann werden die Menschen tatsächlich als solche leben, die das gesamte Land eingenommen haben. Reinheit wird das ganze Land in alle Ewigkeit bestimmen. Diese Reinheit von einer Vielzahl an Sünden findet sich erneut in der Formulierung: „They will no longer have any satan or any evil one.“ Diese Antizipation aus Jub 23 findet hier also erneute Erwähnung, bleibt jedoch mitunter unkonkret. Kehrt man zurück zu Joseph, erfolgt eben diese Konkretion. Nur innerhalb seiner Geschichte wird diese Wendung wiederholt. Sein Handeln als Stellvertreter des Pharaos versteht sich nicht nur als positive

⁴⁹ Zur sprachlichen und literarischen Einordnung und zum Vergleich mit den Schriften vom Toten Meer KUGEL, *Apocalypse*.

Regierungszeit, sondern als Prolepse des verheißenen Idealzustands, was zu der eben zitierten Spitzenaussage Jub 40,9 führt.⁵⁰

Noch über diese Konkretion hinaus wird derselbe Punkt in Jub 46,2 wiederholt. So bildet das Jub eine Inclusio der Josephsgeschichte bzw. der segensreichen Tätigkeit Josephs in Ägypten. Der in Jub 46 völlig umgestaltet nacherzählte Übergang von Gen 50,15 zu Ex 1,14 fügt zur Datierung des Todes Jakobs und Josephs (Jub 46,1.8) ein Summarium hinzu.⁵¹ Erneut wird betont, wie friedvoll die Zeit unter Joseph war, nun jedoch erweitert auf die gesamte Zeit Josephs in Ägypten auch nach dem Tod seines Vaters. Was also vorher für die Zeit der aktiven Regentschaft Josephs galt, lässt sich am Lebensende über diese Spanne hinaus bis zum Tod Josephs sagen. Weshalb diese Zeit völlig ohne „satan or any evil one“ (Jub 46,2) erlebt wurde, begründet der nachklappende Kausalsatz: „because all the Egyptians were honoring the children of Israel for all of Joseph’s lifetime“. Bisher war die Absenz eines Satans universal konzeptualisiert. Von Josephs und des Pharaos Regentschaft profitierten in der Darstellung des Jub alle im Land Ägypten (40,9). Am Ende der Josephsgeschichte des Jub konkretisiert sich dies auf die Familie Josephs. Ihnen wurde eben wegen Joseph Ehre zuteil und *deshalb* fand sich „no satan or any evil one“. So ersetzt das Summarium über seine erfolgreiche öffentliche Regentschaft das familiär-persönliche Testament aus Gen 50,19–21.⁵² Sein Tod ist „neither a turning point in the narrative nor of major significance in Israelite history“⁵³. Dieser Höhepunkt in der Genesisvorlage weicht im Jub der doppelten, d.h. dringend bemerkenswerten Erzählung seiner Regentschaft als eines antizipierten Friedensreiches.

Kehrt man zur Exposition zurück, stellte bereits Lange fest, dass die Nacherzählung der Träume aus Gen 37,5–11 ausgefallen ist. Als Begründung führt er an, Jub zeige eine allgemeine Abneigung gegenüber divinatorischen Träumen, was sich aus der Umwelt des Jub und seiner hypothetischen Entstehungsgeschichte erklären lasse.⁵⁴ Diese Erklärung findet gerade dort Anhaltspunkte, wo die königlichen Beamtenräume im Kerker unerwähnt bleiben (Jub 39,11–14) sowie Josephs Becher für seine divinatorischen Praktiken aus Gen 44,25 zum bloßen Trinkgefäß gemacht wird (Jub 42,25; 43,10). Für Josephs Träume ist Langs Erklärung aber weniger überzeugend. Auffällig ist nämlich, dass die Exposition Gen 37,2–11 in Jub 34 und 39 fast völlig ausgeklammert ist. Es liegt daher nahe, dass nicht die Träume an sich als problematisch empfunden wurden, sondern die zu negative Josephsdarstellung von Gen 37. Josephs Herrschaft wurde dort nicht als Idealherrschaft verstanden oder als antizipiertes Eschaton

⁵⁰ VANDERKAM, Jubilees II, 1028.

⁵¹ Dazu ausführlich VAN RUITEN, Relationship.

⁵² Zur Betonung des öffentlichen Wirkens Josephs und der Abschwächung seines privaten siehe LOADER, Jubilees, 200–203 mit weiterführender Literatur dort.

⁵³ HALPERN-AMARU, Burying, 136.145.

⁵⁴ LANGE, Divinatorische, 29–30; vgl. später LANGE, Dream.

im Zustand der völligen familialen Harmonie. Vielmehr verwenden die Träume der Genesiserzählung kultische Sprache und sprechen von der Unterwerfung der Familie. Doch gerade das soll und will die Darstellung der Josephsgeschichte im Jub nicht ausdrücken. Im Zentrum steht gerade nicht die Unterdrückung der Familie und der damit fortgeführte Streit unter den Nachkommen Abrahams. Stattdessen kommt der Josephsgeschichte eine auflösende Funktion der Bruder- und Familienkonflikte zu. Mit Joseph, so könnte man im Sinne der Darstellung hier formulieren, endet der Streit und kommt Versöhnung. In seinem von Gott geführten Handeln finden die Familienmitglieder eine neue Heimat und erleben Harmonie – untereinander und mit den anderen Bewohnern Ägyptens. Der zu lösende Konflikt fokalisiert also nicht auf divinatorische Träume, sondern auf die Unterwerfung der anderen unter Joseph, die die Träume in der Genesis voraussetzen, die das Jub jedoch für die eigene Darstellung strikt ablehnt. Die Herrschaft Josephs ist gekennzeichnet von Frieden und der Abwesenheit jegliches Bösen, auch in Bezug auf Joseph selbst.

Daher überrascht es nicht, dass die Reaktion der Ägypter auf Josephs ideale Herrschaft ebenso idealisiert dargestellt wird. Die Notiz 40,8 unmittelbar vor der Erwähnung der Abwesenheit jegliches Bösen formuliert die Einstellung der Ägypter entsprechend summarisch:

All of Pharaoh's princes, all of his servants, and all who were doing the king's work loved him because he conducted himself in a just way. He was not arrogant, proud, or partial, nor did he accept bribes because he was ruling all the people of the land in a just way.

Diese Erweiterung der Aussagen in Gen 41,41.43.45; 45,8.26 wirkt wie eine Überhöhung. Gerade angesichts der harten Agrarpolitik in Gen 47,13–26 wendet Jub das Josephsbild deutlich ins Positive. All die Erwähnungen über seine Geradheit und Unbestechlichkeit mögen in einer positiven Leseweise der Genesisvorlage mitschwingen, doch nirgends findet sich die Aussage, alle Regenten und Diener des Pharaos liebten Joseph. Diese Idealisierung kann nur dann verständlich werden, wenn sie innerhalb des Jub als eine hinleitende Ausdifferenzierung dessen gemeint ist, was mit „there was no satan“ summarisch zum Ausdruck kommt. Eine elysische Vorstellung verträgt sich gerade nicht mit einem tyrannischen Herrn, der die Ägypter um Besitz und Freiheit bringt. Ein idealer König im Sinne einer quasi-messianischen Figur steht dem leuchtend entgegen.

Im Jub kommt das Land unter seiner Ägide zu Frieden und Wohlstand. Deshalb lieben ihn alle. Es ist Josephs Charakter, der letztlich zur Ausrottung des Bösen in Ägypten führt. Ohne Arroganz, Hybris, Einseitigkeit oder Bestechlichkeit ist er der Innbegriff der Rechtschaffenheit als Regent. Die Konsequenz eines solchen Charakters und einer solchen Art zu herrschen, findet sich im bereits erwähnten V. 9. Ganz Ägypten lebt in Harmonie. Josephs vorbildliche Regentschaft ist selbst für den Pharao vorbildlich. Auch dessen Herrschaft wird als gerecht bezeichnet, da sie Josephs Beispiel folgt. Dieses vorbildliche Verhalten

geht sogar so weit, dass Josephs gesamte Familie in Ägypten aufgenommen wird. Mit VanderKam gesprochen: „Even the rumor mill was favorable to Joseph.“⁵⁵ Passend dazu ehren die Ägypter später Josephs Familie als Ehrerbietung an Joseph und um seiner Taten willen (46,1–2). Wie könnte man diesen nicht lieben, scheint das Jub zu fragen. Freilich finden sich wenige bis keine dieser Charakterzüge so *expressis verbis* in der Genesis. Frühe Rezeptionen wie Artapanus (Frag. 2) und T. Jos. 20,5–6 unterstützen jedoch diese Leseweise. Für Josephus (A.J. 2,94) und Philo (Jos. 157) war es gar der Hauptpunkt in der Betrachtung Josephs, der ihn zur idealisierten Vorbildfigur werden ließ. Wie Jub jedoch auf diesen Gedanken kam, lässt sich nicht mehr nachvollziehen.⁵⁶

Die Providenz Gottes bildet die Rahmung für Josephs ideales Handeln. Die willkommen heißende Aufnahme Josephs und seiner ganzen Familie in Ägypten sowie das Geliebt-Werden Josephs ist nur vordergründig durch seine Taten und den diese offenbarenden Charakter erklärlich. Im Hintergrund steht der Erzählerkommentar, der Herr sei mit Joseph. Er sei es, der Joseph und seiner Familie „a favorable and kind reception“ (40,5) in Ägypten gewährt hatte. Diese Wendung fungiert in der Josephsgeschichte des Jub als Motiv der Providenz Gottes. Im Gefängnis (39,12), vor dem Pharao (40,5) und implizit in Übereinstimmung mit der Vorlage auch im Hause Potiphars erfährt Joseph die Providenz Gottes in deutlich sichtbarer Weise. Der Herr ist es, der Joseph führt. Der rechtschaffene Staatsmann ist dies von Gottes Gnaden, nicht aus eigener Anstrengung. Trotzdem bleibt eine gewisse Inkongruenz bestehen. Zwar finden sich an Zentralstellen wie hier auch im Jub die Bekenntnisse zur Providenz Gottes. Gleichzeitig fallen zentrale Elemente derselben aus der Genesis aus. Joseph begegnet keiner wegweisenden Figur wie in Gen 37,15–17. Wie schon erwähnt, wird auch der Inhalt der Träume der königlichen Beamten im Kerker unterschlagen. Das Jub bleibt ohne providenzielle Leseweise Josephs für sein Leben, da Gen 50 in Jub extrem gerafft erzählt wird.⁵⁷ Die Providenzaussagen der Josephsgeschichte werden im Jub nicht ausgelassen, aber vermindert wiedergegeben und eingestreut. Erklärt wird dies nicht. Womöglich lässt sich diese Änderung damit verbinden, dass durch die dem Buch immanenten Ordnungsprinzipien und den Prolog bereits deutlich ist, dass die hier erzählten Begebenheiten allesamt göttlich inaugurierte, geführte Geschehnisse sind.

9.6 Josephs versöhnliches Handeln mit den Brüdern (Jub 42–45)

In Übereinstimmung mit der positiven Josephsdarstellung, die in Jub 40,8–9 und 46,1–2 ihren erzählerischen Höhepunkt erreicht, wird auch die Prüfung

⁵⁵ VANDERKAM, Jubilees II, 1028.

⁵⁶ VANDERKAM, Jubilees II, 1027.

⁵⁷ Zum Thema ENDRES, Biblical, 183.

der Brüder aus Gen 42–44 in Jub 42–45 überaus positiv gezeichnet. Was in der Genesis möglicherweise als übles Spiel des nun mächtigen Joseph mit seinen von ihm abhängigen Brüdern gelesen werden konnte, hat in Jub 42,25 ein friedvolles und abwägendes Kalkül zur Basis: „Joseph conceived of a plan by which he would know their thoughts – whether there were peaceful thoughts between them.“ Joseph, der in der Lage zu sein scheint, die Intentionen der Brüder hinsichtlich ihrer Friedfertigkeit zu erkennen, rächt sich nicht an den Brüdern, sondern spricht friedlich mit ihnen (42,5) und will ihre Rechtschaffenheit prüfen (42,25).⁵⁸ Versöhnung ist sein Ziel, nicht Unterdrückung, wie die Sprache hier verdeutlicht.⁵⁹ Joseph agiert und reagiert nicht aus dem Affekt, sondern beherrscht, planvoll. Auch hier wird er als „the wise Joseph“⁶⁰ porträtiert. Dementsprechend wäre es unpassend, Joseph würde den Becher für seine Divinationspraktiken verwenden wie in Gen 44,25. Im Jub ist es schlicht sein Trinkgefäß (vgl. 42,25; 43,10).⁶¹

Versöhnung steht auch am Ende des Tests in 43,21 im Zentrum von Josephs Handeln. Die Versöhnungshandlung ist im Großen und Ganzen eine Nacherzählung von Gen 45. Doch passiert Eigenartiges, als Joseph seinen Brüdern Kleider schenkt. Zunächst unterschlägt Jub erneut die Bevorzugung Benjamins, der in der Genesis fünf Kleidungsstücke erhält. Diese Tendenz findet sich durchweg in der Darstellung der Josephsgeschichte nach dem Jub. Es ist Teil des Programms des Jub, die Josephsgeschichte als Versöhnungsgeschichte der Brüder zu erzählen, die keine Unterschiede oder Konflikte zwischen den einzelnen aufkommen lässt. Auch Benjamin erhält keine Sonderstellung. Jeder erhält Kleidung, jeder Silber. Ebenfalls anders als in Gen 45,22 schenkt Joseph seinen Brüdern nicht nur Kleidungsstücke, sondern *bunte* Kleidung. Damit schenkt er ihnen, was sein Vater ihm einst als Zeichen der besonderen Liebe und Zuneigung geschenkt hatte. Die Stichwortverbindung zu Gen 37,3,23.32^{LXX} ist deutlich (χιτῶν ποικίλος). Dieses Motiv wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass die Erzählungen mit dem bunten Gewand Josephs im Jub gar nicht erzählt werden, womöglich aber im Horizont intendierter Rezipienten aus der Genesiserzählung mitschwingen mögen. So kommt beides zusammen: Joseph bekommt einerseits eben keine Vorrangstellung vor seinen Brüdern durch das bunte Kleid, andererseits erhalten nun alle Brüder bunte Kleider von Joseph. Die Intention ist – Kenntnis der Genesisvorlage angenommen – deutlich: Was einst spaltete wird gar nicht erzählt. Es wird stattdessen ins Gegenteil gekehrt und widerfährt nun allen Brüdern. Das Motiv der Kleidung, das durchaus in

⁵⁸ Vgl. die sprachlich weniger naheliegende, negative Leseweise von BERGER, Jubiläen, 526 Fn. 5a. Gerade das ist hier nicht im Blick!

⁵⁹ Zum Einzelnen siehe VANDERKAM, Jubilees II, 1071.

⁶⁰ VANDERKAM, Jubilees II, 1071.

⁶¹ DOCHERTY, Joseph, 208–212.

der Genesis schon Wichtigkeit erlangt,⁶² wird hier zum Zeichen der Versöhnung, der Einheit, der brüderlichen Liebe untereinander. Das entspricht sogar der Josephsfigur im Jub selbst, die hinsichtlich ihrer Stellung zu Jakob keine Sonderstellung innehat, sondern einer der Brüder ist.⁶³ Die Betonung liegt deutlich auf der Einheit der Brüder als Einheit des Volkes.

Ähnlich ist es mit dem Motiv des Essens.⁶⁴ In Gen 37,25 fungiert es noch als Zeichen der Trennung. In Gen 43,31–34 ist es ein Zeichen dafür, wie sehr Joseph zwischen seinen Rollen als Hebräer und Ägypter steht. Ein wirkliches Versöhnungsmahl fehlt der Erzählung und lässt damit eine Leerstelle, die neben Josephus (A. J. 2,166) prominent im Jub gefüllt wird. So malt Jub beim Wiedersehen Josephs mit seinem Vater Jakob ein großes Festmahl aus. Dort sind alle versammelt, alle feiern und essen gemeinsam. Was vorher in der Vorlage in Gen 37,25 unmöglich war, und später mindestens uneindeutig (Gen 43,31–34), wird nun realisiert. Das Versöhnungsmahl wichtiger Figuren an zentralen Momenten der Erzählung ist ein durchgehendes Motiv im Jub.⁶⁵ Abraham isst mit Ismael und Isaak, bevor er stirbt (22,1–6). Isaak und Jakob essen gemeinsam nach langer Trennung (31,22). Rebekka isst mit Esau und Jakob, bevor sie stirbt (35,27). Isaak freut sich, als er seine beiden Söhne gemeinsam essen und trinken sieht (36,17). Alle diese Episoden im Jub drücken dieselbe Idee aus, nämlich dass das gemeinsame Essen sowohl „Einheit symbolisiert und zugleich realisiert“⁶⁶, wie Berger feststellt. Die Versöhnung ist perfekt. Wie perfekt, zeigt erneut die Datierung des Jub. Es handelt sich wieder um den ersten des vierten Monats. Das bedeutet, es handelt sich wieder um einen Festtag und wieder um den Geburtstag Josephs. Zeitlich wie sachlich schließt sich der Kreis. Die Brüder und damit die konfliktreichen Erzeltern Erzählungen finden Versöhnung und Einheit in der Fremde Ägyptens.

Aus dieser Perspektive ist auch die Einschaltung der Auseinandersetzungen um Jakob und Esau zwischen der ersten narrativen Erwähnung Josephs in Jub 34 und der eigentlichen Josephsgeschichte Jub 39 zu erklären. Anders als in Gen 33 kommt es zwischen Jakob und Esau in Jub 38 zu keiner Versöhnungsszene der Brüder. Die Erzählungen über die beiden Brüder finden keinen klaren Abschluss. Stattdessen ist die letzte zentrale Erwähnung der beiden der Bericht um eine erbitterte Schlacht, die Jakobs Söhne gewinnen, woraufhin die Edomiter als Esaus Nachfolger in die leibeigene Versklavung unter Jakobs Nachfahren gezwungen werden (38,14). Es handelt sich also nicht um eine „Analogie

⁶² EDE, Garment; HUDELSTUN, Divestiture; MATTHEWS, Clothing; NWAORU, Change.

⁶³ Vgl. HALPERN-AMARU, Burying, 138–140. Dazu passt auch die Auslassung von Gen 37,3 und 37,5–11 in der Jub-Darstellung. Siehe auch LOADER, Jubilees, 203.

⁶⁴ Zum Folgenden ausführlich LABEL, Reconciliation.

⁶⁵ Man beachte auch das gemeinsame Mahl vor Naphatlis Tod in T. Naph. 1,2–4, was womöglich die Geläufigkeit dieses Motivs im antik-jüdischen Denken andeutet.

⁶⁶ BERGER, Jubiläen, 534 Fn. 5a.

zur Josepherzählung⁶⁷, wie Berger meint. Vielmehr zeigt sich am Beispiel Jakobs und Esaus, was im Jub wieder und wieder deutlich wird: die Rivalität zwischen den Segensträgern und das Ringen um Macht und Vorrangstellung. In dieser Hinsicht ist die Josephserzählung die narrative Antithese zu Jakob und Esau. Dort Hass und Zwistigkeiten, hier Versöhnung und familiäre Einheit bis hin zum Versöhnungsmahl. So leuchtet auch ein, weshalb Jub 34,10–19 aus der eigentlichen Josephsgeschichte herausgenommen wurde und vor die Auseinandersetzungen um Jakob und Esau gestellt wurde. Diese Episode gehört noch ganz zu den vorherigen Generationen, in denen Hass und Zwistigkeit dominierende Motive waren. Doch schon hier deutet sich an, dass mit Joseph eine Figur die Bühne betritt, die unschuldig die Schuld anderer erträgt und keine Rache übt, wie es dann später erzählt werden wird. Mit Joseph bricht die Versöhnung der Erzelternfamilie(n) herein, auf die die gesamte Erzählung geharrt hatte.

9.7 Josephs noch stärkere Idealisierung

In bedeutenden Einzelaussagen wird die erwähnte narrative Idealisierung der Josephsfigur noch gesteigert. Wie in JosAs (3,4; 4,7; 11,7,9; 18,1; 21,21) erhält Joseph in der Investiturszene (Jub 40,6–8) aus dem Munde eines Ägypters den akklamierenden Hoheitstitel: „Gott, Gott, der Mächtige Gottes“⁶⁸, was womöglich „hero, hero“⁶⁹ bedeuten soll. Kurz vor der Versöhnungsszene (Jub 43,14) ist Joseph in der Lage, die Intentionen seiner Brüder zu erkennen, ihr Innenleben zu sehen. Joseph wird als Seher bezeichnet, der über die äußeren Eindrücke hinaus verständig ist und sieht, inwieweit sein Plan (42,25) das Innere seiner Brüder geoffenbart hat. Am markantesten sind wohl die Verbindung von Josephs Regentschaft und den eschatologischen Vorstellungen einer vollkommenen Heilszeit. Von ihnen wird entweder in der Zukunft gesprochen als einem noch ausstehenden Zustand oder aber in Bezug auf Josephs Regentschaft. Nur unter seiner Führung konnte nach dem Jub diese Heilszeit bereits erlebt werden. Vielleicht darf man sogar von einer „quasimesianischen Heilsperiode“⁷⁰ sprechen. Immerhin fällt auf, wie eng die erwartete Heilszeit und das Handeln Josephs koordiniert werden. Dazu passen auch weitere Motive, die Berger mit Joseph und dem Eschaton verbindet: „Joseph als gerechter Richter, Beliebtheit, Friede, Mitsein Gottes, gute (innere) Ordnung des Reiches“⁷¹. Mit Enders ist wohl zu konstatieren: „Joseph’s stewardship in Egypt, then, presented the Jubilees community with a glimpse of the end-times promised by God for those who adhere

⁶⁷ BERGER, Jubiläen, 301.

⁶⁸ Nach Übersetzung von BERGER, Jubiläen, 519; vgl. CHARLES, Book, 226.

⁶⁹ VANDERKAM, Jubilees II, 1025 mit Abwägungen dort.

⁷⁰ BERGER, Jubiläen, 282; siehe die berechtigte Kritik bei VANDERKAM, Jubilees II, 1028.

⁷¹ BERGER, Jubiläen, 518 Fn. XLa.

to the commands of the covenant, and especially those revealed from the heavens.“⁷² All dies wird gerahmt durch eine dem Jub eigene Providenzdarstellung. Joseph handelt vorbildlich und tut, was fromm und richtig ist. Gott gibt ihm Gelingen und bestätigt, dass richtig ist, was Joseph tut. Wer ihn nachahmt, dem winkt ähnlicher Erfolg.

9.8 Fazit

In seinem kurzen Überblick zur Josephsrezeption in antiken Schriften postuliert Goldberg zu Joseph im Jub: „Die allgemeine Tendenz des Werkes ist, Joseph als einen vollkommenen Gerechten erscheinen zu lassen. Dabei verzichtet das Werk aber auf jede Heroisierung.“⁷³ Dem ist nur im ersten Teil zuzustimmen. Joseph ist nach dem Zeugnis des Jub in der Tat ein völlig Gerechter, der rechtschaffen für sich und andere handelt, andere sieht, die eigene Tradition in Ethik und Theologie bejaht und weitergibt, lebensfördernd für Fremde und ganze Völker handelt und in Unbestechlichkeit und Geradheit tugendhaft durch große Krisen führt. Seine Herrschaft ist eine Vorwegnahme der eschatologisch erwarteten Friedensherrschaft – eine Adelung, die sonst keiner Figur im Jub zukommt, noch sich anderswo in Josephsrezeptionen wiederfindet. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf Josephs Rolle als Bruder, der trotz der eigenen Unschuld auf familiäre Versöhnung hindrängt, ohne selbst Rachedgedanken zu hegen. Josephs Innenleben offenbart darüber hinaus seine reinen, demütigen und frommen Motive an entscheidenden Stellen wie der Versuchung durch Potiphars Frau (Jub 39,6) und vor der Prüfung der Brüder (42,25). Diese Punkte ließen sich zweifellos als Idealisierung oder Heroisierung bezeichnen.

In dieser Hinsicht betont auch die Josephsgeschichte des Jub Aspekte, die im Judentum des 2. Jahrhunderts v. Chr. von großer Bedeutung waren. Darunter ist die starke Betonung der Einheit. Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der sexuellen Unmoral und Mischehen sowie insbesondere die Hoffnung auf Gottes heilvolles Eingreifen im 50. und 100. Jubiläum stehen dabei flankierend zur Seite. In Josephs Regentschaft ist gerade die Hoffnung auf eine quasi-messianische Rettergestalt antizipiert, was die Hoffnung auf ihre baldige Ankunft noch weiter steigert und zu noch intensiverer Abgrenzung der Erwartenden führen dürfte.

Die Josephsrezeption verläuft also weitgehend in den Linien kontemporrer Schriften. Das ist bemerkenswert, da sich die für Jub typische Vermittlung zwischen Tora und Henochtradition gerade hier kaum bemerkbar macht. Freilich rahmen Feste und wichtige kalendarische Zeiten die Erzählung, besonders die

⁷² ENDRES, Biblical, 185.

⁷³ GOLDBERG, Joseph, 13.

Einsetzung des Versöhnungstages aus Lev 16 als Traueranlass über den vermeintlichen Tod Josephs, doch die Figur selbst ist in keiner Weise henochisch geprägt. Geht man jedoch davon aus, dass die allgemeine Tendenz zeitgleicher Schriften eine griechische Rezeption der LXX-Kapitel von Gen 37–50 war, ist die Josephsrezeption des Jub ein wichtiger Marker. Denn es ist im Weltbild des Jub ausgeschlossen, dass die einzige heilige Sprache, Hebräisch, durch das Griechische (d. h. die LXX) ersetzt worden wäre, welches nun die Grundlage der Toralektüre bildet. Stattdessen liest Jub offenbar eine hebräische Genesisvorlage, die – nach der Analyse des Proto-MT in Kapitel 2 – hinsichtlich der Josephsfigur durchaus negative Züge vorweist. Womöglich liegt also die Eigenständigkeit des Jub gerade darin, die Josephsfigur ähnlich wie kontemporäre Schriften idealisiert zu lesen, doch aus einer hebräischen, d. h. wenig idealisierten Vorlage. Eben das mag auf die vermittelnde Positionierung des Jub zwischen hebräischer Tora und Henochtradition hinweisen, dass die Figur grob übernommen wird, aber in typisch henochischer Apokalyptik idealisiert und auf eine kommende Rettergestalt hin gelesen wird.

10. Joseph in der zweiten Tiervision des 1. Henochbuches

Innerhalb der verschiedenartigen Schriften, die unter dem Titel 1. Henochbuch (1 Hen) oder äthiopischer Henoch versammelt sind, finden sich in Kapiteln 83–90 die beiden Traumvisionen des Henoch. Sie werden durch das Gespräch zwischen Methusala und Henoch narrativ gerahmt, in dem Henoch von seinen beiden Visionsträumen (83–84; 85–90) erzählt, die er vor seiner Heirat mit Edna geträumt habe. Die zweite Vision ist als eine Tierapokalypse gefasst, in der die Geschichte Israels bis in die Makkabäerzeit hinein ausschnittsweise als „verschlüsselte Geschichtsbetrachtung“¹ rekapituliert wird. Die Protagonisten werden jeweils als Tiergestalten dargestellt, Engelwesen als Menschen. Den Höhepunkt bildet in Kapitel 90 der Feldzug eines gehörnten Widders gegen die Nationen und die darauffolgende Theophanie, die ein letztes Gericht inauguriert. Der gereinigte Jerusalemer Tempel wird noch prachtvoller wiederhergestellt und eine weiße Erlöserfigur tritt unter den nunmehr zu weißen Stieren verwandelten Völkern auf, was wohl für eschatologische Reinheit und Einheit stehen mag.

Die Beschreibung des gehörnten Widders (90,9) als Sinnbild für Judas Makkabäus und die Makkabäeraufstände und die möglichen Bezüge in 1 Hen 90,13–15 auf den Kampf in Beth-Zur bzw. Beth-Horon lassen eine Datierung der Tierapokalypse auf die Jahre zwischen 163–160 v. Chr. naheliegend erscheinen.² Eine eindeutige geographische Verortung ist aufgrund der heterogenen Schriften in 1 Hen schwer möglich. Die zweite Tiervision jedoch hat deutliche Bezüge zum Tempel und – wie schon erwähnt – zu den Makkabäeraufständen, weshalb eine Abfassung im jüdischen Kernland wahrscheinlich ist,³ vielleicht aber auch im oberen Galiläa, wo 1 Hen 6–16 narrativ verortet wird.⁴ Ideengeschichtlich fügen sich die Traumvisionen in die Kernthemen der Henochliteratur. Die Kombination von Eschatologie und Endgericht mit einer Rekonstitution einer gereinigten Tempelreligion und dem Kampf gegen die nicht-jüdischen Unterdrücker wird deutlich. Neben visionären Thronpassagen (vgl. 89,70–77; 90,17)

¹ HENGEL, Hellenismus, 184.

² So BRAND, Enoch, 1362; CHARLES, Book, liii. Zu den verschiedenen Schichten und ihren möglichen Abfassungszeiten ausführlich NICKELSBURG, Enoch, 361. Allgemeiner nennt UHLIG, Henochbuch, 673–674 das 2. Jahrhundert v. Chr.

³ ISAAC, Enoch, 1362.

⁴ NICKELSBURG, Enoch, 363.

zeigt sich durchweg ein Interesse an einer Interpretation heiliger Schriften vom Pentateuch über die Propheten bis zum vorliegenden Henoch-Material, die den Weg und Abfall Israels sowie die künftige Wiederherstellung zeichnen will.⁵

Die Joseph betreffende Stelle findet sich in 1 Hen 89,13–14.⁶

When those twelve sheep had grown up, they handed over one of themselves to the wild asses, and those wild asses, in turn, handed that sheep over to the wolves, and that sheep grew up in the midst of the wolves. And the ram led forth the eleven sheep to dwell with it, and to pasture with it in the midst of the wolves. And they multiplied and became many flocks of sheep.

Wie der ganze Abschnitt 89,13–38 steht die kurze Reminiszenz an die Josephsgeschichte in ihrem kanonischen Kontext nach Abraham (V.10) sowie Isaak und Jakob (V.11–12) und vor dem Beginn der Exoduserzählung, die ab 89,15 prominent und mit relativ vielen Worten rekapituliert wird. Die Kurzzusammenfassung von Gen 37,1–Ex 1,7 in 1 Hen 89,13–14 hat keine zentrale Rolle, sondern bietet einen schnellen Übergang von Abraham zu den Söhnen Israels und ihrer Umsiedelung nach Ägypten. Von der dortigen Unterdrückung ausgehend beginnt die eigentlich zentrale Erzählung des Exodus. Die kurze Referenz zu Joseph fungiert als Brücke und hat keinen namhaften Eigenwert innerhalb der Tierapokalypse.⁷ Drei Dinge sind dennoch hinsichtlich der Josephsinterpretation in der Henochliteratur nennenswert.

Zunächst ist wahrzunehmen, dass anders als verwandte Schriften die Henochliteratur keinen eigenständigen Blick auf Joseph und seine Geschichte einnimmt. Er ist eine randständige Figur. Betrachtet man beispielsweise das zeitlich kurz nach 1 Hen entstandene Jubiläenbuch, das sich an Joseph sichtlich interessiert zeigt, wird das Deutungs- und Vorbildpotenzial der Josephsfigur für moralische Unterweisung ersichtlich. Schriften wie Joseph und Aseneth können in vergleichbar hoher Sprache von Joseph sprechen, was durchaus an die Menschensohnvorstellungen der Bilderreden anschlussfähig wäre.⁸ Weder in moralischer noch eschatologischer Hinsicht scheint die Josephsfigur für 1 Hen interessant gewesen zu sein. Das lässt sich am ehesten aus dem Ägyptenbild der Traumvisionen erklären (1 Hen 89,10–27), das durchweg negativ geprägt ist. Entsprechend überrascht die konstante Identifikation von Ägyptern als Wölfen nicht.⁹ Sie sind die

⁵ NICKELSBURG, Enoch, 362–363.

⁶ Als Textgrundlage ist die umfangreiche Kommentierung von NICKELSBURG, Enoch maßgeblich. Daneben auch die neueste Übersetzung von OLSON, New. Siehe auch BRAND, Enoch. Im Deutschen findet sich ausschließlich die etwas veraltete Übersetzung von UHLIG, Henochbuch.

⁷ NICKELSBURG, Enoch, 378.

⁸ Vgl. etwa BÜHNER, Messianologie, 124–152.

⁹ Das entsprechende Wort für „Wolf“ in Ge'ez (*ze'eb*) wurde immer wieder auch mit „Hyäne“ übersetzt, was jedoch aufgrund der dann entstehenden Doppelung in 1 Hen 89,10.55 tautologisch wäre. Ebenso wäre die klare Dichotomie Schaf-Wolf nicht gegeben. Vgl. auch zum Folgenden NICKELSBURG, Enoch, 378.

Erzfeinde der Schafe, der Söhne Jakobs, und die von ihnen ausgehende Lebensgefahr „was well known and perhaps even proverbial.“¹⁰ In der Darstellung der Tiervision sind die Schafe jedoch nicht zwangsläufig unschuldig, sondern als Schafe kommen sie unentwegt vom Wege ab, das heißt von ihrem Glauben und Weg der Rechtschaffenheit (89,32–33.41.51–54.74; 90,8). Wenn sie als Schafe Opfer wilder Tiere werden, kann darin in der Tierapokalypse durchaus eine göttliche Strafe für ihren Unglauben gemeint sein (89,13–21.42.55–57; 90,2–4.11–13.16).¹¹

Als Zweites zeigt sich eine Glättung der Verhältnisse in Gen 37,25–28. Wo die Genesis noch davon erzählt, Joseph sei von midianitischen Männern aus der Grube gezogen, später an die Ismaeliter verkauft und dann nach Ägypten gebracht worden, sind es in 1 Hen schlicht die Brüder, die Joseph an Wildesel verkaufen, die ihn wiederum den Wölfen ausliefern (89,13). Die Genesis insistiert, die Brüder seien letztendlich leer ausgegangen und Joseph sei vor ihren Augen weggeschnappt worden (Gen 37,29–30). In 1 Hen verkaufen die Brüder Joseph an Wildesel, die in 89,16 eindeutig die Midianiter sind, da die dort erzählte Flucht zweifellos nach Midian geht (Ex 2,15). Es werden also nicht Midianiter und Ismaeliter identifiziert, wie Brand meint, sondern nur die erste Gruppe genannt.¹²

Die dritte Anmerkung bezieht sich auf eine textkritische Frage in 89,14. Die meisten kontemporären Übersetzungen lesen hier: „Und der Herr führte die elf Schafe herbei.“¹³ Der aramäische Text (4 Q206 4 ii 16) enthält mit Gen 46,5–7 den Schafbock, der sie herunterführt (ודבר דכרא), also Jakob (1 Hen 89,12), der als Patriarch die Familie nach Ägypten führt.¹⁴ Die aramäische Fassung ist textkritisch die ursprünglichere, da die Ge'ez-Fassung, die auf einer griechischen Übersetzung beruht, statt κριός κύριος liest.¹⁵ Andersherum ist das Aramäische sprachlich wenig erklärbar. Entsprechend findet sich keine providenziell-theologische Umdeutung von Gen 46, sondern auch hier folgt 1 Hen der biblischen Tradition.

In der Tiervision (1 Hen 85–90) wird innerhalb der Nacherzählung der biblischen Tradition vom Tod Noahs bis zum Exodus und zur Landnahme (89,10–40) Joseph nur en passant in zwei Brückenversen erwähnt. Ihm werden keine besonderen Attribute verliehen und auch seine Geschichte entspricht grob der Genesis, wobei die Erzählung schnellstmöglich zu Sklaverei und Exodus

¹⁰ NICKELSBURG, Enoch, 378. Vgl. die Motivik in Ps 74,1; 79,13; 95,7; Jes 53,6; Jer 50,6; Ez 34; Sach 13,7.

¹¹ Vgl. NICKELSBURG, Literatur, 122.

¹² BRAND, Enoch, 1418.

¹³ UHLIG, Henochbuch, 685; auch BRAND, Enoch, 1418; ISAAC, Enoch, 65; CHARLES, Book, 192.

¹⁴ MILIK, Milik 1976, 241.

¹⁵ Vgl. NICKELSBURG, Enoch, 365.

übergeht und daher V. 14 „the rest of the Joseph story“¹⁶ ignoriert. Relevant ist die negative Sicht Ägyptens als Wölfe, die Israels Antagonisten darstellen und unter deren Unterdrückung Israel kurz nach der Erwähnung Josephs leiden werden. Entsprechend liest die Tiervision die Josephsgeschichte und die Umsiedelung Israels nach Ägypten nicht providenziell, sondern als Unglück.

¹⁶ NICKELSBURG, Enoch, 378.

11. Joseph im Liber Antiquitatum Biblicarum

Der Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB) ist ein größtenteils kohärentes Werk¹ im Genre der „Rewritten Bible“.² Er ist damit eng verwandt mit Schriften wie dem Jubiläenbuch.³ Ursprünglich wohl auf Hebräisch verfasst,⁴ zeigt es Auslegungsinteressen und -tendenzen der Zeit um die Zerstörung des zweiten Tempels.⁵ Aufgrund der Kenntnis von Palästinas Geographie,⁶ der ursprünglichen Abfassung auf Hebräisch, der palästinischen Textgrundlage,⁷ der Nähe zu 4 Esr und 2 Bar erscheint eine Verortung im jüdischen Kernland wahrscheinlich.⁸

Ähnlich wie das Jub erzählt LAB die biblische Geschichte grob in kanonischer Reihenfolge nach, mitunter finden sich Erweiterungen, Auslassungen und Umstellungen.⁹ Es ist nach Feldman innerhalb antik-jüdischer Auslegungstraditionen „one of the most significant links between early haggadah and rabbinic midrash“¹⁰. Die Erzählung beginnt bei Adam (1,1) und endet abrupt

¹ DIETZFELBINGER, *Antiquitates*, 96–97.

² Diese Bezeichnung wurde prominent durch VERMES, *Scripture*, 67. Siehe auch FISK, *Narratives*.

³ Zu möglichen Querverbindungen zu anderen prominenten antik-jüdischen Schriften siehe den frühen Überblick bei JAMES, *Antiquities*, 42–60, wovon die Bezüge zu Jub deutlich herausstechen.

⁴ HARRINGTON, *Original*.

⁵ Für die Diskussion ist die Frage entscheidend, wie LAB 19,7 zu verstehen ist. COHN, *Apocryphal*, 326–327 und ausführlicher JACOBSON, *Commentary I*, 199–210 deuten den Vers als indirekte Andeutung der Tempelzerstörung in Form eines *vaticinium ex eventu*. PERROT/BOGAERT, *Antiquités II*, 66–74 lehnen diese Leseweise ab und datieren daher vor 70 n. Chr. DIETZFELBINGER, *Antiquitates*, 91 datiert zwischen 73 und 132 n. Chr. Für eine endgültige Entscheidung ist die Quellenlage nicht eindeutig genug.

⁶ Die geographischen Bemerkungen im LAB bewertet HARRINGTON, *Philo*, 345 positiver (vgl. die überaus hilfreiche Verortung in MURPHY, *Rewriting*, 262–270), DIETZFELBINGER, *Antiquitates*, 96 negativer. Beide sprechen sich nichtsdestotrotz für das jüdische Kernland aus.

⁷ HARRINGTON, *Biblical*, der zur Datierung die These vertritt, der benutzte Text sei eine vulgäre Vorform des masoretischen Textes. Da dieser aber um 100 n. Chr. maßgeblich wurde, ist die Abfassung des LAB früher anzusetzen. Etwas anders argumentieren PERROT/BOGAERT, *Antiquités II*, 75–76.

⁸ NICKELSBURG, *Literatur*, 387; HARRINGTON, *OTP*, 299–300; JACOBSON, *Commentary I*, 210–211.

⁹ Einen guten Überblick zu den Rezeptionsmethoden im LAB findet sich bei BURNETTE-BELSCH, *Reception*.

¹⁰ Aus dem Vorwort von Louis H. Feldman in JAMES, *Antiquities*, IX. Zur Genre-Frage siehe BURNETTE-BELSCH, *Reception*, 452–455.

mit dem Freitod Sauls (65,1–5), also biblisch von Genesis bis zum Beginn von 2 Sam.¹¹ LAB behandelt theologische Themen wie Eschatologie, Bund, Gottesvolk und auserwählender Gott. Gottes Zusagen zu den Vorfahren sind verlässlich, so scheint das Kernthema des LAB zu sein.¹² Es liegt daher nahe, dass gerade die wiederkehrende Betonung eines ewigen Bundes (9,3; 18,10) die Krise der Tempelzerstörung verarbeiten möchte.¹³ Daneben stehen herausragende Leitungsfiguren im Zentrum der Darstellung.¹⁴ Anders als im Jub erhält die Josephsfigur jedoch nur wenige kurze Erwähnungen, wird nur „in passing“¹⁵ und „in äußerster Raffung“¹⁶ erwähnt. Zunächst wird daher die erwartbare Erwähnung Josephs zwischen Jakobsgeschichte und Exodus analysiert (11.1), wonach die beiden anderen Josephsreminiszenzen kurz betrachtet werden (11.2).

11.1 Positiver Joseph und positive Josephsgeschichte in nuce (8,9–14)

In Kapitel 8, nach Rekapitulation der Geschichten um Abraham (8,1–3), Isaak (8,4), Esau und Jakob (8,5–7), wird Hiob als Mann der Dina vorgestellt, was wohl durch eine Identifikation Hiobs mit Jobab (Gen 36,33) möglich ist.¹⁷ Danach fährt LAB in der Reihenfolge der Genesis fort und kommt auf Joseph zu sprechen (8,9–14), bevor 9,1 zum Exodus übergeht. Joseph kommt nicht mehr zu als eine Brückenfunktion von Genesis zu Exodus, vom ersten Bund mit Abraham zum zweiten Bund am Sinai.

¹¹ Zu Erklärungsmöglichkeiten der Unvollständigkeit von LAB siehe Feldman in JAMES, *Antiquities*, LXXVII.

¹² Siehe LAB 9,3; 10,2; 12,4; 14,2; 19,3; 20,4; 21,9; 22,3–7; 23,11–13; 35,2; 49,6; 61,5. Zu einem guten Überblick über die wichtigsten Themen des LAB siehe PERROT/BOGAERT, *Antiquités* II, 39–65.

¹³ NICKELSBURG, *Literatur*, 385; DIETZFELBINGER, *Antiquitates*, 91; MURPHY, *Rewriting*, 263.

¹⁴ Vgl. den thematischen Überblick in MURPHY, *Rewriting*, 242–261; HARRINGTON, *OTP*, 300–301. Siehe zu den Leitungsfiguren MURPHY, *Rewriting*, 223–243; NICKELSBURG, *Leaders*. Durchweg ist die Betonung von Leiterinnen im LAB bemerkenswert. Siehe bspw. VAN DER HORST, *Portraits and allgemeiner* BROWN, *Silent*.

¹⁵ MURPHY, *Rewriting*, 241.

¹⁶ REINMUTH, *Beobachtungen*, 556, der später davon spricht, die Josephsgeschichte werde nur „äußerst summarisch referiert“ (558), was nicht zutrifft. Ihre Summe wird nicht erzählt, sondern eine bestimmte Motivik (s. u.) wird daraus erzählt. Vollständigkeit oder paradigmatische Exemplarität liegen keineswegs vor. BURNETTE-BELSCH, *Reception*, 458 spricht von einem „compressed retelling of Genesis“ in LAB 1–8. In ihrer Rekapitulation der Inhalte (457–463) dieser Kapitel lässt sie Joseph fast völlig unerwähnt.

¹⁷ Diese Tradition findet sich bereits im Aristeasbrief, TestJob 1,6 und Gen. Rab. 19,12. So konnte auch die Hiobsfigur geschichtlich verortet werden. Siehe zu entsprechenden Deutungen, Identifikationen und Stellen im antiken und rabbinischen Judentum Feldman in JAMES, *Antiquities*, XC.

Früher als erst in 8,9 erfährt Joseph in 8,6 eine erste Erwähnung. Dort jedoch ganz am biblischen Text entlang nur in der Aufzählung der Kinder Jakobs geordnet nach den jeweiligen Frauen. In 8,9 summiert LAB noch einmal, dass Jakob zwölf Söhne gehabt habe, die allesamt im Land Kanaan wohnten. Dieser Vers bildet mit 8,14 den Rahmen der Erwähnung Josephs, wo alle Jakob-Söhne Kanaan verlassen und nach Ägypten (um)ziehen. Wie schon im Jub, führt dann 8,9b recht unvermittelt den Hass der Brüder ein: *Et oderant fratrem suum Ioseph quem et tradiderunt in Egiptum*¹⁸. Die kurze Notiz reduziert Gen 37 auf den Weg Josephs von Kanaan nach Ägypten, wo sodann die eigentliche geraffte Nacherzählung beginnt. Es waren die Brüder, die Joseph grundlos und arglos hassten (*oderant*) und nach bzw. in Richtung Ägypten auslieferten (*tradiderunt*). Es zeigen sich die schon mehrmals erwähnten Auslassungen und Umdeutungen: Die Exposition mit ihrer negativen Einführung Josephs in Gen 37,2–11 wird völlig gestrichen. Der Hass der Brüder ist grundlos und für LAB nicht nachvollziehbar. Das zeigt sich schon an der Wortstellung: Betont nach vorne gezogen steht die Beziehung Josephs zu den anderen, er ist *fratrem suum*.¹⁹ Entsprechend der Tradition, die auch in T. Gad 2,3 vorliegt, sind es die Brüder selbst, die Joseph zu Potiphar nach Ägypten verkaufen. Das exemplifiziert ihren Hass und macht deutlich, wer in letzter Konsequenz für die spätere Wegführung und das Leiden Israels in Ägypten verantwortlich ist. Zu einer Konfrontation mit Potiphar, dem götzendienerischen Priester von Heliopolis, kommt es in LAB nicht. Er ist mit Gen 37,36 schlicht der Oberste der Köche (*principi cocorum*). Für die Josephsfigur bedeutet das, trotz seiner Anwesenheit in Ägypten zumindest in dieser Hinsicht keiner Verunreinigung ausgesetzt zu sein.

Die Versuchung durch Potiphars Frau wird überraschenderweise ausgelassen, obwohl Joseph hier als strahlendes Vorbild hätte hervorgehen können. Zügig geht LAB zu den Träumen des Pharaos über. Diese finden, anders als die des Joseph, Erwähnung (8,10). Der Genesistext erhält durch die gerafften Worte in LAB eine angemessene Interpretation, da zunächst von einem einzigen *somnium* des *rex Egipti* die Rede ist, sodann Joseph aber mehrere Träume (*somnia*) deutet. Beides trifft zu, da sie sich auf ein und dieselbe Sache beziehen (Gen 41,25.32).²⁰ In LAB wie in Gen ist die Traumdeutung Josephs Steigbügel zur Herrschaft. Man beachte die doppelte, das heißt emphatische Nennung desselben Sachverhalts in

¹⁸ Im Deutschen relevant ist die kritische Ausgabe von DIETZFELBINGER, *Antiquitates*. Im Englischen sind JACOBSON, *Pseudo* basierend auf JACOBSON, *Commentary I*; JACOBSON, *Commentary II*, die auch einen kritischen lateinischen Text bieten sowie HARRINGTON, *OTP* relevant, die sich in der Übersetzung von LAB 8,9–14 auch mit der deutschen durchaus decken. Bei PERROT/BOGAERT, *Antiquités I* handelt es sich um eine französische Übersetzung von Jacobson.

¹⁹ Zum etwas holprigen Text vgl. JACOBSON, *Commentary I*, 393.

²⁰ Vgl. Gen^{LXX} 41,1.

8,10. Doch das etwas nebensächliche *nunciaverunt* lässt darauf schließen, dass die Erzählung auch hieran nicht nachdrücklich interessiert ist.²¹

Der Pharao macht ihn zum *principem super omnem terram Egypti*, was zwar über Gen 41,43 hinausgeht, aber wohl aus Gen 45,8.26 entlehnt ist. Die wenigen Stichworte bisher bilden somit eine ganz eigene Exposition für das Anliegen des LAB. Der Hass der Brüder ist genannt, der Aufstieg Josephs ebenfalls. Nun wird die *fames* eingeführt, die letztlich die Familie wieder zusammenbringen wird. Diese Hungersnot geschieht *sicut diiudicaverat Ioseph*, wobei *diiudicare* merkwürdig klingt. Sprachlich bemüht sich Jacobson um einige Hypothesen, um diesen Verbgebrauch zu rechtfertigen.²² Inhaltlich liegt nahe, dass Joseph hier die deutungsoffenen Träume des Pharao in eine Richtung gedeutet hat, die sich nun bestätigen sollte. Im Hintergrund steht wohl die Überzeugung, auch hierin sei Joseph geführt worden, was auf die Genesiserzählung selbst verweist (Gen 41,16).

Diese providenzielle Leseweise führt erneut zum eigentlichen Höhepunkt der Josephsrezeption in LAB 8. Die Brüder kommen, um Nahrung zu erstehen. Joseph erkennt sie, wird aber selbst nicht erkannt. Jetzt, in der Lage höchster Abhängigkeit, wendet Joseph seine politische Macht nicht an. Stattdessen lässt er den Vater aus Kanaan rufen, der herabkommt, wodurch die Familie wieder zusammengeführt wird. Das zentrale *non est agnitus ab eis et non malignatus est cum eis* (vgl. Vulgata Gen 42,8; LAB 12,1)²³ ruft die Motive von Rache, fehlender Anerkennung, vom Hass der Brüder und in LAB nicht erzählte weitere Verstrickungen der Jakobssöhne hervor, deutet diese aber nicht aus. Jacobson kommentiert zutreffend: „LAB provides a brief word that calls to mind an entire fascinating complex of events, but then ignores them completely.“²⁴ Ob LAB von seinen Rezipienten erwartet, die Anspielung auf die Plagen Josephs ohne weiteres zu verstehen, die Lücken zu füllen oder einfach darüber hinwegzusehen, bleibt offen.

LAB lässt die negative Exposition völlig aus. Die idealisierte Leseweise wichtiger Leitungsfiguren der Geschichte Israels im LAB könnte als Grund angeführt werden, weshalb die Manipulation Josephs und sein missbräuchliches Verhalten gegenüber den Brüdern nicht zu Wort kommen soll. Insbesondere das explizite *non malignatus est cum eis* scheint Gen 42–44 zu implizieren, aber gerade nicht negativ zu berichten, sondern eine Leerstelle für die positive Darstellung Josephs offenzulassen. Auch sonst wird viel „potentially embarrassing material“ aus der Josephsgeschichte einfach verschwiegen, denn es ist „Pseudo-Philo’s desire to present Israel’s ancestors in the most positive light possible“²⁵.

²¹ Vgl. JACOBSON, Commentary I, 394.

²² JACOBSON, Commentary I, 295.

²³ Inwiefern sich ein Einfluss der Vulgata auf die Sprache des lateinischen LAB feststellen lässt, ist nicht pauschal zu bewerten. Siehe dazu PERROT/BOGAERT, Antiquités I, 49.

²⁴ JACOBSON, Commentary I, 395.

²⁵ BURNETTE-BELSCH, Reception, 462.

Joseph ist der vorbildliche Sohn, der seine Brüder verschont und Böses mit Gutem vergilt. Seine Beispielhaftigkeit für die Rezipienten des LAB ist überdeutlich im Kommentar des Erzählers, er sei trotz seiner Position nicht boshaft mit seinen Brüdern umgegangen (8,10).²⁶ Gleichzeitig lässt sich die Passage als Anklang an das versöhnliche Gesamtfazit Josephs aus Gen 50,19–21 lesen. Auch hier schwingt das providenzielle Handeln Gottes im Hintergrund mit. Gott ist auch in der Josephsgeschichte seiner Zusage an Abraham treu (vgl. LAB 8,3). Er wurde verkannt, erkannte die Brüder und tat ihnen nichts Übles. Anerkennung, Nicht-Erkennen und Erkannt-Sein bleiben in der Hand des impliziten Erzählers. Die Figuren seiner Geschichte verstehen nicht und sind daher nicht mehr als das, Figuren. Murphy summiert: Das Spiel zwischen Erkennen und Nicht-Erkennen, Geführt-Sein und Führen „heightens the irony of the narrative by showing the inability of most humans to know the meaning behind events“²⁷. Entsprechend ermuntert die Josephsdarstellung des LAB die potenziell in ihrer Identität erschütterten Rezipienten, auf göttliche Führung zu hoffen, ohne diese immer zu erkennen oder gar völlig zu durchdringen. Der Höhepunkt ist erreicht und Joseph in durchweg positivem Licht dargestellt. Die langwierige Aufzählung der Familienmitglieder und Verwandtschaftsverhältnisse 8,11–14 zeigen das Ausmaß der rettend-versöhnlichen Tat Josephs.

In 9,1 wird Joseph ein letztes Mal an seiner kanonischen Position im Übergang von Gen zu Ex erwähnt. Die Formulierung ist noch beiläufiger als in Proto-MT und LXX und erinnert an Jos 1,1 und Jdc 1,1: „His purpose is clear. This phrase is commonly used to mark a significant break and the beginning of a new era.“²⁸

11.2 Erwähnungen Josephs als positiver Vergleichspunkt (12,1; 43,5)

Joseph erhält tatsächlich nur beiläufige Erwähnung an seiner kanonischen Positionierung in LAB 8. Dennoch scheint seine Rolle gewichtig genug zu sein, dass LAB zwei Mal an späterer Stelle auf ihn rekurriert. In beiden Fällen nimmt Joseph die Rolle des durchweg positiven Vergleichspunktes ein, je einmal in Assoziation (12,1) und einmal in Dissoziation (43,5). Sein Beispiel kommentiert die eigentliche Erzählung.²⁹

In 12,1 taucht Joseph in exakt der Motivik auf, wie sie schon für LAB 8 zentral war: erkennen und verkennen. Nunmehr angekommen in der Darstellung der Geschichte Gottes mit Mose, die mit Ende der Josephsgeschichte in 9,1 begann,

²⁶ So auch MURPHY, *Rewriting*, 51: „Joseph epitomizes the way a good Israelite should relate to his or her fellows.“

²⁷ MURPHY, *Rewriting*, 51.

²⁸ JACOBSON, *Commentary I*, 400.

²⁹ BURNETTE-BELSCH, *Reception*, 464.

steigt derselbe herab vom Berg (Gen 34,30–35). Ihn umringt ein Licht, heller als die Gestirne. Die Israeliten befinden sich am Fuße des Berges und können es kaum ertragen, das Licht anzusehen. Deshalb erkennen sie ihn nicht, nähern sich mit Furcht und erlangen erst durch die Stimme Moses Sicherheit hinsichtlich der Identität des Herabkommenden. Das Nicht-Erkennen bindet LAB zurück an Joseph in 8,10. Wie ihre Vorfahren einst den Joseph nicht erkannten, erkannten sie auch Mose nicht, der offenbar einer Theophanie beiwohnte und dessen Antlitz ein Abglanz davon spiegelt.

Ob ein tieferliegender Vergleichspunkt zwischen beiden Figuren existiert, weshalb nun gerade Joseph herangezogen wird, bleibt im Text offen. Womöglich ähneln sich beide darin, dass die beiden Figuren eine rettende Vermittlerrolle zwischen Gott und seiner Providenz einerseits und dem irrenden Volk andererseits einnehmen.³⁰ Joseph konnte durch seine von Gott geführte Position den übrigen Söhnen Israels das Überleben sichern. Vergleichbar sichert Mose nun in seiner Vermittlung mit dem heiligen Gott den erneuten Bundesschluss, ganz ohne das Zutun der Israeliten. Die Episode des Nicht-Erkennens des Volkes ist in der Hebräischen Bibel und im antiken Judentum nirgendwo bezeugt und daher besonders interessant. Die Pragmatik mag wie folgt fungieren: Gerade im Nicht-Erkennen der Israeliten, was tatsächlich vor sich geht, geschieht das, was den Israeliten zum Heil passiert – ohne ihr Zutun und ohne ihr Verstehen benutzt Gott Mose zu ihrem Heil und erneuert so den Bund. Übertragen auf mögliche Rezipienten bezeugen die Verquickung von Mose- und Josephsfigur die Art, wie Gott rettend eingreift – ohne das Zutun oder das völlige Durchdringen der Angelegenheiten durch die, denen er die Rettung zuteilwerden lässt.

Nicht providenziell, aber ethisch relevant ist der zweite Rekurs auf die Josephsfigur, nun in 43,5. In der Nacherzählung der Samsongeschichte (LAB 43) wird auch Jdc 16 aufgenommen. Ein Aspekt der Darstellung des LAB ist die Delila-Szene, in der Samson sich von der *fornicaria* Delila verführen lässt, das heißt wohl mit ihr sexuell verkehrt und sie anschließend zur Frau nimmt. In einer anderswo nicht bezeugten Gottesrede wird Samsons Handeln interpretiert und disqualifiziert (LAB 43,5). Das ist angesichts der zentralen Rolle von hinzugefügten Reden in LAB hoch relevant, wie Docherty gezeigt hat: „speeches and dialogues are an important vehicle for emphasising an author's major themes, such as God's faithfulness to the covenant, or the serious dangers of idolatry“³¹.

Ebendies trifft exakt die Intention der interpretierenden Gottesrede in LAB 43,5. In einem parallelismus membrorum wird das Verführt-Werden Samsons durch seine Augen (*seductus est per oculos suos*) mit seiner Vermischung mit den Philistertöchtern identifiziert (*commixtus est filiabus Allophilorum*). Er sei verführt worden mit seinen Augen (43,5). Deshalb werden später genau diese

³⁰ Andeutungsweise so auch MURPHY, Rewriting, 67.

³¹ DOCHERTY, Speech, 74.

von den Philistern geblendet (43,6). Der zweite Parallelismus besteht in der Anklage, Samson habe die mächtigen Taten Gottes an ihm vergessen (*immemor fuit virtutis quam feci cum eo*)³² und er habe nicht Acht gegeben auf den keuschen Joseph (*non intendit in Ioseph puerum meum*).³³ Samsons Missetaten sind direkt verquickt mit seiner Unfähig- oder Unwilligkeit, Gottes Taten zu gedenken. Ansonsten wäre er dem Josephsbeispiel gefolgt.

LAB setzt hier stillschweigend Kenntnis über Gen 39,7–18 voraus. Wie oben erwähnt, ist gerade diese heldenhafte und nachahmungswürdige Passage aus der Josephsgeschichte nicht in LAB 8 erzählt worden. Wollte der Erzähler sich diese Passage für den kurzen Vermerk in 43,5 aufsparen? Hier wird nun vorausgesetzt, was angesichts ihrer Prominenz im antiken Judentum nachvollziehbar ist. Joseph ist das strahlende Beispiel eines solchen, der von Gott selbst als *puer meus* bezeichnet wird.

LAB sieht den Grund dafür darin, *eo quod noluerit contristare semen suum*. Aufgrund seiner Keuschheit wurde Joseph zur Krone seiner Brüder und mittelbar ihr Retter vor der Hungersnot. Diese Spitzenaussage wird noch gesteigert durch die Hinzufügung *qui fuit in terra aliena*. Gerade außerhalb seines Heimatlandes und seiner Heimatkultur hält Joseph seine Moralvorstellungen aufrecht und kompromittiert sein Handeln (und damit Gottes Plan) nicht. Auch hier zeigen sich die früher wahrgenommenen Motive des LAB: Exogame Beziehungen sind weder erlaubt noch fruchtreich, weshalb von keinen Kindern Delilas die Rede ist. Außerdem heiratet Samson Delila im Gegensatz zum biblischen Text (Jdc 16,4), was eine Art ex post Legitimierung bedeuten mag. Auf seine sexuelle Unmoral hin folgt sowohl eine negative Gottesrede (43,5) als auch die Bestrafung durch menschliche Akteure (43,6) auf den Fuß. Als Beleg, dass solch ein Verhalten einem Israeliten nicht ansteht, wird Joseph und seine Keuschheit als Positivbeispiel erwähnt. Er ist – im Gegensatz zu Samson – Gottes Knecht und Exempel der Treue auch unter dem zusätzlichen Druck einer anderen Kultur um ihn herum. Bei Joseph wurde standhafte Keuschheit und Gottesnähe sichtbar und wirksam, Samson dagegen vergaß sie. Samson wird dadurch eine ambivalente Figur zwischen Gottgefälligkeit (43,1–4) und Abfall (43,5–8). Josephs eindeutig positive Konnotation in diesem kurzen Verweis wird geadelt durch seinen Titel: *puer meus*. Dieses Wort benutzt LAB ausschließlich für Abraham (6,11; 7,4) und Mose (20,2; 30,2; 53,2; 57,2 [*famulus Dei*]; 58,1). Joseph erhält also doch keine

³² Die Wendung *cum eo* ist hier wohl zu verstehen als *pro eo*, um die zu vermutende hebräische Wendung passender zu fassen. Siehe JACOBSON, Commentary II, 998.

³³ Schimmert durch den Parallelismus die Vorstellung durch, Josephs Verhalten und Geschichte sei eine von Gott geführte und daher beispielhaft, denn Joseph habe die mächtigen Taten Gottes nicht vergessen und gleichzeitig keusch gehandelt in Zeiten der Versuchung? Explizit macht der Erzähler das nirgends, doch womöglich deutet der Parallelismus genau darauf hin.

unwesentliche Platzierung en passant, sondern wird mit Abraham und Mose in eine Reihe gestellt. Das kommt sonst im LAB niemandem zu.

11.3 Fazit

Die Nacherzählung der Josephsgeschichte in LAB 8 ist kurz und eklektisch. Die Betonung liegt einerseits auf der Providenz Gottes, andererseits auf der vorbildlichen Zurückhaltung Josephs, die Brüder zu verschonen, ja Retter Israels zu werden. Obwohl die Brüder ihn nicht kennen, nutzt er seine Macht zum Guten und wird ihr Mittler. Ebenso erkennen die Israeliten Mose nicht beim Herabsteigen des Berges nach seiner Gottesbegegnung. Als Mittler zwischen beiden Welten bringt er die Worte Gottes zu seinem Volk und ermöglicht so einen erneuten Bundesschluss und Zukunftsverheißung. Samson dagegen handelt im Vergleich nicht wie Joseph in Israels (Heils-)Interesse, sondern „Samson is putting Israel in jeopardy through his transgression. Mixed marriages endanger Israel.“³⁴ Obwohl Joseph nur torsohaft erwähnt wird, steht er in einer Reihe mit jüdischen Zentralfiguren wie Abraham und Mose. Er ist Mittler und Wegbereiter Israels, Gott treu und zeigt sich in ethischer Hinsicht konsequent seiner jüdischen Kultur verpflichtet auch und gerade außerhalb derselben.

³⁴ MURPHY, *Rewriting*, 173.

12. Joseph in Joseph und Aseneth

Die antik-jüdische Schrift *Joseph und Aseneth* (JosAs) trägt Joseph bereits im Namen, wenngleich dieser zweifellos sekundär ist.¹ Als midraschartige Erweiterung zu Gen 41,45 behandelt sie vordergründig die Umstände, unter denen der rechtschaffene Joseph eine Ehe mit der nicht-israelitischen Tochter eines paganen Priesters eingeht (1,1–21,21) und diese Teil der Jakobsfamilie wird (22,1–29,9). Was noch in der Genesis nebensächlich erwähnt wird und keineswegs negative Deutung erfährt, wird spätestens mit der Neuorganisation antik-jüdischer Glaubens- und Identitätswelten während und nach den Unruhen der Makkabäeraufstände mancherorts als moralisch problematisch oder gar verwerflich wahrgenommen.² Freilich erschöpft sich JosAs nicht in der Klärung einer zeitweilig empfundenen halachischen Unklarheit, obwohl dies noch immer behauptet wird.³ JosAs gehört zu den griechischen Liebesromanen, ist jedoch deutlich jüdisch beeinflusst.⁴ Das Zu- und Miteinander von Joseph und Aseneth bilden den narrativen Rahmen zur Verhandlung wichtiger Topoi wie jüdische Identitätsbewahrung und Interaktion mit Nicht-Juden in einer nicht-jüdischen Gesellschaft, offensichtlich auch Proselytenkonversion und exogame Sexualität.⁵

¹ BURCHARD, JosAs 2003, 337–341; PHILONENKO, Joseph, 128.

² Entsprechende Vorstellungen finden sich schon in Gen 24,3–4.37–38; 27,46–28,1, später dann in Erweiterung Jub 20,4; 22,20; 30,7–16; Tob 4,12–13 und öfter in TestXII. Zu den unterschiedlichen Versionen und Darstellungen des Materials von JosAs in Jub und bei Philo sowie Josephus siehe CHYTIN, Tendentious, 257–260. Ein bloßer Verweis auf die unauffälligen Paraphrasen von Gen 41,45 bei Josephus und Philo wie von BURCHARD, JosAs JSRZ, 579 Fn. 2 erweckt den Eindruck, überall sonst im antiken Judentum sei die Verbindung von Joseph und Aseneth negativ gesehen worden. Dies trifft jedoch schon in der LXX und in vielen anderen Texten nicht zu, wie die übrigen Kapitel dieser Arbeit zur Josephsrezeption im antiken Judentum u. a. verdeutlichen. Bezieht man rabbinische Quellen mit ein, bestätigt sich dieser Eindruck. Vgl. STANDHARTINGER, Frauenbild, 153 Fn. 389; KRAEMER, Tale, 228–231; VOGEL, Einführung, 3 Fn. 4.

³ ILAN, Joseph, 577; in diese Richtung gehend auch SCHMID, Sapiential, 104.

⁴ Der hervorragende Literaturbericht von STANDHARTINGER, Scholarship, 375–380 beleuchtet diese Frage mit allen Varianten. Vgl. vor allem PHILONENKO, Joseph, 43–48; WEST, Joseph. Neuerdings votiert AHEARNE-KROLL, Aseneth, 123–185 für die etwas schwammige Bezeichnung „Fabula of Aseneth“. Zweifellos sind eine Reihe der erhaltenen Manuskripte christlich über-/geformt. Zur Thematik siehe den hilfreichen Beitrag von HICKS-KEETON, Aseneth. Zu den Einzelmanuskripten von JosAs, zu Abhängigkeiten und zur Möglichkeit christlicher Konjekturen und Überarbeitungen siehe neuerdings WRIGHT, Transmission, der ebenso die erste Synopse der griechischen Manuskripte bietet.

⁵ Proselytenkonversion ist ebenfalls ein wichtiges Thema, wird jedoch weder einladend noch

Es geht dabei insbesondere um die Überlegenheit jüdischer Identität und Lebensführung.⁶ Nach innen wird die identitätsstiftende Dimension gemeinsamer abgesonderter Riten bestätigt – wobei manche Offenheit vorsichtig möglich werden könnte –,⁷ nach außen jedoch die Notwendigkeit einer Lebensumkehr zur Partizipation kommuniziert. Niebuhr meint etwas überspitzt: „*Joseph and Aseneth* erweist sich demnach nicht als Zeugnis der Öffnung gegenüber der nichtjüdischen Umwelt oder gar als Exemplar einer frühjüdischen ‚Missionsliteratur‘, sondern eher als Dokument der Abgrenzung und Polemik gegenüber den ‚anderen‘“⁸. Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist JosAs daher besonders interessant, da schon in der Josephsgeschichte der Genesis manche Öffnungstendenzen für die Interaktion mit Nicht-Juden deutlich wurden,⁹ nun aber Joseph und seine Geschichte Anknüpfungspunkte für protektionistisch-exklusivistische Vorstellungen bietet.

Einleitungswissenschaftlich ist JosAs notorisch schwer zu verorten. Das zeigt sich bereits an der Frage, welcher Text mit „JosAs“ gemeint ist. In der Forschung gibt es zwei große Texttraditionen: den von Philonenko zusammengestellten, kürzeren Text und den in Teilen auf Battifol zurückgehenden, dann maßgeblich von Burchard kompilierten, bearbeiteten und von seinen Schülern überarbeiteten. Beide Traditionen stützen sich auf unterschiedliche Zeugen¹⁰ und legen unterschiedliche textkritische Verfahrensweisen an.¹¹ Philonenkos Text ist etwa ein Drittel kürzer als der Burchards.¹² Wie die mehrfache Übersetzung nicht nur ins Deutsche zeigt,¹³ wird der auf Burchard zurückgehende Text im deutschen Diskurs deutlich stärker rezipiert. Fragt man nun nach dem Jo-

detailliert erzählt. Es geht wohl zunächst um die Frage nach kulturell-kultischen Möglichkeiten und Grenzen von Interaktion zur eigenen Identitätsbildung und -festigung im Glauben an den Gott Israels. Dazu COLLINS, *Identity*, 236–238; NICKELSBURG, *Literatur*, 488; ausführlich CHESNUTT, *Conversion*; LIPSETT, *Conversion*, 86–121. Zur Rolle von Sexualität WHITMARSH, *Érotisme*; LOADER, *Pseudepigrapha*, 300–334; siehe meinen eigenen im Druck befindlichen Beitrag zur Thematik mit weiterführender Literatur RABEL, *Chasing*.

⁶ BARCLAY, *Jews*, 208–213; REINMUTH, *Joseph*; TAVERNER, *Jewish*; CHYUTIN, *Tendentious*, 246–250.

⁷ Siehe die Abwägungen zu Bedingungen und Möglichkeiten sozio-kultureller Interaktion mit zahlreicher weiterführender Literatur in meinem im Druck befindlichen Aufsatz RABEL, *Öffnung*.

⁸ NIEBUHR, *Ethik*, 201; gegen GOLDBERG, *Joseph*, 14.

⁹ Vgl. RABEL, *Essen*.

¹⁰ Zu den Einzelmanuskripten von JosAs, zu Abhängigkeiten und zur Möglichkeit christlicher Konjekturen und Überarbeitungen siehe neuerdings WRIGHT, *Transmission*, der ebenso die erste Synopse der griechischen Manuskripte bietet.

¹¹ Einordnung und Überblick über die Manuskripte sowie Entstehungen und Überarbeitungen der beiden Textgrundlagen inklusive Übersetzungen bietet STANDHARTINGER, *Scholarship*, 354–363.

¹² PHILONENKO, *Joseph*, 3–11.

¹³ BURCHARD, *JosAs JSRZ*; BURCHARD, *JosAs OTP*; BURCHARD, *JosAs 2003*; REINMUTH/FINK, *Joseph*.

sephsbild, sind zwei Wege gangbar: entweder der synoptische Vergleich beider Texte (bzw. der Textzeugen G, FW, E [Familie f] sowie der Familien c, a und d), wie Standhartinger¹⁴ und Kraemer¹⁵ befürworten, oder die Priorisierung des längeren Textes von Burchard (der auf Familie f basiert). Hier soll der zweite Weg beschritten werden. Grund dafür ist die zunehmende Tendenz jüngerer Forschung, sich von der Vorstellung eines einzigen ursprünglichen und rekonstruierbaren Textes abzuwenden. JosAs ist mit Ahearne-Kroll besser zu verstehen als „a fairly fixed storyline, not multiple copies of a fairly fixed text“¹⁶. Das ist besonders deutlich aufgrund der unklaren Provenienz, möglicher Konjekturen und der Notwendigkeit stark hypothetischer Rückschlüsse. Insgesamt folgen aufgrund der hohen Kongruenzen beide Texttraditionen dieser „fairly fixed storyline“. Burchards Text ist zwar nicht zwangsläufig ursprünglicher, dennoch repräsentiert er „the fullest development of the narrative available to us from antiquity“¹⁷. Das zeigt sich an den zahlreichen Einschüben und Ausschmückungen. In der Josephsdarstellung wird das besonders deutlich anhand der vermehrten Verwendung von Titeln für Joseph, der Ausdifferenzierung der Beziehung von Joseph und Aseneth und der plastischeren Weise, wie von Joseph gesprochen wird und welche Motive ihn antreiben. Burchards Text wird daher für die vorliegende Fragestellung bevorzugt, wobei auch Philonenkos Text oder die anderen genannten Zeugen denkbar wären. Sie alle jedoch zeichnen keinen grundsätzlich anderen Joseph, wenngleich die Josephsfigur freilich auch innerhalb der Manuskripttradition Veränderungen, Umformungen und teilweise Neudarstellungen erlebt. Dem im Detail nachzugehen wäre eine eigene Studie wert.

JosAs spielt in Ägypten und mag nach der Mehrheitsmeinung auch aus einem ägyptisch-alexandrinischen Milieu stammen.¹⁸ Die Diskussionen in JosAs 22–29 seien „indicative of tensions between Jews and their political rivals in Egypt“¹⁹. Bolyki hat zahlreiche Argumente für eine ägyptische Verortung zusammengestellt.²⁰ Freilich ist die Geschichte passend zum Genre des Liebesromans nicht allzu sehr an Geographie gebunden. Ausgesprochenes Interesse an der ägyp-

¹⁴ STANDHARTINGER, *Frauenbild*, 42–45.

¹⁵ KRAEMER, *Tale*, 50–88.

¹⁶ AHEARNE-KROLL, *Aseneth*, 80–84. Sie nutzt diese Prämissalerwägung, um die textkritischen Anmerkungen von BURCHARD, *JosAs* 2003 als unzureichend und nicht weiterführend zu bezeichnen. Dieser Kritik muss nicht zugestimmt werden, um ihren oben zitierten Punkt trotzdem zu übernehmen. Ähnlich wie oben bereits COLLINS, *Joseph*, 101; WHITMARSH, *Love*, 108. Methodisch folgt dem auch HARTVIGSEN, *Aseneth*, 6.

¹⁷ SHEPPARD, *Aseneth*, 76.

¹⁸ Siehe für die Mehrheitsmeinung bspw. CHESNUTT, *Conversion*, 80–85; HUMPHREY, *Joseph*, 14; 30; 35; COLLINS, *Identity*, 105. CHESNUTT, *Conversion*, 20–64 und STANDHARTINGER, *Scholarship*, 371–374 bieten entsprechende Forschungsüberblicke bis 1995 resp. 2013. Bis 2018 finden sich einige Hinweise zu neuerer Literatur im Überblick von HARTVIGSEN, *Aseneth*, 3–8.

¹⁹ COLLINS, *Identity*, 109; ähnlich HACHAM, *Joseph*, 62.

²⁰ BOLYKI, *Never*; siehe auch CHYUTIN, *Tendentious*, 224–232.

tischen Kultur Aseneths oder ihrer Familie lässt sich ebenfalls nicht erkennen.²¹ Es ist zweifellos zu pointiert, wenn Standhartinger formuliert: „Our story [...] withdraws from almost all historical, cultural, or geographical features and therefore defies concrete contextualization completely.“²² Das Interesse an Proselyten, die Frage nach Interaktion mit Nicht-Juden und das narrative Setting sprechen in jedem Fall für eine Verortung in der jüdischen Diaspora.²³ Angesichts der Prominenz Josephs insbesondere in jüdischen Diasporaschriften Ägyptens scheint eine Verortung in Ägypten naheliegend. Zeitlich lässt sich nicht mehr sagen als eine eindeutige Abhängigkeit von Pss^{LXX}, also nach 100 v. Chr., und vor der jüdischen Diasporarevolte in Ägypten unter Trajan 115–117 n. Chr.²⁴

Hinsichtlich der Figurenkonstellation steht in JosAs Aseneth stark im Fokus, erhält mehr Raum als alle anderen und wird als komplexe Figur dargestellt. Dem gegenüber findet sie in Gen 37–50 beiläufig Erwähnung (Gen 41,45.50; 46,20), wo wiederum die Josephsfigur ausführlich erzählt wird und als Hauptfigur das Zentrum der Erzählung darstellt. Auf Grundlage der etwas positiveren LXX-Darstellung ist Joseph in der „kollektiven Identität“²⁵ der intendierten Adressaten von JosAs und ihrem vorausgesetzten kulturellen Wissen²⁶ bereits der rechtschaffene, fromme und idealisierte Staatsmann, als der er im Umfeld von Gen 41 gezeichnet wird. Aseneths Geschichte und Entwicklung dagegen ist „in die Josephsgeschichte so eingebettet, dass sie nur vor diesem Hintergrund verstanden werden kann.“²⁷ Sie ist einerseits noch eine Leerstelle, deren Ausfüllung eben dieser insgesamt im antiken Judentum erkennbaren Tendenz entspricht, andererseits phantastisch als neue Figur zu entwerfen, die wiederum mit Joseph gemeinsam zur Identifikationsfigur werden kann, eigenständige Identifikationsflächen aufzeigt oder als Opposition die Idealisierung Josephs noch stärker ermöglicht. Dabei ist der Grundtenor in der wissenschaftlichen Diskussion um die Josephsfigur in JosAs eher negativ. Ahearne-Kroll konstatiert: „[T]he focus

²¹ ZANGENBERG, Domestikation, 181–186.

²² STANDHARTINGER, Scholarship, 374; ähnlich INOWLOCKI, Idoles, 9.158.

²³ NICKELSBURG, Literatur, 490.

²⁴ Bspw. VOGEL, Einführung, 15; BURCHARD, JosAs JSHRZ, 613–615; BARCLAY, Jews, 447: „It is hard to remain other than agnostic within the parameters of 100 BCE and 100 CE.“ Noch früher datiert HACHAM, Joseph. Als frühchristliches Werk des 3. oder 4. Jahrhunderts n. Chr. liest NIR, Joseph, 18 JosAs. Dagegen HARTVIGSEN, Aseneth, 7 Fn. 24. Ins 3.–6. Jahrhundert n. Chr. datiert als Minderheitenmeinung KRAEMER, Tale, 225–306. Dagegen überzeugend AHEARNE-KROLL, Identity, 149–197.

²⁵ REINMUTH, Joseph, 142.

²⁶ BOOTHE, Joseph, 244 spricht von der Josephsgeschichte der Genesis als Erzählung, die für die (nicht näher beschriebenen) Leser von JosAs und deren „religiöses Selbstverständnis [nicht nur geläufig, sondern] darüber hinaus verbindlich“ ist. Zur erwarteten Kenntnis der Josephsgeschichte vgl. JosAs 4,7–9–10; 22,1–2 u. ö.

²⁷ REINMUTH, Joseph, 142.

on the male protagonist is less than what is found in the other Greek novels.“²⁸ Andernorts formuliert sie jedoch, mit anderen antik-jüdischen Schriften lege JosAs einen besonderen Fokus „upon the characterization of Joseph as a Jewish hero in this environment [sc. ägyptische Diaspora]“²⁹. Wiederum an anderer Stelle repräsentiere er „the best nobility has to offer“³⁰. Standhartinger spricht von einem „rather flat and underdeveloped hero Joseph“³¹ in JosAs. Vergleichbar meint Burchard, in JosAs sei Aseneth die Hauptfigur und „Joseph tritt ganz zurück“³². Nach wie vor liegt anders als zur Asenethfigur³³ keine wissenschaftliche Aufarbeitung der Josephsfigur in JosAs vor, weshalb das Folgende die recht einseitigen Forschungsmeinungen zu prüfen und wohl auch zu korrigieren hat.³⁴ Dafür wird grundsätzlich ein synchroner Gang durch die Erzählung gewählt (12.1–12.5), der jedoch an zentralen Stellen diachron Motive verfolgt und entfaltet, um ein möglichst klares Bild der Josephsfigur in JosAs zu erheben. Das diachrone Interesse unterbricht die rein synchrone Analyse vor allem in den zentralen Passagen bei Pentephres (12.2).

12.1 Exposition, Ringschluss, Ägyptisierung, Vorwegnahme (1,1–5)

Joseph wird durch die Erzählung hinweg als ideale Figur dargestellt. Bereits zu Beginn der Exposition (1,1–3) wird Joseph erwähnt und in positives Licht gestellt. Eingeführt wird er als ein vom Pharaο Auftraggeber, von ihm Eingesetzter und für ihn Arbeitender. Die Nähe Josephs zum Pharaο wird auch sprachlich durch die enge syntaktische Verbindung von *Φαραώ* und *Ἰωσήφ* deutlich (1,1). Anders als eine jüdische Leserschaft möglicherweise erwarten würde, ist das Pharaοbild durchweg positiv. Er ist der Beschützer Josephs, der handelt, als sei er Josephs eigener Vater. Dieser wiederum empfindet sich als dessen Sohn (20,9). Entsprechend verhält sich Joseph nach dem Ableben seines Ziehvaters in gleich

²⁸ AHEARNE-KROLL, Joseph Dictionary, 826; fast wortgleich AHEARNE-KROLL, Joseph Outside, 2526. Ausführlich unterstreicht sie diese Überlegung in AHEARNE-KROLL, Identity, 88–142.

²⁹ AHEARNE-KROLL, Identity, 188; noch idealisierender formuliert NICKELSBURG, Literatur, 489.

³⁰ AHEARNE-KROLL, Joseph Dictionary, 826.

³¹ STANDHARTINGER, Scholarship, 377.

³² BURCHARD, JosAs JSRZ, 592.

³³ Vgl. bspw. AHEARNE-KROLL, Portrayal; HARTVIGSEN, Aseneth; STANDHARTINGER, Frauenbild.

³⁴ Ausnahmen bilden der kurze populärwissenschaftliche Aufsatz von STANDHARTINGER, Sohn; der narratologisch-psychologisierende Vergleich von Josephsgeschichte und JosAs von BOOTHE, Joseph; die kurzen Anmerkungen von ZANGENBERG, Domestikation, 170–173; die notizhafte Sammlung in SMITH, Material und die rein christologische Leseweise Joseph-Christus von NIR, Joseph, 116–135.

väterlicher Weise gegenüber dem leiblichen Sohn des Pharaos. Joseph ist – wie schon der Pharaos Joseph gegenüber – dem leiblichen Sohn des Pharaos dauerhaft (duratives ἦν) wie ein Vater zugetan (ὡς πατήρ, 29,9). Dem entgegengesetzt plant der leibliche Sohn des Pharaos ein Mordkomplott gegen seinen Vater, da der Pharaos nicht bereit ist, seinem leiblichen Sohn Aseneth zur Frau zu geben (1,7–9) und weil jener sich verhalte, als sei Joseph an seiner Stelle als des Pharaos Sohn (24,14). Obwohl der Pharaos von der Zuneigung seines Sohnes gegenüber Aseneth weiß, gibt er sie doch Joseph (21,3). Er gibt ihnen Ehreninsignien (21,5), segnet sie auf den Namen des höchsten Gottes (ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, 21,6), führt sie zueinander (21,7), richtet ein großes Festmahl zu ihrer Hochzeit aus und erlässt ein Dekret zum Arbeitsverbot während der sieben Hochzeitstage für das ganze Land Ägypten (21,8). Der Pharaos ist nicht nur Josephs Patron, sondern erfüllt eine väterliche Rolle.³⁵

Entsprechend überrascht die Erzählung nicht darin, dass Joseph später das Diadem des Pharaos erhält und damit sein Thronfolger sein wird (29,8–9). Er wird König über ganz Ägypten (ἐβασίλευσεν Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ, 29,9), nicht nur zweiter Mann im Staat oder Stellvertreter, wie das Halten des Zepters in 5,5 noch verdeutlichte. Der βασιλ*-Stamm ist sonst in JosAs eigentlich dem Pharaos, dessen Söhnen und den Königen und Machthabern umliegender Herrschaftsbereiche vorbehalten, weshalb das Ende von Josephs Leben die höchste Adelung seiner Karriere darstellt. Sie ist im antiken Judentum einzigartig.³⁶ Durch die Stichwortverbindung γῆ Αἰγύπτου findet der Ringschluss zwischen 1,1 und 29,9 statt, weshalb die Erhöhung Josephs bereits in der Exposition mitschwingt. Der einst vom Pharaos Gesandte wird selbst zum Pharaos – die positive Konzeption der Pharaofigur bleibt erhalten und wird noch gesteigert.

Das trifft auch auf den Bereich der gottbezogenen Interaktion und Sprache zu. Wie selbstverständlich ist der Pharaos in JosAs vom Wahrheitsgehalt des jüdischen Glaubens überzeugt und verwendet jüdisches Vokabular (insb. 21,4–6).³⁷ Er ist durchweg sprachlich wie szenisch eng mit Joseph assoziiert (4,7; 20,9), tritt größtenteils in den Hintergrund vor Josephs gewichtiger politischer Aufgabe.³⁸ Dies geht so weit, dass Joseph wegen seiner Agrarpolitik mit dem Hoheitstitel σωτήρ ausgestattet wird – ein Titel, der dem Pharaos allein bestimmt war (25,5; vgl. 4,7).³⁹ Deswegen ist Joseph nach JosAs zweifellos des Pharaos legitimer Nachfolger (25,5; 29,9). Ihm wird so gehuldigt wie dem Pharaos selbst (vgl. 5,7).

³⁵ Zu Eltern-Kind-Beziehungen in JosAs siehe RABEL, Care, 186–191.

³⁶ Erwähnt wird ähnliches erst wieder im rabbinischen Judentum in Pirke Rabbi Eliezer 11. Siehe dazu APTOWITZER, Aseneth, 286 Fn. 72. Wichtig ist, dass Φαραώ in JosAs nur noch sekundär Statusbezeichnung ist und durchweg als Eigenname fungiert. Der βασιλ*-Stamm übernimmt die Funktion der Status- oder Tätigkeitsbezeichnung des Herrschers Pharaos.

³⁷ ZANGENBERG, Domestikation, 169–170.182.

³⁸ ZANGENBERG, Domestikation, 170. Vgl. ZANGENBERG, Domestikation, 172: „[I]n seiner aktiven Funktion überbietet er [sc. Joseph] ihn [sc. den Pharaos] sogar.“

³⁹ ZANGENBERG, Domestikation, 171.

Rückkehrend zur Exposition ist letztlich noch die überdeutliche Betonung der zeitlichen Verortung zu erwähnen, die der Erzählung einen „biblisierend-historisierenden touch“⁴⁰ gibt. Zeitlich naheliegend begibt sich Joseph kurz vor Neuaussaat im Herbst nach Heliopolis zu Pentephres. Dies passiert in die biblische Erzählung eingeordnet innerhalb des ersten Füllejahres, was die gesamte Exposition und ihre Hauptcharaktere zusätzlich positiv konnotiert. Kommt mit Joseph die Fülle nach Heliopolis? Ist er ihr Bote oder ihr Mittler? So scheint die Wiederholung von 1,1 in 3,1 zu intonieren. Immer wieder rekurriert die Erzählung auf die Fülle- und Hungerjahre, wobei dank Joseph stets ausreichend Nahrung zur Verfügung steht (1,1; 3,1; 22,2). Zusätzlich ist seine Reise nach Heliopolis zur Zeit der Festlichkeiten für den ägyptischen Sonnengott nicht zufällig gewählt.⁴¹

Auch sonst zeigt sich die Exposition offen für ausgesprochen positive Beschreibungen, die bis in die Überzeichnung führen. Pentephres ist πλούσιος σφόδρα καὶ φρόνιμος καὶ ἐπιεικής. In seiner Persönlichkeit (ἦν) ist er ὑπὲρ πάντας τοὺς μεγιστᾶνας Φαραὼ συνίων und daher in der Position des Ratgebers für den Pharao (1,3). Diese Darstellung überbietet alles über Potiphar in der Genesis Gesagte. Ebenso ist seine Tochter Aseneth nicht nur Jungfrau, im sexuell reifen Alter und schön, sondern μεγάλη καὶ ὡραία καὶ καλὴ τῷ εἶδει σφόδρα. In dieser Weise gleicht sie nach jeweils einem Attribut einer wichtigen Figur in den Erzelternerzählungen: groß wie Sara, blühend wie Rebekka und schön wie Rahel (1,5). Wer all das in sich vereint, ist offenkundig größer, blühender und schöner als alle Jungfrauen auf der Erde (1,4). Wie selbstverständlich entfacht die Kunde von ihrer Schönheit Streit und Krieg, da alle wohlgeborenen Söhne ἕως περάτων τῆς γῆς um sie buhlen (1,6). Durch die enge Assoziation der Attribute kommt Aseneth mit den drei zentralen Matriarchen der Genesis so sehr in Verbindung, dass nun sie für die Generation Josephs zur entscheidenden Frau werden wird.⁴²

Mit bemerkenswerter Ironie ist es nachher Aseneth, die nach ursprünglichem Desinteresse Joseph sieht, ihren Irrtum erkennt und ein solch unsägliches Interesse an ihm verspürt, dass sie sogar bereit ist, ihm als Magd und Sklavin zu dienen (6,1–8).⁴³ Gerade an ihr, für die sich alle Welt interessiert, hat Joseph kein Interesse und verabscheut sie (ἐξουθενεῖ αὐτάς, 7,4). Das in der Antike beliebte Motiv von Erkennen und Verkennen wird damit überdeutlich, weiß doch der

⁴⁰ ZANGENBERG, *Domestikation*, 163.

⁴¹ Siehe dazu in diesem Kapitel 12.2.3.

⁴² STANDHARTINGER, *Frauenbild*, 44 Fn.210 liest mit Philonenkos kürzerem Text die Asenethfigur als eine, die weder zu Hebräern noch zu Ägyptern gehört. Damit ist die Exposition Aseneths deutlich neutraler und weniger auf Joseph fokussiert. Der längere Text hält diese motivische Lage durchweg aufrecht und nimmt hier proleptisch vorweg, was später (auch den anderen Figuren) eindeutig wird.

⁴³ Zum Sklavenmotiv siehe auch 13,15; 19,5; 20,4. Dies kann auch als theologische Nachfolgehaltung gedeutet werden, wie 15,13; 17,10 verdeutlichen.

implizite Erzähler und damit der intendierte Leser, dass es gerade Aseneth ist, die πάντα mit den Hebräern gemein hat, nicht mit den Ägyptern (1,5). Sie, die für Joseph Prädestinierte, erkennt ihn, erkennt ihn dann wahrhaftig, wird von ihm verkannt, bevor er sie wahrhaftig erkennt. Um die wahre Identität der beiden und ihre Kompatibilität weiß der intendierte Leser von vorneherein. Entsprechend liegt die Betonung in der Vorstellung Aseneths auf dem Begriff der Jungfrau (παρθένος), der 1,4–5 rahmt und die Aseneth rahmen (vgl. 2,6).⁴⁴ Später stellt Pentephres Joseph mit dieser Bezeichnung vor und setzt sie sogar zu Aseneth in Verbindung: καὶ ἔστιν Ἰωσήφ ἀνὴρ θεοσεβῆς καὶ σώφρων καὶ παρθένος ὡς σὺ σήμερον (4,7). Nur die beiden Figuren tragen in JosAs diesen Titel und sind auch in dieser Hinsicht von der Exposition an miteinander verbunden.

12.2 Bei Pentephres (3,1–10,1)

Mit dem eben skizzierten Vorwissen betritt ab Kapitel 3 Joseph die Bühne. Noch stärker als in 1,1–2 beginnt mit ihm die Handlung und er wird als erstes genannt, sogar doppelt (3,1,2). Er ist das Agens von JosAs – eine Providenzrahmung wie in der Genesisvorlage und in Rezeptionen wie Jub liegt in dem Maße nicht vor. Joseph kommt mit dem positiven Priming der Exposition erneut während der Füllejahre (3,1) und mit ihm kommt – für Pentephres und seine Familie – die Fülle nach Heliopolis. Narratologisch changiert seine Vorstellung zwischen der elaborierten Ankündigung durch Pentephres gegenüber Aseneth und Erzählerkommentaren. Weitere Rückschlüsse bilden Aseneths eigene Vermutungen und Wahrnehmungen (insb. 4,9–10; 6,1–8) sowie zuletzt die Selbstoffenbarung der Josephsfigur (7,2.4.6). Selbst diese wenigen Sätze werden vom Erzähler deutlich eingebettet. Obwohl oder besser: Gerade weil der Erzähler auktoriale Züge hat, wie die Expositionsanalyse gezeigt hat, stellt er Joseph durchweg als Idealfigur dar, dessen Handlungen zwar keiner Deutung bedürfen. Doch will er erzählstrategisch sicherstellen, dass Joseph in seinen Handlungen und Aussagen nicht missverstanden wird, sondern durchweg idealisiert wahrgenommen wird. Hierfür spielen Erzählkommentare und Deutungen anderer Figuren eine zentrale interpretatorische Rolle zur Leserlenkung.

⁴⁴ Diese Verbindung ist auch sonst in antiker Prosa besonders. In Bezug auf Joseph (4,7) betont der Begriff seine sexuelle Reinheit, während im deutlich häufigeren Bezug auf eine weibliche Figur neben sexueller Reinheit auch das Alter in oder nach der Pubertät gemeint sein kann. In JosAs trägt es anfangs noch die spezielle Bedeutung als „a heterosexually innocent woman who is unmarried, capable of producing offspring, and from a wealthy household“ (AHEARNE-KROLL, *Joseph Outside*, 2530), wobei die Parallelität zur Josephsfigur spätestens ab 4,7 im Vordergrund der spezifischen Lexemverwendung steht. In gleicher Weise ist die Aussage der Geschwisterlichkeit in 7,7–8,1 als Ähnlichkeit hinsichtlich der Jungfräulichkeit zu verstehen, wie auch 8,5–6 nahelegt. Dies hat schon DELCOR, *Roman*, 15 gezeigt. Vgl. STANDHARTINGER, *Frauenbild*, 154.

12.2.1 Aseneths Initialbegegnung mit Joseph

Darin ist Joseph zumindest vor ihrer Hinwendung zum jüdischen Gott das deutliche Gegenbild zu Aseneth. Sie missversteht ihn völlig. Trotz der glorreichen Vorstellung des Pentephres (4,7) meint sie, mit ihr werde wie mit einem *αἰχμάλωτον* umgegangen – willenlos, rechtlos und ungerecht (4,9). Sie wolle nicht wie in einem Gefangenenaustausch einem Mann übergeben werden (*παραδοῦναι*), der fremdstämmig, flüchtig und verkauft sei. Sie bezeichnet ihn als Hirtensohn, der auf frischer Tat beim Geschlechtsverkehr mit seiner Herrin ertappt worden, ins Gefängnis geworfen und nur aufgrund seiner divinatorischen Fähigkeiten in seine jetzige Position erhoben worden sei (4,10). Dieser Vorwurf ist aus der Genesisvorlage und dem Vorwissen der intendierten Leser völlig verständlich. Besonders brisant scheint, dass die Nacherzählung von 4,10 sich eindeutig auf die Episode in Potiphars Haus bezieht (Gen 39,7–18). Doch dies ist entsprechend der LXX in JosAs eben gerade das Haus ihres eigenen Vaters! Pentephres und Potiphar fallen ineinander und machen den Vorwurf noch schwerer: Joseph habe mit der eigenen Mutter verkehrt, nun mithilfe divinatorischer Mittel eine Ehrenposition beim Pharao erhalten und so diese Schande zugedeckt. Gerade der komme nun für Aseneth in Betracht, die Tochter der Geschädigten? Das lehnt sie ab (*οὐχί*, 4,11). Diese durchaus emanzipatorische Haltung wird durch eine dreifache rhetorische Frage gesteigert, nur um die spätere Einsicht und ihre *μετάνοια* vorzubereiten. Die deutlichen Bezüge zur Josephsgeschichte in 4,9–10 spielen mit dem Vorwissen der intendierten Rezipienten, da im Wissen der Asenethfigur nicht unwahr ist, was dort steht, sie der positiven Perspektivierung durch den Erzähler von JosAs aber diametral entgegenstehen. Joseph ist kein Flüchtiger. Er wurde fälschlich des Ehebruchs bezichtigt. Seine Traumdeutung geschah aufgrund Gottes Vermittlung und ist daher wenig vergleichbar mit den *γυναῖκες αἱ πρεσβύτεραι τῶν Αἰγυπτίων*. Entsprechend wird Aseneths Begegnung mit Joseph – zuerst mittelbar durch den Blick (6,1; 7,2), später unmittelbar durch Berührung (8,5) – bereits als Umkehrung der Vorstellungen erzählt (6,1–8). In der Erzählung lernen die Rezipienten, sich (mit der sich wandelnden Aseneth selbst) von Aseneths Vorurteil zu lösen und dem Urteil des Erzählers zu glauben, der seine hohe Sicht von Joseph neben Erzählkommentaren vor allem durch Äußerungen des Pentephres und später durch die von Aseneth selbst vertritt.⁴⁵

Die Grenzen zwischen der Jungfrau Aseneth und ihrer Umwelt werden in der Ablehnung des Pharaonensohnes zwischenmenschlich (1,7–2,1) und in der Beschreibung der Mauern und Tore (2,1.10–11) geographisch betont. Mit Josephs Einzug durch die östlichen Tore (5,4), seinem Mahl mit Pentephres und dessen

⁴⁵ Vorausgesetzt ist für diese Sinneswandlung der Rezipienten Unkenntnis der positiven Josephsrezeption im antiken Judentum, was für eine romanhafte Erzählung wie dieser möglich, aber nicht zwingend ist.

Verwandtschaft (3,2–4; 9,3–10,1) und dem Ausschließen aller (anderen) Fremden (5,6) werden eben diese Grenzen nachdrücklich durchbrochen.⁴⁶ Aseneth soll noch nie einen Mann gesehen haben (2,1: οὐδεὶς ἀνὴρ ἑώρακεν αὐτὴν πώποτε; vgl. 7,7), was antik-jüdischer Idealvorstellung entspricht.⁴⁷ Doch kann das die erzählte Welt von JosAs selbst nicht durchhalten. Aseneth wird offenbar von einem männlichen τροφεύς umsorgt (18,2–4.11). Ein männlicher νεανίσκος aus der Dienerschaft ihres Vaters übertritt sogar die Schwelle ihres Turmgemachs (18,1), ebenso ein παιδάριον (19,1). Ein solcher steht Aseneth wohl für Dienstbotengänge zur Verfügung (16,4). Auch bewachen νεανίσκοι ihre Tore (2,11). Darüber hinaus ist es wenig erwartbar, dass frühere Reisegesellschaften am Tisch des hochgestellten Pentephres vor den Augen Aseneths verborgen geblieben waren (obwohl 7,7 exakt das behauptet; vgl. dagegen die explizite Erwähnung 5,7).⁴⁸ Diese Bemerkungen des impliziten Erzählers (2,1) und des Pentephres (7,7) wollen also nicht die (erzählte) Wirklichkeit wiedergeben, sondern euphemistisch die Jungfräulichkeit Aseneths unterstreichen. Sie ist eine reine Jungfrau, unbescholten und unberührt. Nur so kann sie Josephs Freude (7,8) nach vorheriger deutlicher Ablehnung (7,4–6) evozieren.

Joseph ist also in der Begegnung mit Pentephres, Aseneth und deren Familie ein Grenzüberschreiter, ohne dabei die eigenen Grenzen zu verletzen. Er befreit Aseneth von ihren fehlgeleiteten Vorstellungen und zeigt ihr Annahme innerhalb der Grenzen seiner eigenen religiös-kulturellen Vorstellungen. Den Kuss verweigert er ihr, zeigt ihr aber im Gegenzug die Vorzüge von Leben, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit auf (8,5). All das erhoffe sie sich aus ihrer eigenen fehlgeleiteten Götzenverehrung, doch könne nur Gott, der Herr, all das bieten (8,5.7).⁴⁹ Die starke (οὐ μὴ) Ablehnung überhaupt Aseneths Anwesenheit zu tolerieren, begründet Joseph mit einem knappen Rekurs auf Gott und seinen leiblichen Vater Jakob: οὐ μὴ ἀμαρτήσω ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ τοῦ πατρός μου Ἰσραὴλ οὐδὲ κατὰ πρόσωπον τοῦ πατρός μου Ἰακώβ (7,4). Thematisch lehnt er sich an Gen 39,8–9 an. Mehr sagt er nicht. Es ist wieder der Erzähler, der seine Worte deutet und dadurch gegen Missverständnisse absichert. Ehebruch und Exogamie fallen hier ineinander. Sein Anliegen ist eindeutig: kein illegitimer Geschlechtsverkehr. Der implizite Erzähler erkennt in Aseneth die proverbielle fremde Frau (vgl. Prov 5,17–7,27), ein bekanntes Motiv antik-jüdischer Denk-

⁴⁶ Dazu gehören später auch Jakob, der Sohn des Pharaos, Dina, Levi und die anderen in Kap. 22–29 beteiligten Patriarchensöhne. Zu Aseneths Begegnung mit der Welt siehe STANDHARTINGER, Frauenbild, 138–180.

⁴⁷ Ps-Phoc 215–217, zurückgehend auf Deut 22,20–21. Vgl. für weitere Stellen VAN DER HORST, Sentences, 251.

⁴⁸ Vgl. JosAs 5,2.

⁴⁹ Man beachte die spezifische LXX-Rede von Gott als ὁ κύριος ὁ θεός, die Joseph deutlich als Juden seiner Zeit kennzeichnet.

welten,⁵⁰ und dadurch auch ihre Gefahr für Joseph bis hin zur ἀπώλεια und διαφθορά (7,5). In seiner harschen Ablehnung entspricht Joseph hebräisch-biblischen und antik-jüdischen Vorstellungen.⁵¹ Wie in Jub 39,6 erinnert sich Joseph an die väterlichen Instruktionen. Dadurch ordnet sich Joseph sowohl seiner Gottheit als auch seiner väterlichen Autoritätsinstanz unter. Die explanatorische Erzählerbemerkung in 7,5 unterstreicht also, was Joseph zu erklären gar nicht für nötig erachtete. Folglich ist die dort gebrauchte Wendung μετὰ ἀπειλῆς καὶ ὕβρεως nicht unbedingt als „mit Drohung und Hochmut“⁵² zu übersetzen. Ahearne-Kroll schlägt „with threats and insults“⁵³ vor, Burchard entsprechend „mit Drohung und Schmähung“⁵⁴. Die Übersetzung von Reinmuth/Fink verwendet das Lexem ὕβρις nirgends sonst in JosAs in dieser Weise. Mit Bauer-Aland mag man hier mit „Ungemach“⁵⁵ übersetzen, was ein Hendiadys mit ἀπειλή nahelegt. Neben dem Sprachlichen ist vor allem ὕβρις als Hochmut in Bezug auf die Josephsfigur in JosAs völlig undenkbar. Er ist *der* Rechtschaffene schlechthin. Gerade das zeigt er ja, indem er die zahllosen Offerten der Töchter hochgestellter Beamten samt ihren materiellen Geschenken schroff abweist. So viel wichtiger ist ihm, nicht gegen seinen Gott und die Anweisungen seines Vaters zu verstoßen. Er will um alles ein ἀνὴρ θεοσεβής (vgl. 4,7) bleiben.

Den einzigen Weg, den Joseph Aseneth zur Gemeinschaft eröffnet, ist, Teil der Gruppe von Frauen zu werden, αἵτινες εὐλογοῦσι τῷ στόματι αὐτῶν τὸν θεὸν τὸν ζῶντα (8,6). Entscheidend ist dabei die Reihenfolge von 8,6: Für einen gottesfürchtigen Mann ist es angemessen, seine Mutter, seine Schwester, seine Verwandte und dann erst seine Frau, die mit ihm sexuellen Verkehr hat, zu küssen. Sie alle gehören zur Gruppe derer, die mit ihrem Mund den lebendigen Gott ehren. Alle anderen, also jegliche ägyptische Frau, sind für Joseph Fremde und damit tabu.⁵⁶ Dasselbe gelte auch vice versa (8,6).⁵⁷

Innerhalb der Narration ergibt sich dadurch eine Erklärung für die starke Ablehnung Josephs, die er gegenüber Aseneth deutlich macht. Jedoch schließt 8,6 damit gerade nicht aus, dass Aseneth zu seinem σύνκοιτος werden kann, da explizit die Kategorie der ethnischen Verwandtschaft in 8,6 nicht auf die Sexualpartnerin bezogen wird. Würde Aseneth zur Proselytin, wäre die Erfüllung ihrer

⁵⁰ Loader, Strange.

⁵¹ Reinmuth/Fink, Joseph, 133 Anm. 41 mit zahlreichen Primärstellen. Siehe auch Barclay, Jews, 410–412. Vgl. Kugel, House, 98–101.

⁵² Reinmuth/Fink, Joseph, 67.

⁵³ Ahearne-Kroll, Joseph Outside, 2540; ebenso Burchard, JosAs OTP, 210.

⁵⁴ Burchard, JosAs JSRZ, 647.

⁵⁵ Bauer/Aland/Aland, Griechisch, s. v. 3.

⁵⁶ Eine erste Öffnung gegen diese grundlegende Haltung zeigt sich bereits in 7,8, wo Joseph bereit ist, Aseneth ab dem ersten entfernten Blick ὡς ἀδελφήν μου zu lieben. Eingehengt wird diese durchaus erotische Erwähnung durch die gehäufte Betonung, Aseneth hasse alle Männer und sei Jungfrau (7,7–8).

⁵⁷ Dazu Kraemer, Tale, 204.

Träume möglich.⁵⁸ In Richtung der Rezipienten definiert Josephs Rede klare boundary marker. In die mögliche Welt Ägyptens hinein zeigt sich darin die Grenze von Inkulturation trotz der Möglichkeit zwischenmenschlicher Interaktion, wie Josephs schiere Anwesenheit innerhalb der Tore des Pentephres schon verdeutlicht.

12.2.2 Der Starke Gottes und weitere Titel (4,7)

Joseph behält durch den gesamten ersten Teil hinweg die Handlungshoheit (1,1–21,21). Er ist es, der nach Heliopolis kommt (3,2). Er ist es, der die Boten zu Pentephres schickt (3,2). Somit ist auch er es, der den Gesamt-Plot entscheidend voranbringt und Aseneths Veränderung ermöglicht. Die Reaktion des Pentephres ist nicht verwunderlich, jedoch seine Bezeichnung für Joseph. Insgesamt fünf Mal wird Joseph in JosAs als ὁ δυνατός τοῦ θεοῦ. Pentephres führt diesen Namen ein (3,4; 4,7), sein Stab übernimmt ihn (18,1), ebenso später Aseneth (18,2; 21,21). Die Kombination mit dem Dankgebet 3,3, in dem der κύριος als Gott Josephs identifiziert wird, macht deutlich, dass Pentephres ähnlich wie der Pharao jüdisches Vokabular verwendet und den jüdischen Gott wie selbstverständlich im Munde führt.⁵⁹ Angesichts der zahlreichen Götterbilder im Gewand der Aseneth wenige Verse später (3,6) bildet das einen gewollt starken Kontrast. Um die Gravitas von Aseneths Umkehr noch zu steigern, wird Pentephres so dargestellt, als sei er bereits näher an einer Abkehr von den Göttern als Aseneth.

Joseph als „Starken Gottes“ zu bezeichnen, stellt den ersten von mehreren Titeln dar, der in der paradigmatischen Kaskade 4,7 gerade in seiner Häufung die völlige Idealisierung der Josephsfigur in JosAs widerspiegelt. Innerhalb der Binnenlogik von 3,2–6 gibt es keinen Grund, Joseph in solch hohen Tönen, noch dazu in dessen Abwesenheit, zu loben als nur um die Opposition zu Aseneths Götzendienst zu markieren. Der Titel wird an keiner Stelle näher erklärt. Möglicherweise soll δυνατός das Vermögen Josephs als Werkzeug Gottes beschreiben. Vermögen kann dann allgemein als Rückbezug auf Josephs Agrarpolitik oder tieferliegend auch auf die Errettung Aseneths durch seine überwältigende Präsenz verstanden werden. Die Dopplung des Titels in 3,3.4 mag proleptisch auf eben diese Präsenz hinweisen.

⁵⁸ Diese Reziprozität aus 8,6 ist ein gendertheoretisch hochrelevanter Satz. Man bemerke in diesem Zusammenhang die erotische Beschreibung der Handauflegungsszene (8,5) sowie der erotisch-sexuellen Konnotation, wenn sich Aseneth Joseph als παιδίσκη und δούλη antragen möchte (6,8). Ähnlich verhält es sich mit der familialen Sprache von Bruder und Schwester in 7,11; 8,1.3. Siehe auch PHILONENKO, Joseph, 153. Dieser Sachverhalt mag sich mit dem Genre des Liebesromans erklären lassen. Dahinter stehen jedoch durchweg die zentralen Fragen von JosAs nach Exogamie, Partnerschaft und kulturell-kultischen Grenzen und der Überordnung von jüdischem Glauben zu dem der Ägypter.

⁵⁹ Siehe weiterführend exemplarisch STANDHARTINGER, Frauenbild, 180–204.

Wie auch immer der genaue Bezug zu deuten sein mag, enthält die Erstvorstellung mindestens zwei eindeutige Hinweise auf Josephs Identität und Stellung: Erstens ist Joseph ein solcher, der in besonderem Maße zum Gott der Juden, der in JosAs *der* unangefochtene Gott ist, gehört. Er ist wohl von ihm ermächtigt oder ein in Bezug auf Gott Starker. Gegenteilig wäre wohl die Bezeichnung ὁ δυνατὸς τοῦ Φαραώ als Positionsbeschreibung Josephs in der Staatsstruktur des Pharaos nahegelegen. Zweitens liegt eine besondere Kraft auf ihm, die nur durch diese Nähe zu Gott erklärbar ist. Später wird Aseneth eine dem Joseph ähnlich gestaltete Figur erscheinen (14,9), die sich als himmlisches Wesen herausstellt (14,8; 17,8 u. ö.). Sein Aussehen mag also bereits bei der Erstbegegnung engelsgleich gewesen sein (6,2). Darüber hinaus zeigt sich Josephs besondere Nähe zu Gott darin, dass er – und gerade nicht der Himmelsbote! – Aseneth den Geist eingeben kann (19,11).

Das ist schon in der Bezeichnung Josephs als Geistträger angekündigt, die die Titeltaskade in 4,7 beendet. Er ist in jeder Hinsicht ein besonders mit Gott Verbundener. Er trägt den göttlichen Geist und ist von der Gnade des Herrn geleitet. Sein Handeln ist nicht allein das eines bloßen Menschen. Sein Sein und Handeln sind von der Gnade Gottes affiziert. Doch weiter geht die Providenzvorstellung in JosAs nicht, wie oben bereits angemerkt.

Insgesamt zeigt sich in 4,7 eine Polarität der Aufgaben Josephs. Der alles bestimmende Titel ist ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ. Darin eingeschlossen ist einerseits die politische Tätigkeit Josephs. So nennt ihn Pentephres zwei Mal direkt hintereinander ἄρχων über ganz Ägypten von Pharaos Gnaden. In dieser Funktion ist und bleibt er ebenso σωτήρ⁶⁰ (vgl. 25,5), der später die Rettung angesichts der anstehenden Hungersnot bringen wird. Beide Bezeichnungen beschreiben den politischen Rang Josephs in der Administration des Pharaos. Wie selbstverständlich weiß Pentephres schon, dass Ägypten überhaupt eines Retters bedürfen werde. Dabei ist doch der erzählte Zeitpunkt der Ankunft Josephs der der Ernte und des Reichtums. Erzähllogisch zeigt sich auch an dieser Stelle, dass Gen 37–50 im Wissen der intendierten Rezipienten bereits vorliegen muss. Außerdem stimmt es mit der Tendenz von JosAs überein, romanhaft zu idealisieren, was der Erzählung aus den Realia der erzählten Welt widerstreben könnte.⁶¹ Schon

⁶⁰ Zurecht ist dieser Titel in REINMUTH/FINK, Joseph, 62 eingeklammert, da er textkritisch nicht zweifelsfrei ursprünglich ist. Auch PHILONENKO, Joseph, 142 führt ihn nicht. Beides ist jedoch inhaltlich unerheblich, da in beiden Texten der erklärende Nachsatz, Joseph werde das Land vor dem kommenden Hunger retten, vorhanden ist (σώσει αὐτήν ἐκ τοῦ ἐπερχομένου λιμοῦ / σώζει αὐτήν ἐκ τοῦ ἐπερχομένου λιμοῦ).

⁶¹ Vgl. ALKIER, Überlegungen, 240: „Der Roman Joseph und Aseneth wählt aus den Realien der Bibel und anderer Literatur solche aus, die für die Beschreibung des märchenhaften Reichtums und der unhinterfragten Herrschaft der Hauptfiguren notwendig sind, und er vernachlässigt solche, die das durch Herrschaftsstrukturen und die ungleiche Verteilung materieller Güter bedingte Konfliktpotential des Alltags in die Erzählung integrieren würden.“

in 4,7 ist Josephs Rolle klar gezeichnet als Retter über das, worüber er gesetzt ist: ganz Ägypten.

Andererseits steht am Ende der Kaskade Josephs besondere Nähe zu Gott als Geistträger und Begnadigter. Diese Assoziation ist nicht politisch, sondern antizipiert die religiösen Dimensionen von Aseneths Hinwendung zu Josephs Gott.⁶² Außerdem nimmt die in der Kaskade von 4,7 genannte Bezeichnung als σωτήρ im weiteren Fortschreiten der Erzählung eine theologische Bedeutung an. Joseph wird Aseneth zur Rettung, sie als Paar gemeinsam für Ägypten, später dann auch für die Familie Josephs und damit Israels.

In der Mitte dieser beiden Spitzenaussagen in politischer sowie in religiöser Hinsicht steht die persönliche Exzellenz Josephs. Zwei Mal wird er als Mann bezeichnet – eine nicht nebensächliche Bezeichnung gegenüber der Frau Aseneth. Diese Grundbezeichnung wird durch den attributiven Dreiklang θεοσεβής und σώφρων und παρθένος näherbestimmt. Wahrscheinlich steht allem voraus nicht unabsichtlich die Gottesfurcht, die wieder an die Zentralbestimmung als ὁ δυνατός τοῦ θεοῦ anschließt. Sieht man die Episode mit der Frau des Potiphar (Gen 39,6b–18) im Hintergrund, mag θεοσεβής modifizierend für σώφρων und παρθένος fungieren. Seine Gottesfurcht zeigt sich gerade an seiner sexuellen Weisheit, die sich in Keuschheit manifestiert. Diese Verbindung ist aus verwandten Interpretationen als Motiv bereits bekannt und mag hier mitschwingen.⁶³ In Josephs Jungfräulichkeit wird seine Motiv- und Gemütslage, seine Frömmigkeit deutlich. Nur Aseneth wird in JosAs ebenfalls als παρθένος bezeichnet, wie oben angesprochen. Darin sind Joseph und Aseneth von Anbeginn an verbunden. Das zeigt auch der Nachsatz in 4,7 ὡς σὺ σήμερον. Doch diese Verbindung ist bisher nur vordergründig. Die Motiv- und Gemütslage beider Protagonisten, ihr Glaube, wenn man so will, liegen in Kapitel 4 und 7 noch immer weit auseinander, so dass die äußere Tatsache der Jungfräulichkeit noch einiger Kapitel der inneren Umwendung harren muss. Erst nach Aseneths Hinwendung zum Gott Josephs sind innere und äußere Affektion kongruent und damit die hier vorsichtig angedeutete Verbindung dort dann völlig möglich. Hier wird also vorbereitet, was dort in der Eheschließung der beiden Hauptprotagonisten erzählte Wirklichkeit wird. Für das Portrait der Josephsfigur ist jedoch durchweg entscheidend, dass ihm bereits die optimalen Voraussetzungen innewohnen. Aseneth ist es, die sich zu ändern hat (und ändert), um zu ihm zu passen. Wie

⁶² Vgl. T. Sim. 4,4; 5,1.

⁶³ Vgl. etwa Jub 39,5–9; T. Rub. 4,8–10; Josephs Frömmigkeit angesichts der Anfechtungen der Frau des Potiphar zeigen sich insbesondere in seinem eindringlichen Gebet (T. Jos. 3,5; 4,3,8; 9,4,5) und Fasten (3,4; 4,8; 9,2). Diese Haltung lässt seine μακροθυμία, ὑπομονή und σωφροσύνη deutlich werden. Zu Joseph gegenüber der Frau Potiphars insgesamt siehe T. Jos. 3,1–9,5.

die voreilige Zuordnung der beiden zueinander in 4,8 verdeutlicht, ist das auch Pentephres noch verborgen.⁶⁴

In Zentrum von 4,7,⁶⁵ das Joseph doppelt und doppeldeutig als ἀνὴρ bestimmt, kommt im zweiten Satz, syntaktisch parallel zum Vorsatz strukturiert, Josephs Weisheit (σοφία) und Wissen (ἐπιστήμη) ins Blickfeld. Damit werden zentrale Themen der theologischen Konzeption von JosAs aufgeworfen, wiederum eng verbunden mit Joseph und erst sekundär mit Aseneth.⁶⁶ In ihm wohnt die Weisheit, sie wird allein in Bezug auf Joseph genannt. Nur er kann ihr den Geist der Weisheit übergeben (19,11). Er überwältigt (κρατέω) sie durch seine Weisheit (σοφία αὐτοῦ), wodurch sie zum schier willenlosen Patiens seiner Präsenz wird. Er allein konnte ihr den Kelch der Weisheit (ποτήριον σοφίας) zu trinken geben. All das hatte zur Folge, dass Aseneth von Joseph zum Gott der Ewigkeiten und Herrscher des Hauses des Höchsten geführt wurde. Nur so konnte sie letztlich doch noch seine Braut auf ewig (ἐγενόμην αὐτῷ νύμφη εἰς τοὺς αἰῶνας, 21,21) werden, was Pentephres schon in 4,8 wollte, dort aber aufgrund Aseneths Verstrickung noch nicht möglich war.⁶⁷

Diese erste umfassendere Vorstellung der Josephsfigur zeigt bereits die Idealisierung derselben. Die ihn vorstellende Figur, Pentephres, erweist sich darüber hinaus durchweg als vertrauenswürdig und frei von falschen Motiven. Die Verquickung der Titel und Beschreibungen Josephs mit narrativen Passagen

⁶⁴ Demnach ist es nicht korrekt, wie STANDHARTINGER, *Scholarship*, 379 zu behaupten: „Both Aseneth and Joseph must be converted from virginity and not only does Queen Aseneth have to subvert herself to become a daughter of Israel's God, but also Joseph has to be confirmed as a true son of Pharaoh“. Gerade das ist das Besondere an JosAs im Gegensatz zu anderen griechischen Liebesromanen (vgl. BURRUS, *Mimicking*, 85). Joseph ist schon bereit; auf Aseneths Veränderung wartet die Narration.

⁶⁵ Obwohl der Satz καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ καὶ χάρις κυρίου μετ' αὐτοῦ dem Vorsatz καὶ ἐστὶν Ἰωσήφ ἀνὴρ δυνατὸς ἐν σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ syntaktisch mit bloßem καὶ beigeordnet ist, bildet er einen eigenständigen Nachsatz aus mindestens zwei Gründen: Erstens bleibt dadurch der Parallelismus der beiden Ἰωσήφ ἀνὴρ Sätze erhalten. Sie sind jeweils mit vorgezogenem Hilfsverb versehen und tragen beide ein eigenständiges καὶ an vorderster Position. Auf sie folgt jeweils mindestens ein Verbaladjektiv in Funktion des Prädikatsnomens. Diese zweifellos gewollte Parallelität würde durch eine Ankopplung von καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ καὶ χάρις κυρίου μετ' αὐτοῦ gesprengt. Es ist zu betonen, dass Kurz- (4,8) und Langtext (4,7) diese Parallelität aufweisen. Zweitens steht der Nachsatz mit Geist und Gnade problemlos eigenständig, da er ein eigenes zweites Hilfsverb in sich trägt. Dieses wäre bei einfacher Beiordnung pleonastisch. Dadurch ergibt sich, dass JosAs 4,7 einen politischen Teil mit Stichworten ἀρχων und σωτήρ beinhaltet, der inhaltlich mit πνεῦμα und χάρις als religiöse Komponenten am Versende korrespondiert. Im Zentrum steht sodann sprachlich und sachlich zentral die doppelte Beschreibung der Ἰωσήφ-ἀνὴρ-Sätze.

⁶⁶ Siehe dazu die wichtigen Studien von SÄNGER, *Missionsliteratur*; SÄNGER, *Judentum*, 191–208; außerdem KRAEMER, *Tale*, 19–49; KRAEMER, *Wisdom*; STANDHARTINGER, *Weisheit*, 484–491.

⁶⁷ Man beachte auch hier (4,8) wieder die Notwendigkeit der Veränderung Aseneths gegenüber Joseph, indem zweifach zuerst genannt wird, was sie für ihn werden solle, bevor einfach seine Rolle ihr gegenüber benannt wird.

durch die Erzählung hinweg verdeutlichen die Richtigkeit einerseits und die höchste Stellung der Josephsfigur andererseits. Entsprechend stark ist der Kontrast mit Aseneths harscher, völlig unzutreffender Charakterisierung Josephs direkt im Anschluss (4,9–11). Sie bereitet schon Aseneths Umkehr vor, spielt jedoch gleichzeitig mit der Lesererwartung, welche der beiden gezeichneten Bilder auf Joseph in JosAs nun tatsächlich zutreffen werden.

12.2.3 Joseph als eigenständige Lichtgestalt

Die ausgesprochen positive Konzeption der Josephsfigur in JosAs zeigt sich auch diachron in der Inszenierung von Josephs Auf- und Abgängen. Joseph erscheint nicht einfach, sondern ihm werden die Tore geöffnet (5,4) und hinter ihm verriegelt (5,6). Das ist angesichts der Stellung des Pentephres (1,3) und der Tageszeit, an der allerlei Geschäfte durch die Tore erledigt werden dürften, mindestens bemerkenswert. Der Hausherr und die Seinen treten in Ehrerweisung zu ihm heraus (5,3), bevor er eintritt. Josephs Gespann kündigt bereits die Ankunft eines überaus wichtigen und würdevollen Gastes an. Gold und Weiß sind die entscheidenden Farben. Vordergründig zeichnen sie ihn als hohen Beamten aus, hintergründig mag Gold auf seine würdevolle Identität und Weiß auf seine Reinheit Bezug nehmen. Auch hier blitzt der Hang des impliziten Erzählers zur Übertreibung oder Idealisierung auf. Wenn etwas weiß ist, ist es zumeist weiß wie Schnee: die Pferde des Gespanns (5,4), die Bienenwabe (16,8), die Bienen selbst (16,18) und die Hauptbehaarung Jakobs (22,7). Auch sonst gehen Kleidung und Schmuck Josephs deutlich über die Investitursinsignien aus Gen 41,42–45 hinaus.

Wahrscheinlich ist auch hier vor allem der Kontrast gewollt: Joseph in einer solchen Aufmachung, Aseneth dagegen muss ihr ursprünglich ebenso golddurchwirktes königliches Kleid ablegen (10,10), um es mitsamt ihren Götterbildern zu entsorgen (10,11–12). Ihr bleibt nichts als Asche und Trauerbekleidung (10,10.14), bevor das Kleid der Hochzeit hervorgebracht werden kann (4,1; 15,10; 18,5).

Schönheit als Motiv spielt eine große Rolle innerhalb der Erzähllogik. Joseph ist durchweg und immer schön, ja überirdisch schön (6,4), ebenso sein Vater (22,7). Obwohl Aseneth zwar von Anbeginn an schön ist (vgl. 1,4–6), muss sie zunächst in Schuld und Asche ihre Inkompatibilität mit Josephs Schönheit eingestehen (6,2–7). Später, nach ihrer Hinwendung zum Gott Josephs, erstrahlt sie in so großer Schönheit, dass ihr Erzieher zurückweicht (18,11) und sie überall Erstaunen auslöst (19,4; 20,6; 21,4). Damit ist einmal mehr auch durch die Motivik der Schönheit verdeutlicht, wie das schon in ihr Angelegte (1,4–6) mit der Hinwendung zum Gott Josephs nun tatsächlich Wirklichkeit und Öffentlichkeit erlangt.⁶⁸

⁶⁸ REINMUTH/FINK, Joseph, 132 Anm. 36: „[I]hre neue Schönheit [ist] als Attribut ihrer Annahme durch Gott zu bewerten.“

Angesichts der Herrlichkeit Josephs verpasst sie es, mit ihrer Familie vor ihm niederzufallen (5,7). Stattdessen sieht sie ihn, er sie jedoch nicht und ihre Seele zerbricht (παρεκλάσθη ἡ ψυχὴ αὐτῆς, 6,1). Ihr gesamter Körper erleidet einen Schock, der auf ihren inneren Gemütszustand rückschließen lässt. Wer auf Joseph trifft, fällt entweder in Huldigung nieder oder aus Furcht (φόβος), ihm gerade nicht angemessen gehuldt zu haben. Ihre Fehleinschätzung rekapitulierend führt Aseneth nun erstmals das wichtige Motiv des Lichts und der Schönheit ein.⁶⁹ Sie vergleicht sein Eintreten in ihren Hof mit dem Herabkommen der Sonne und dem Leuchten des Lichts (6,2). Dem kann sie nicht entsprechen, wie sie mit adversativem ἐγὼ δε vermerkt (6,3). Auch narrativ weiß der implizite Leser davon bereits, denn Joseph kommt nach Heliopolis, der Sonnenstadt. Die erzählte Chronologie legt dazu noch nahe, dass Joseph exakt in den Wochen nach Heliopolis kommt und zurückkommt, in denen der Sonnengott in der Sonnenstadt alljährliche Verehrung erfährt. Mit ihm kommt die Sonne und das Licht in die Sonnenstadt des Lichtgottes (vgl. 6,6).⁷⁰ Damit übersteigt Joseph sogar den Sonnengott Ägyptens in seiner lichtumstrahlten Erscheinung. In 6,4–5 wiederholt sich sprachlich etwas gewendet, was in 6,2–3 schon passierte. Licht wird nun mit Schönheit parallelisiert. All das passt zur Beschreibung des Pentephres (4,7) und des Erzählers (5,5), nur nicht zur Einschätzung Aseneths (6,2–7). Die Bewusstmachung ihrer eigenen Unkenntnis und Fehlerhaftigkeit wird später besonders auf ihre nicht-jüdische Vergangenheit bezogen und nimmt in ihrem Hinwendungsprozess zum Gott Josephs eine zentrale Rolle ein.⁷¹

Joseph hat all dies freilich nicht nötig. Seine Schönheit ist nur vergleichbar mit der des später auftretenden Himmelsboten bzw. Menschen oder retrospektiv andersherum: Ein Engel sieht aus wie der Mensch Joseph, der ebenfalls mit deutlicher Lichtmetaphorik eingeführt wird (14,9). Durchweg spielt JosAs mit der Nähe Josephs und des Himmelsboten. Sie werden zwar nie expressis verbis miteinander identifiziert, doch sind die Abweichungen marginal (κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ Ἰωσήφ, 14,9).⁷² Die goldenen Strahlen auf dem Haupt Josephs sind eben diese, die der Engelfürst in 14,3 aussendet. Betz identifiziert weiß und gold mit „Himmelsfarben“⁷³, den Auftritt in 5,4–5 (etwas vollmundig) als voller Merkmale für Josephs „[h]ochpriesterliche, messianische und engelfürstliche Heiligkeit“⁷⁴. In diesen Kontext gehört zentral die Rede von Joseph als υἱὸς τοῦ θεοῦ,

⁶⁹ Vgl. zur Schönheit Josephs und Aseneths BETZ, Schönheit, 76–79. Einen groben Überblick zur Lichtmetaphorik in der antiken Welt bietet SCHWANKL, Licht, 38–73.

⁷⁰ Das betont wiederholt LOADER, Pseudepigrapha, 300–334.

⁷¹ Siehe 12,5; 13,11.13; 17,9–10. Vgl. REINMUTH/FINK, Joseph, 132 Anm. 37.

⁷² Dazu BROOKE, Angels.

⁷³ BETZ, Schönheit, 76.

⁷⁴ BETZ, Schönheit, 76–77. Wie dann Betz aber darauf kommt, Josephs Schönheit als „geistliche Schönheit“ und nicht wie in JosAs eindeutig als körperliche und geistliche Schönheit zu beschreiben, bleibt unklar.

erstmalig eingeführt im Mund Aseneths (6,3,5).⁷⁵ Gottessohn ist er, weil er dem himmlischen Engel gleicht (14,9), aber auch weil kein Mensch seine Schönheit hätte gebären können (6,3). Darin antizipiert der Erzähler bereits Josephs künftige Stellung als neuer König Israels, an Stelle des gottgleichen Pharaos Ägyptens. Sohn Gottes ist er jedoch nicht im späteren christlichen Sinne. Dafür fehlen die entsprechend deutenden Erzählkommentare. Wie Aseneth später Tochter Gottes wird (21,4), ist er eben Sohn Gottes. Entsprechend können alle, die bei Aseneth als Zufluchtsstadt Schutz suchen (15,7), darauf hoffen, dereinst „Söhne“ Gottes zu werden (19,8). In der Logik der Erzählung: Aseneth hätte keinen „Sohn Gottes“ heiraten können, wäre sie nicht zunächst eine „Tochter des Höchsten“ geworden (6,3,5; 18,11; 21,4). Die familialen Sprachbilder zielen wohl auf die Attraktivität der Zugehörigkeit zum Gott Josephs als Ausdruck „der privilegierten jüdischen Gottesbeziehung“⁷⁶. Doch auch hier bleibt Joseph etwas Besonderes. Er ist der einzige, der ebenso als υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ πρωτότοκος bezeichnet werden kann (21,4; 23,20). Inhaltlich wird hier erneut expliziert, was durchweg mitschwingt: Joseph ist ein besonderer Sohn Gottes, da Geiststräger, Begnadigter, Engelsgleicher und Retter. Aseneths ‚Rettung‘ wäre ohne ihn nicht möglich gewesen, Israels auch nicht.

Zuletzt ist noch auf die Osten-Motivik hinzuweisen, die eng mit der Lichtmotivik verwoben ist und stets in Verbindung mit Joseph auftaucht. Wie beiläufig werden Joseph nicht nur Tore geöffnet, sondern die Tore gen Osten (5,4). Das große Fenster in Aseneths Gemach blickt nach Osten (2,7; 5,2), ebenso ihr Bett (2,8). Der Hof, in dem Joseph Aseneth erstmals sieht, ist der Hof nach Osten hin (2,7). In ihrer Verzweiflung setzt sich Aseneth unter das nach Osten zeigende Fenster (11,1y) und hadert dort (11,15), ob sie sich nun dem Gott der Hebräer zuwenden solle (11,19). Besonders wichtig ist jedoch die Szene der Ankunft des Engels. Nach ihrem Bußgebet zu dem Herrn, das noch ganz in der Dunkelheit der anstehenden Nacht verharrte (9,2), steigt am Morgen der Morgenstern am Himmel κατὰ ἀνατολὰς auf (14,1). Aseneth wertet dies als Zuneigung Gottes über ihren Gebeten. Exakt an diesem Ort des Morgensterns, gen Osten, zerreißt nun der Himmel und es erscheint φῶς μέγα καὶ ἀνεκλάλητον. Osten ist der Ort, an dem die Sonne aufgeht. Das unaussprechliche Licht jedoch ist nur ein Bote der Ankunft *des* Boten, der sich nun als fast josephsgleicher Himmelsbote entpuppt und sich ihr widmet. Später berührt der Himmelsbote beim rituellen Mahl der beiden den Rand der Wabe, der nach Osten weist (16,17). Dorthin verlässt sie der Himmelsbote später wieder (17,8), dessen Besuch sie als Gotteserscheinung deutet (17,9).

Wenig überraschend kehrt Joseph nach sieben Tagen von seinen Tätigkeiten in das Haus des Pentephres zurück und die beiden treffen erneut im Osthof auf-

⁷⁵ Dazu SÄNGER, *Judentum*, 199–205.

⁷⁶ VOGEL, *Einführung*, 25.

einander (19,3–4), was in mehrfacher Hinsicht die Ost-Motivik zur Inclusio der Joseph-Aseneth-Beziehung im ersten Erzählteil erhebt (1–21). Dass Josephs Rückkehr kein Zufall ist, unterstreicht die vollkommene Zahl von sieben Tagen. Am ersten Tag, also dem Tag der Erstbegegnung der beiden, ruft Joseph um Aseneths willen den Gott an, der das Universum lebendig macht und aus der Dunkelheit das Licht hervorstrahlen lässt (8,9, vgl. 12,1). Mit ihm kommt in mehrfacher Hinsicht das Licht in Aseneths Leben. Gerade dieser Tag ist nach Josephs Auffassung der, an dem Gott die Geschöpfe erschaffen hatte (9,5).⁷⁷ Exakt für sieben Tage später⁷⁸ kündigt er seine Rückkehr an (9,5) und diese erfolgt entsprechend exakt an demselben. Währenddessen ist auch Aseneth ein Licht aufgegangen. Sie erfährt eine völlige Neuerschaffung, die ihr Ende findet, als sie am achten Tag, dem Tag der Wiederkehr Josephs, „paradiesisch schön aussieht“⁷⁹ (18,9). Licht, Erneuerung und Vollendung finden also in diesen perfekten sieben Tagen ihren Ringschluss, erneut initiiert von Joseph und von ihm vollendet (9,5).

12.2.4 Josephs Erneuerungsgebet für Aseneth (8,8–9,2)

Joseph als Geiststräger und besonders Gesegneter führt unerlässlich und unentwegt seinen Gott, den Gott der Hebräer (11,10), im Munde und Sinne. Die Erzählung beschränkt sich neben einigen organisatorischen Bemerkungen ganz auf diese Dimension Josephs. Er spricht, handelt und handelt auch gerade nicht (8,5–7) stets im Selbst- und Fremdverständnis von 4,7. Dabei tritt er nicht legalistisch auf, sondern behält sein Gegenüber im Blick, wie das Erneuerungsgebet für Aseneth in 8,9 exemplifiziert. Trotz Artikulation seiner eindeutigen Abweisung Aseneths, begegnet er ihrer Traurigkeit mit Empathie, indem er ihre Emotionen teilt (8,8). Es mögen hier romanhafte Züge zugrunde liegen. Im Erzählkommentar wird aber verdeutlicht, dass dieses Verhalten seiner Persönlichkeit entspreche. Mit durativem ἦν fügen sich drei Attribute an: *πραῦς καὶ ἐλεήμων καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*. Betrachtet man die Gesamtheit der Passagen über Joseph, findet sich Sanftmut und Mitleid zwar mitunter, aber vornehmlich in der Interaktion mit dem Pharaonensohn (23,1–2) und seinen Brüdern (28,10–14) im zweiten Teil der Erzählung. Obwohl diese Attribute auch allgemein auf die Josephsfigur des JosAs zutreffen, fungiert diese Charakterisierung wohl aufgrund der engen Verquickung von 8,8 und 8,9 in erster Linie als Einleitung und Leselinse für das direkt im Anschluss platzierte Erneuerungsgebet für Aseneth (8,9). Es ist ein Ausdruck des Erbarmens Josephs über Aseneth, wie der Inhalt

⁷⁷ Vgl. 8,3.

⁷⁸ Zur Siebenzahl, noch dazu in Kombination mit sieben Tagen, siehe den Überblick in REINMUTH/FINK, Joseph, 131 Anm. 18.

⁷⁹ GERBER, Blickwechsel, 213.

des Gebets und insbesondere ihre Reaktion (9,1–2) verdeutlicht. Auch sprachlich ist θεός ans Ende von 8,8 gestellt.

Gleichzeitig ist es der Auftakt von Josephs Gebet in 8,9. Josephs Gottesfurcht, die bereits prominent in der Erklärung der harschen Ablehnung des Kusses zum Ausdruck kam (8,5), wird nun nochmals ausgeführt, indem Joseph nicht nur Aseneth zurückweist und sich selbst damit – in Reminiszenz an die Episode mit Potiphars Frau – keusch hält und als gottesfürchtig erweist, sondern er betet inständig für sie um Erneuerung. Anhand einer Trias von biblischen Oppositions-metaphern (Licht–Finsternis, Irrtum–Wahrheit, Tod–Leben) bittet er um ihre Erneuerung in Parallele zur Ersterschaffung des Universums. Durch dreifache Wiederholung des Präfix ἀνα- wird deutlich, was schon oben zur Schönheit Aseneths Erwähnung fand: Aseneths Hinwendung zum Gott Josephs ist keine Umkehr zu etwas völlig Neuem. Wie Aseneth schon von Kindheit an von besonderer Schönheit war und nach ihrer Hinwendung diese nochmals steigert, versteht die Josephsfigur Aseneths Umkehr hier als eine Rückkehr zu dem Gott, der alles geschaffen hat. In einer Art Re-Kreation solle Gott sie zu dem erneuern, was offenbar schon in der Schöpfung des Universums angelegt war.⁸⁰

Aseneths Umkehr konzeptualisiert die Josephsfigur als eine Rückkehr zur Grundbestimmung ihrer Schöpfung. Theologisch wird damit eine Erklärung geboten, weshalb Joseph so erstaunlich leuchtend und vital wirkt. Er wurde von Gott, der alles lebendig macht (ὁ ζῶποιοῦν τὰ πάντα), wieder lebendig gemacht (ἀναζῶποιοίω), worum er nun Gott auch für Aseneth bittet. Wer sich also zum höchsten Gott hinkehrt, erfährt Erfüllung seiner Daseinsbestimmung und wird so auf ewig leben (ζησάτω ἐν τῇ ζωῇ σου εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον). Für dieses qualitativ völlig vom reinen Dahinleben zu unterscheidende Leben ist Joseph *das* herausragende narrative Exemplum in JosAs. Entsprechend ist Aseneths Freude zu verstehen. Joseph bat um Gottes Segen (εὐλογέω, 8,9) und sie empfand das Gebet als solches (εὐλογία, 9,1) und erfährt im Nachgang eine Abkehr von ihren Götterbildern (μετανοέω, 9,2 u. ö.).

Auf einer zweiten Ebene geschieht durch dieses Gebet auch etwas für die Beziehung von Joseph und Aseneth. Die schroffe Ablehnung zuvor begründete

⁸⁰ Immer wieder schwingen in JosAs derartige Vorstellung von Auserwählung und Vorherbestimmung mit (8,9; 15,7; 18,11; 21,4). Das ermöglicht Umkehrbereiten und Proselyten den Eintritt in das erwählte Volk Israel zu eröffnen. Für mögliche Rezipienten ist dies der theologische Unterbau, in Aseneth eine Zufluchtsstadt zu erkennen, also ihrem Vorbild zu folgen und sodann tatsächlich im Heilsraum Israels unterzukommen (15,7). Es handelt sich auch eher weniger um eine Parallele zum paulinischen Neuschöpfungsgedanken, wie GERBER, Blickwechsel, 213–214 annimmt. Vielmehr liegt wohl eine Weiterentwicklung der hier gebotenen Vorstellung zur paulinischen καὶνότης vor. JosAs 8,9 spricht explizit von der Wiederformung, nicht Neuformung Aseneths. Es soll an die Schöpfung angeschlossen werden, nicht dieselbe wiederholt werden. Zu der auch im antiken Judentum regelmäßig diskutierten Unterscheidung von Erneuerung und Neuschöpfung sowie der Betonung der Wiederformung im Gegensatz zur Neuformung siehe HICKS-KEETON, Arguing, 41–66; SCIALABBA, Creation, 223–292.

Joseph damit, dass er als Gottesverehrer nur solche küsse, die – wie er (8,5) – den lebendigen Gott mit ihrem Mund segnen (αἵτινες εὐλογοῦσι τῷ στόματι αὐτῶν τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, 8,6). Eben dazu eröffnet Joseph durch sein Gebet nun den Weg. Geschieht, worum er gebeten hat, und kehrt Aseneth von ihrem Götzen-dienst um, besteht kein Gräuel mehr vor Gott (8,7). Joseph und Aseneth können einander Braut und Bräutigam werden (15,6.9.11). Sie tauschen den vorher noch verbotenen Kuss aus. Wie die dreifache Bitte um Erneuerung kommt nun Leben, Weisheit und Wahrheit mit drei Küssen Josephs auf Aseneth (19,11). Damit geht von Joseph über, was ihn zunächst in Alleinstellung charakterisierte (4,7). Nun ist Aseneth Teil dieses neuen, wirklichen Lebens. Wie Joseph immer schon eine herausragende Lichtgestalt war, wird das nun auch Aseneth zuteil (20,6).

12.3 Aseneths Hinwendung zum Gott Josephs als sekundäre Hinwendung zu Joseph (9,1–17,10)

Bereits am selben Tag nach der Josephsbegegnung wendet sich Aseneth unter starker Emotionalität von ihren Göttern ab (ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῆς, 9,2).⁸¹ Zu dieser Zeit ist Joseph noch in Pentephres Hof zugegen (9,3–10,1), was auch szenisch Erneuerungsgebet und Umkehrungsinitiation eng mit Joseph verbindet. Seine leuchtende Gegenwart bringt letztlich auch Aseneth das Licht.⁸² Während Joseph ihr fern ist, erlebt sie Dunkelheit, durchwachte Nächte und in der Siebenzahl als vollkommen dargestellte Askese. Diese Tage ihrer Demütigung (10,17) enden erneut mit dem Anbruch des achten Tages, des Tages der Rückkehr Josephs (11,1). Er bringt erneut die Morgendämmerung und damit das Ende von Aseneths Nacht (11,1). Solange sie sich noch mit sich und ihren Götterbeziehungen auseinandersetzt, spricht sie zu sich selbst (10,13; 11,2.3.15). Im Blick gen Osten, woher sie Joseph erwartet,⁸³ beginnt sie ihre Umkehrungsgebete laut auszusprechen (11,19). Wie selbstverständlich ist der Tag der Rück-

⁸¹ Es ist umstritten, wann genau in der Erzählung Aseneths eigentliche Hinwendung im Sinne einer Bekehrung festzuschreiben ist. Da die Abkehr schon in 9,2 eindeutig benannt ist, liegt im Folgenden eine steigernde und explizierende Vorlage für Proselytenbekehrung vor. Doch ist 9,2 schon in sich aussagekräftig, wie auch CHESNUTT, *Conversion*, 124–125 meint. HUMPHREY, *Joseph*, 53–54 widerspricht dem deutlich und weist auf 15,5–6 hin, was jedoch aus meiner Sicht 9,2 nicht negiert, sondern intensiviert. Einen guten Mittelweg von 9,2 ausgehend weist PERVO, *Aseneth*, 151.

⁸² Zu den Erscheinungen Aseneths und ihrer Funktion für JosAs siehe neuerdings GLASS, *Epiphanies*.

⁸³ Es mag hier mitschwingen, dass sich etwa Jerusalem im Osten befindet, wie auch in Dan 6,11. Doch oben wurde bereits deutlich, dass diese Sicht in der erzählten Welt von JosAs keine Rolle spielt. Vielmehr ist Osten die Richtung, von der Heil und Licht, der oberste Engel und letztlich auch Joseph erscheint. Die Ausrichtung gen Osten ist also sowohl mit Licht und Leben konnotiert als auch eng mit der Josephsfigur verknüpft. Daher kann Aseneths Hinwendung zum Gott Josephs nirgends anders als an ihrem Bett unter dem Fenster gen Osten

kehr Josephs der Tag der Ankunft des Morgensterns (14,1–2) und der Tag der Erneuerung Aseneths (16,16). Joseph bleibt auch in dieser Hinsicht Dreh- und Angelpunkt von Aseneths Geschick.

Theologisch schwingt in Aseneths Gebet mit, was Joseph früher schon über Gott gesagt hatte. Licht, Leben, Schöpfung und Ordnung klingen in Josephs Mund bereits an (8,9; 9,5) und werden nun Teil von Aseneths eigenem Gebet (12,1–2). Auch in ihren Vorüberlegungen vor dem Bußgebet beschreibt sie Gott mehrmals als den in Beziehung mit Joseph stehenden Gott (11,7,9). Für Aseneth ergibt sich keine eigene Theologie oder Gottesvorstellung im absoluten Sinne, sondern eine eigenständige Hinwendung zum Gott *Josephs*. In der Zentralpassage 13,13–15 identifiziert sie die Verfehlung (ἁμαρτάνω) gegen die Gottheit mit ihren Lästerworten (βλάβσημα) gegen Joseph. Er ist ihr Herr (ὁ κύριος μου Ἰωσήφ) und gleichzeitig der Sohn der angesprochenen Gottheit (οὐκ ἤδεν ὅτι υἱὸς σου ἐστίν). Zwei Mal betont sie, sie habe sich geirrt (πλανάομαι) und anderen Menschen geglaubt, dass er tatsächlich ein Hirtensohn aus Kanaan sei. Wiederum zwei Mal betont sie, sie habe nicht gewusst, dass er Gottes Sohn sei (vgl. 6,3). Dieser Parallelismus verdeutlicht die Nachdrücklichkeit von Aseneths Anliegen. Die Erklärung findet Aseneth sowohl in der schon erwähnten Verführung unglaublicher Menschen als auch in ihrem Sein als Jungfrau, also gerade in dem, was sie mit Joseph verbindet. In der Bezeichnung παρθενός scheint Aseneth daher eine durchaus naive, verführbare, junge Frau zu sehen, die entsprechend für nichts mehr dienlich ist als Josephs Magd und Sklavin zu werden, wie sie ebenfalls zwei Mal betont (13,15; vgl. 6,8). Ihre Unkenntnis und Verlästerung kategorisiert sie als „sich verfehlen“ (ἁμαρτάνω). In ihrer Rekapitulation sind ihre Fehlannahmen über Joseph gar βλάβσημα. Sie nennt Joseph wie selbstverständlich κύριος (13,13), was sonst durchweg eine Bezeichnung Gottes ist (z. B. 13,12,15; 14,1 usw.).⁸⁴ Diese drei Punkte heben Joseph erneut in gottesähnliche Position. Als rhetorische Frage formuliert sie in noch gesteigerter Formulierung ihre Erkenntnis aus 6,4, dass kein Mensch solche Schönheit, Weisheit, Tugend und Kraft zeugen kann, die von ihr wahrgenommene Josephsfigur (oder zumindest ein Großteil ihrer Attribute) also eigentlich nicht menschlichen Ursprungs sein kann. Aseneth versteht dies erst im Nachhinein, wenn sie von dem Himmelsboten als θεός spricht (17,9) und damit Joseph mindestens teilweise divinisiert. Das stimmt auch mit der Zentralpassage (21,12) ihres Bekenntnisses überein (21,10–21). Nicht der Himmelsbote und auch nicht der Mensch

erfolgen. Dorthin wirft sie auch ihre Götzenutensilien hinaus als Zeichen der Reinigung und Abwendung (10,12–13).

⁸⁴ Bemerkenswerterweise kongruieren in der Figur des Himmelsboten diese Bezeichnungen. Der Bote, der Joseph in allem gleich ist (14,9), wird als Mensch beschrieben und bezeichnet. Gleichzeitig kommt er aus der Himmelswelt (14,1–2; 17,8). Ihn nennt Aseneth durchweg κύριος (z. B. 15,14) gleichwie sie im selben Abschnitt κύριος als Gottesbezeichnung verwendet (15,12).

gaben Aseneth vom Brot des Lebens zu essen, sondern nun war es Joseph selbst, der mit ihr das Mahl aus Kapitel 16 nahm und den Kelch mit ihr teilte (21,21).⁸⁵

Die Erkenntnisse aus 6,2–8 werden in gesteigerter Weise teilweise wortgleich erneut vorgetragen. Doch finden sich drei entscheidende Unterschiede. Erstens spricht Aseneth nach 6,1 in ihrem Herzen. In Kapitel 13 ist sie nun zum wirklichen Zwiegespräch mit Gott vorgestoßen. Was sie dort (mit Ausnahme von 6,7) nur denken konnte, kann sie nun auch in einer Art Bußgebet vor Gott verbalisieren.⁸⁶ Zweitens bittet Aseneth in 6,7 für sich selbst und ihre in Unkenntnis geäußerten Worte. In 13,13–15 hat sie dies eingesehen und vor Gott bekannt (ἐξομολογέω, 14,1) und kommt nun dorthin, den an ihr ergangenen Segen eines Gebetes (8,9) für Joseph zu erwidern (13,15). Drittens ist Josephs Reaktion auf Aseneth, dass er sie verachtet (7,4). Dagegen fungieren Kapitel 10,1–19,2 im Gegenteil als Vorbereitung auf ihre Annahme bei Joseph (19,3–11). Die schon erwähnten erotischen Untertöne, Joseph das Bett zu bereiten, ihn zu waschen, ihm zu dienen und ihm Magd und Sklavin zu sein (13,15), mögen über das eigentliche Segensgebet hinaus auch Aseneths Hoffnung auf eine Vermählung mit Joseph ausdrücken. Dass dies in Erfüllung gehen wird, zeigt der szenisch gestaltete Aufgang des Morgensterns, also des Lichtstern schlechthin, selbstverständlich im Osten (14,1–2).

Mit dem Aufgang des Morgensterns teilt sich der Himmel (14,2) und heraus kommt ein engelhafter Mensch, der Joseph in allem gleicht (κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ Ἰωσήφ, 14,9). Obwohl er später auch mit den Insignien eines Himmelsboten wieder dorthin zurückkehrt (17,8), sind doch seine Züge die des Joseph, was wiederum auf Josephs nicht-irdische Herkunft in JosAs schließen lässt. Mit ihm erlebt Aseneth proleptisch Gemeinschaft, auch Tischgemeinschaft (16,1–23; 20,8). Er ist der Bote des Himmels, der sie nicht nur in Abkehr von den Götterbildern bestärkt (z. B. 15,2–5), sondern ihr auch die eheliche Verbindung mit Joseph verheißt (14,6.9; 19,5). So fungiert der Gott Josephs, der josephsgleiche Himmelsbote und die Hinwendung Aseneths als Paradigma der vollständigen Erneuerung einer Nicht-Jüdin. Gleichzeitig sind es diese drei, die Aseneth zu Joseph führen, sie ihm gleich machen und somit ihre Hinwendung zum Gott Josephs eine Hinwendung zu Joseph selbst ist.

⁸⁵ Man beachte die poetische Ordnung von 21,21, die Ἰωσήφ ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ zentral platziert und dann noch mit Personalpronomen erneut (fast pleonastisch) betont. Von diesem emphatischen αὐτός hängt nun die gesamte Verkettung des restlichen Verses ab, wie die Textanordnung in REINMUTH/FINK, Joseph, 108 hervorragend nachvollziehbar macht. Zum Miteinander und Ineinander von Himmelsbote, irdischem Joseph und den Hoheitstiteln siehe NIR, Joseph, 127–135.

⁸⁶ Zu den psalmistischen Einflüssen ihrer Gebets- und Umkehrsprache siehe BONIS, Psalter.

12.4 Joseph als Bräutigam (18,1–21,9)

Nach Abreise des unbekannten Himmelsboten sieht Aseneth ein, dass es sich um einen Gott gehandelt haben muss (17,9). Da jener dem Joseph gleich war (14,9), ist dies umso bedeutsamer für die Darstellung der Josephsfigur in JosAs. Kaum ist der Himmelsbote gen Osten zurück in den Himmel gefahren, eröffnet die Dienerschaft Aseneth, Joseph befinde sich in der Anreise zu ihr (18,1,2). Himmelsbote und Josephsfigur tauchen nicht zeitlich parallel auf, sondern wechseln einander ab. Narrativ wird dies nicht weiter reflektiert, doch lässt sich fragen, ob beiden Figuren nicht ähnliche bis überlappende Funktionen in der Erzählung erfüllen und daher nicht gemeinsam auftreten *müssen*. Noch weiter könnte man fragen, ob die beiden Figuren so nahe beieinanderstehen, dass sie gar nicht szenisch koexistieren *können*, da es sich nur um zwei Erscheinungsformen derselben Gestalt handelt. Erzählung und Erzähler klären dies nicht, lassen es aber im planvollen szenischen Auf- und Abgang der beiden nicht gänzlich offen, wie Himmelsbote und Josephsfigur zueinanderstehen.

Die Boten, die zu Aseneth hereinstürmen, sprechen nun wieder in den schon früher bekannten Termini von Joseph als „dem Starken Gottes“ (18,1,2). Die Verwendung ist unauffällig, ebenso die darin offenkundigen Vorstellungen der Diener über die Josephsfigur. Ausschließlich Aseneths τροφεύς weiß die Zeichen zu deuten und stellt in gekonnt stilvoller dreifacher rhetorischer Frage Joseph und Aseneth zueinander. Darin nennt er Joseph Gottes erstgeborenen Sohn und stellt Josephs Namen betont ans Satzende (τῷ υἱῷ αὐτοῦ τῷ πρωτοτόκῳ Ἰωσήφ, 18,11). Anders als andere Söhne Gottes ist Joseph einzigartiger Sohn und von besonderer Gottesnähe gesegnet. Das – so scheint es – ist sogar den Hofbeamten deutlich geworden.

Aseneths Selbstwahrnehmung ist dagegen immer noch getrübt: Aseneth denkt, Joseph werde sie bei ihrem Anblick verachten (18,7). Joseph dagegen verachtet sie nicht, sondern verkennt sie ob ihrer großen Schönheit (19,4, vgl. 18,11). Die narrativ etwas umständlich konstruierte Neuvorstellung hat anadeiktischen Sinn, um für die nun erst dazustoßende Josephsfigur die an Aseneth geschehene Veränderung nochmals nachzuvollziehen. Die neue Schönheit ist dabei äußeres Merkmal des inneren Vorgangs. Aseneth rekapituliert die Worte des Himmelsboten (19,5–7), vor denen Joseph wiederum kapitulierte (19,9–10). Er behauptet, auch er habe eine nicht näher beschriebene Begegnung mit dem Menschen gehabt, so dass die darauffolgende Herzung und Eheschließung zweifellos als gottgewollt zu verstehen ist (19,9).⁸⁷ Wieder geht die Initiative von Joseph aus, der

⁸⁷ Es ist trotzdem nicht auszuschließen, dass in Aseneths Wahrnehmung beide Figuren eng zueinander gehören oder gar identisch sind. Die Umstände einer Angelophanie bei Joseph bleiben im Text unerwähnt. War es ein anderer Engel? Ist es ein geschicktes spontanes Zugeständnis Josephs zur himmlisch verordneten Bestimmung der beiden füreinander.

Aseneth nun nicht wie zuvor abstößt, sondern zu sich zieht. Die hierarchische Vorordnung Josephs wird durch die Reziprozitätsaussagen in 19,10 überraschend abgemildert, auch wenn als Vollendung ihrer Erneuerung (16,16) nun noch die Übergabe des Geistes, d. h. der josephseigenen Attribute erfolgt (19,11).

Josephs Annahme scheint Aseneths Schönheit noch zu steigern. Nun ist sie selbst Lichtgestalt geworden und ihre Schönheit ist himmlischen Ursprungs (20,6). Aseneths Licht scheint so sehr zu strahlen, dass andere um ihretwillen Gott die Ehre geben. Durch die Erneuerung Aseneths ist nun auch äußerlich manche Grenze überwunden, so dass Joseph und Aseneth gemeinsam speisen und die ganze nähere Verwandtschaft mit ihnen zu Tisch sitzt, speist und sich vergnügt (20,6–8; vgl. Gen 43,34b). Die einst Gott-Verkennende wird nun schon durch ihr Äußeres zur Gottbekennerin für ihre (wohl noch in der Dunkelheit verharrende) Verwandtschaft.

Joseph bleibt auch im Stadium des Bräutigams einer, der sich an Ordnungen hält. Er will den ihm Vorgesetzten, den er wie einen Vater empfindet (anders Gen 45,8), um Aseneths Hand bitten (Gen 41,45). Obwohl Aseneth augenscheinlich keine prominente Rolle in der Administration des Pharaos innehat, ehrt Joseph den Pharao hierdurch. Ebenso hält sich Joseph an die Ordnung, nicht vor der eigentlichen Hochzeit mit Aseneth zu schlafen. Erst nach Erlaubnis und Übergabe durch den Pharao (21,4–7), nach einer vom Pharao organisierten Hochzeitsfeier mit gemeinsamem Trinkgelage und nach offizieller Verkündigung im ganzen Land vollzieht Joseph den ehelichen Beischlaf mit Aseneth. Erneut ist er Initiator und Agens, Aseneth dagegen durchweg Patiens. In gleicher Weise zeugt sie nicht Kinder, sondern empfängt von Joseph (ἐκ τοῦ Ἰωσήφ) und für Joseph zwei Söhne im Haus Josephs (ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Ἰωσήφ, 21,9).

12.5 Joseph als sanftmütiger, mitleidiger und gottesfürchtiger Mann Aseneths und Augapfel Gottes (22,1–29,9)

Das Handlungszentrum verschiebt sich im zweiten Teil von JosAs etwas weg von Joseph. Ins Zentrum treten Aseneth und die in 22,2 erstmals auftretende Verwandtschaft Josephs, darunter insbesondere die Brüder Josephs. Auch motivisch ändert sich die Atmosphäre von Zeiten der Fülle (1,1; 3,1) zu Zeiten des Hungers (22,1). Anders als im ersten Teil kommt nun nicht mehr Joseph allein in eine andere Gegend (1,2; 3,1), sondern Joseph und Aseneth kommen gemeinsam nach Gosen,⁸⁸ um Jakob zu treffen (22,5). Es sind nun die Brüder, die auf die beiden treffen. Joseph treibt mit ihnen weder sein Spiel wie in Gen 42–44 noch bedarfes seiner Selbstoffenbarung (Gen 45,1–8), dass die Brüder ihn erkennen. Die erste

⁸⁸ Auch in der Benennung des Landes als Γεσέμ bleibt JosAs bei der LXX und übernimmt keine gräzisierte Form von גֶּשֶׁם (Gen 47,4 u. ö.).

Geschichte würde nicht zur völlig idealisierten Josephsfigur von JosAs passen und die zweite ist wohl im kollektiven Wissen des Umfeldes von JosAs schon erzählt und als bekannt vorausgesetzt.

Schon erwähnt wurde die äußerliche Nähe zwischen Josephs und Jakobs Aussehen. Er nimmt damit die Rolle des Patriarchen und übernimmt die Qualität der besonderen Gottesnähe Jakobs (22,7), die schon früher an zahlreichen Stellen angeklungen ist. Mit der Heirat Josephs hat Aseneth, die ihre eigene Familie ob ihrer Hin- bzw. Abwendung ein Stück weit verlassen hat, in Pharaos indirekt und in Jakob direkt einen neuen Vater erhalten.⁸⁹ Sie halten gemeinsam Tischgemeinschaft als Anerkennungsmahl (22,9).

In diese ideale Familienszene bricht nun der Erzählerkommentar, nicht alle Brüder seien beim friedlichen Aufeinandertreffen anwesend gewesen. Die Söhne Zilpas und Bilhas meiden Joseph und Aseneth absichtlich, da sie neidisch und feindlich gegen sie gesonnen sind (διότι ἐφθόνουν καὶ ἤχθραινον αὐτοῖς, 22,11). Ähnlich neidisch ist auch der Sohn des Pharaos auf Aseneths Schönheit, was zweifellos ihre neuerblühte Schönheit nach ihrer Hinwendung zum Gott Josephs meint (19,4). Die Trennung zwischen den Brüdern und dem Paar bzw. zwischen dem Pharaonensohn und dem Paar findet narrativ in der geographischen Trennung (22,11) und der Trennung durch eine Mauer Ausdruck (23,1). Des Pharaos Sohn empfindet aufgrund dessen, dass Joseph Aseneth zur Frau genommen hat, Demütigung durch Joseph (ὕβρισθην ἐγὼ βιαίως παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν Ἰωσήφ, 23,3),⁹⁰ da sie dem Sohn zuerst verlobt gewesen sei. Natürlich steht dies deutlich gegen die erzählte Wirklichkeit 1,7–9, nach der der Pharaos seinem Sohn die Tochter des Königs von Moab verlobt hatte. Außerdem war Aseneth völlig uninteressiert, was eine Heirat in der erzählten Welt von JosAs zwar nicht ausgeschlossen hätte, aber einen zweiten Punkt gegen eine solche Verlobung und die Darstellung des Sohns in 23,3 stellt. Die Verschwörung des Pharaosohns mit Simeon und Levi scheitert aufgrund der Frömmigkeit Levis und der hohen Reputation, die Joseph bei diesem genießt. Er nennt ihn zum wiederholten Mal in JosAs υἱὸς τοῦ θεοῦ πρωτότοκος (23,10).

Auch die zweite Zusammenrottung mit den Söhnen Zilpas und Bilhas scheitert, da die Brüder vom Schutz Gottes über Joseph wissen. Joseph genießt diesen Schutz als Augapfel (ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ) wie auch Aseneth auf ihrer Reise später als Gottes Augapfel vor der schändlichen Tat der anderen beschützt werden wird (26,3). Das Lemma κόρη ὀφθαλμοῦ wird in JosAs nur auf Joseph (und von ihm auf Aseneth) bezogen und drückt wohl die Wichtigkeit und Kostbarkeit Josephs vor Gott aus.⁹¹ Als Erweis dieses Schutzes rekapitulieren

⁸⁹ RABEL, Care, 190–191; siehe auch HAYS, Orphanhood.

⁹⁰ Vgl. 24,1.

⁹¹ Hinweis hierauf gibt neben der reinen Erwähnung in Deut 32,10 auch Sach 2,8^{LXX}, wo in Gottesrede Israel als Gottes Augapfel bezeichnet wird. Wer Israel antastet, wird sein Gericht erfahren. Auch sonst enthält das Lexem κόρη die Konnotation von Unberührtheit, Unantastbar-

Naphtali und Asser die Verkaufssituation aus Gen 37 und kontrastieren sie mit Josephs heutiger Stellung als βασιλεὺς πάσης τῆς γῆς καὶ σωτὴρ καὶ σιτοδότης (25,5). Damit wird nochmals Josephs Stellung explizit, die seine Kleidung in 5,5 schon verdeutlichte. Er ist anders als in der Mehrzahl antik-jüdischer Darstellungen nicht nur Prinzregent oder Stellvertreter des Pharaos, sondern selbst König des ganzen Landes. Retter und Korngeber korrespondieren mit der politischen Betitelung aus 4,7 und zeigen – nun während der Dürrejahre – die Wahrhaftigkeit der Aussagen des Pentephres. Zu guter Letzt ist es auch der Selbstanspruch Josephs, Retter und Korngeber für die ganze Erde zu sein, die keinesfalls vergehen soll (οὐ μὴ φθαρήσεται, 26,3). Wahrscheinlich in Rückbezug auf Sach 2,8^{LXX} formulieren die Brüder die Konsequenz auf einen möglichen Anschlag gegen Joseph. Feuer und Krieg als Zeichen des göttlichen Gerichts werden vom Himmel kommen. Doch wird Joseph sie selbst vom Himmel holen, indem er zum Höchsten ruft, selbst hinaufsteigt und von dort fressendes Feuer und Engel Gottes schicken, die Krieg führen werden (25,6).⁹² In dieser Hinsicht ist die Josephsfigur zum einen Gegenstand besonderen Schutzes durch Gott, zum anderen eigenständig mächtig, Krieg und Vergeltung aus dem Himmel herabzuschicken. Auch hier strahlt die Nähe zwischen Gott und Mensch in der Josephsfigur auf, die schon vermehrt bei der Nähe zwischen irdischem Joseph und dem Himmelsboten bemerkt wurde.

Die Charakterisierung Josephs als sanftmütig, mitleidig und gottesfürchtig (8,8) wird im zweiten Teil der Erzählung nicht mehr explizit thematisiert, aber leuchtet in Einzelepisoden immer wieder auf. In 22,3–4 etwa spricht Aseneth zu Joseph und äußert ihren Wunsch, seinen Vater Jakob zu sehen, den sie als eine gottähnliche Figur betrachtet. Joseph reagiert darauf, indem er sie einlädt, ihn zu begleiten und so ihrem Wunsch stattgibt. Dies zeigt seine liebevolle und sanftmütige Haltung gegenüber Aseneths Wünschen und gegenüber seinem Vater. Ebenso deutlich wird jene Natur, als Jakob Aseneth segnet und Joseph diesen Segen stillschweigend und in Demut akzeptiert (22,8). Hieran zeigt sich seine Ehrfurcht und seine sanftmütige Einstellung gegenüber der Autorität und dem Glauben seines Vaters. Hier findet auch seine Vorliebe für hierarchische Ordnungen Platz, die Joseph nicht einfach übergeht, sondern respektiert – hinsichtlich höher gestellter Menschen sowie Gott selbst. In der bereits erwähnten Szene 23,1–2 verhält sich Joseph angesichts des Neides und der Wut des Pharaonensohnes ruhig und behält seine Selbstbeherrschung, obwohl der Pharaonensohn ihn in eine schwierige Situation gegenüber seinem Ziehvater bringt. Josephs mitleidige Natur wird besonders in 28,10–14 deutlich, als er Simeon und Levi ermahnt, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, auch wenn sie

keit usw. Seine Benutzung ist im antiken Judentum unüblich. Siehe MCCARTHY, Apple; zum weiteren Gebrauch siehe MONTANARI u. a., Brill, s. v.

⁹² Zu möglichen Hintergründen siehe REINMUTH/FINK, Joseph, 137 Anm. 132.

von ihren Feinden schwer verletzt wurden. Dies spiegelt seine sanftmütige wie gottesfürchtige Überzeugung wider, die auf Vergebung und Mitleid basiert.⁹³

12.6 Fazit

Ist die Josephsfigur in JosAs nun tatsächlich ein „rather flat and underdeveloped hero“⁹⁴, wie Standhartinger meint? Ein wenig markanter Patriarch als stereotype Mannsfigur zwischen Fremdzuschreibungen mit Hoheitstiteln und Unbeherrschtheit?⁹⁵ Dieser Eindruck konnte nicht bestätigt werden. Im Gegenteil: Joseph ist *die* alles überragende Figur in JosAs, die Aseneths Hinwendung zum jüdischen Glauben erst ermöglicht. Eine angeblich dagegenstehende „extensive concentration on the heroine“⁹⁶ ist durchweg nur durch Josephs Tun und Lassen möglich, wird ständig an ihm gemessen und hat in ihm Ursprung und Ziel. Nickelsburg summiert treffend:

Aseneths Bekehrung ist keine gewöhnliche, denn sie heiratet keinen gewöhnlichen Mann. Josef ist der Prototyp des verfolgten und erhöhten Gerechten [...]. Ausgestattet mit einem besonderen Maß an göttlichem Geist ist er mächtig, weise, und klarsichtig (4,7–8[9]; 6,1–7). Herrlich in seiner Erscheinung und einem Engel ähnlich (14,9[8]), wird er mit ‚Sohn Gottes‘ – dem Titel eines Engels – angeredet und von den gewöhnlichen Sterblichen abgerückt (6,5–7[1–3]). Für so jemanden ist auch eine besondere Braut erforderlich.⁹⁷

So ist Joseph Initiator und Zentrum der Erzählung, beneidenswert und gottesfürchtig. Der durchaus in den von JosAs vorausgesetzten Traditionen positiv besetzte Joseph wird hier unvergleichlich mehr zum Helden eines Liebesromans sowie zum Mittler göttlicher Weisheit, zum Vorbild rechtschaffenen Handelns⁹⁸ und gleichzeitig zum Gottesoffenbarer zwischen Mensch und Gott. Er kann sittliche Grenzen überwinden und gleichzeitig Inbegriff der Gottesfurcht in nicht-jüdischer Umgebung bleiben. Er hat Kontakt zur wirklichen (erzählten) Welt und zum Himmel selbst. Josephs Idealisierung findet hier im gesamten antiken Judentum einen Höhepunkt. Er ist der Retter, Geiststräger und rechtschaffene Jude schlechthin, ja sogar der König Ägyptens. Neben seinem klaren Unterhaltungswert bietet JosAs eine nuancenhafte Figur mit Fremd- und Selbstwahrnehmung, in Dissoziation und Assoziation mit den Lesererwartungen,⁹⁹ anderen Figurenvorstellungen und dem vorausgesetzten kulturellen und re-

⁹³ Dazu und zur christlichen Rezeption siehe NIR, Joseph, 160–166.

⁹⁴ STANDHARTINGER, Scholarship, 377.

⁹⁵ In diese Richtung tendiert STANDHARTINGER, Sohn.

⁹⁶ STANDHARTINGER, Scholarship, 377.

⁹⁷ NICKELSBURG, Literatur.

⁹⁸ COLLINS, Identity, 236; ZANGENBERG, Domestikation, 181.

⁹⁹ Vgl. zum Spiel mit den Leseerwartung zusätzlich zum oben Gesagten immer wieder LOADER, Pseudepigrapha, 300–334.

ligiösen Wissen der intendierten Rezipienten. Er ist unangefochten und in mehrfacher Hinsicht „the best nobility has to offer“¹⁰⁰.

¹⁰⁰ AHEARNE-KROLL, *Joseph Dictionary*, 826. Wenig überraschend wurde daher auch diese Josefsfigur immer wieder als „Prototype of Christ“ (NIR, *Joseph*, 116–135) gelesen. Diese Zusammenstellung von Nir enthält zahlreiche Anachronismen und will von christlich vorgeprägten Motiven und sprachlichen Eigenheiten dies hierhinein zurücklesen. Doch ist zugutezuhalten, dass gerade angesichts der zahlreichen Exzellenzen Josephs dieser Schluss überhaupt möglich ist. Es zeugt von der Besonderheit Josephs, dass sie – wenngleich nicht im Einzelnen nachweisbar – als Prototyp für Christus überhaupt in Frage gekommen ist. Zu JosAs und NT siehe z. B. GERBER, *Blickwechsel*.

13. Joseph bei Flavius Josephus

Der jüdische Historiker Flavius Josephus (37–ca. 100 n. Chr.) legte in seinen *Antiquitates Judaicae* (A.J.) in einzigartiger Weise einen Gesamtentwurf der jüdischen Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges (66 n. Chr.) vor. Sein mit 20 Büchern größtes Werk innerhalb des 30 Bücher umfassenden (erhaltenen) Œuvres verfolgt neben einem vordergründig historiographisch-darstellenden Anliegen vornehmlich ein apologetisches Ziel.¹ Josephus möchte damit römische Vorurteile gegenüber Juden abbauen und ‚das‘ Judentum als altherwürdig darstellen, das moralisch und intellektuell kohärent und überzeugend ist.² Er stellt die jüdische Geschichte mit ihren Überzeugungen als attraktive Alternativphilosophie zu den in Rom vorherrschenden philosophischen Denkschulen dar. Josephus ordnet dafür jüdische Geschichte und kultische Praxis sprachlich und sachlich so ein, dass sie für gebildete römische Rezipienten verständlich und respektabel erscheinen, mitunter mit deutlich moralisierenden Untertönen.³ Er verteidigt das jüdische Volk sowie seine eigene Rolle in der Geschichte und verurteilt Aufstände gegen Rom, um die jüdische Gemeinschaft nach der Tempelzerstörung im Ansehen der Römer zu schützen.⁴ Vieles von dem hier Gesagten findet sich apologetisch in seinem Werk *Contra Apionem* wieder und stark einseitig in seiner früheren Chronik zum jüdischen Krieg, *Bellum Iudaicum* (66–74 n. Chr.). Die *Antiquitates* wurden im Jahr 93/94 von Josephus gut 20 Jahre nach der Tempelzerstörung verfasst (A.J. 20,267, Vita 5), womöglich nur wenige Monate vor seiner Autobiographie *Vita*, welche in vielen Handschriften als Anhang der *Antiquitates* fungiert.⁵ Diese zeitliche Nähe ist auch in seiner Josephsdarstellung erkennbar, was noch zu zeigen ist.

¹ Siehe dazu bspw. STERLING, *Historiography*, 290–310.

² Vgl. A. J. 1,14–15. EDWARDS, Court, 47 Fn. 57: „claims of traditionalism and antiquity were, in the context of the ancient Mediterranean, de facto synonymous with authenticity and nobility.“ Dazu STERLING, *Jewish*; FELDMAN, *Attitudes*, 177–200; FELDMAN, *Interpretation*, 83–85.

³ Zu den möglichen Rezipienten der A. J. EDWARDS, Court, 10–15.

⁴ FELDMAN, *Commentary*, XIII–XXXIV bringt es auf den vierfachen Nenner mit zahlreichen Belegstellen: „Antiquity of Judean Culture“, „Alternative Political Constitution“, „Alternative Philosophy“, „Personal Moralizing History“.

⁵ MASON, *Life*, XV–XIX. Am Ende fasst er trotz aller historischer und literarischer Unsicherheiten zusammen (XIX): „What does seem inescapable is that Josephus wrote the *Life* as an author's supplement to the *Antiquities*, maintaining the rough style he had adopted in *Ant.*“

13.1 Bibelparaphrase in den *Antiquitates Judaicae*

Ein bedeutender Teil seiner geschichtlichen Apologetik knüpft an die biblische Grunderzählung an, weshalb innerhalb der ausführlichen biblischen Paraphrase zentraler Passagen von Genesis bis Esra-Nehemia in A. J. 1,27–11,303 auch die Josephsgeschichte entsprechenden Raum einnimmt, immerhin etwa die Hälfte des zweiten Buches der *Antiquitates* (A. J. 2,7–204).⁶ Trotz dem und trotz der allgemeinen Renaissance der Josephusstudien in den letzten vier Jahrzehnten wurden die Bibelparaphrasen der *Antiquitates* nach wie vor deutlich weniger intensiv behandelt als andere Textpassagen des Historikers.⁷ Im Besonderen gilt das für die Josephsgeschichte, die ausgenommen der Betrachtungen von Feldman bisher kaum Analysen erfahren hat.⁸ Das ist wohl auch darin begründet, dass nach wie vor ungeklärt ist, welche Textgrundlage Josephus vorlag und was als eigene schriftstellerische Leistung anzusehen ist. Zwar gibt er in seinem Vorwort an, er habe aus hebräischen Schriften alles selbst übersetzt (1,5), doch beschreibt dies nicht mehr als ein unerreichtes Ziel.⁹ Vielmehr interpretiert er recht frei, fügt hinzu und lässt aus, mitunter greift er auch deutlich in die biblische Abfolge ein.¹⁰ Dieser Tatsache schafft es auch keine Abhilfe, wenn Josephus wiederholt insistiert, er werde alles in der korrekten Reihenfolge darstellen (κατὰ

20. He intended the *Life* to be read as a natural partner to, and outgrowth of, the *Antiquities*.“ Siehe auch SIEGERT/SCHRECKENBURG/VOGEL, *Leben*, I.

⁶ Die Zählung folgt Benedict Nieses editio maior, die insgesamt etwa 5828 Kurzabschnitte für die *Antiquitates* zählt. Die Josephsgeschichte erhält auf 197 davon Raum, stellt also 3,38 % des Gesamtwerkes dar. Alle auch folgenden Rechnungen folgen FELDMAN, *Interpretation*, 336–337. Der griechische Basistext im Folgenden basiert auf dem Text der Loeb Classical Library (für die Josephsgeschichte: THACKERAY, *Antiquities*). Manche griechischen Abweichungen stammen aus der Neuübersetzung und Kommentierung von FELDMAN, *Commentary*. Die deutsche Übersetzung von CLEMENTZ, *Altertümer* ist aufgrund zahlreicher unzulässiger Wiedergaben nicht mehr zu gebrauchen. Eine neue Übersetzung ins Deutsche steht noch immer aus, weshalb alle Übersetzungen und Textwiedergaben aus Josephus *Antiquitates* meine eigenen sind.

⁷ Recht früh bereits TACHAUER, *Verhältniss*; später ATTRIDGE, *Interpretation*; GRUEN, *Josephus*; RODGERS, *Interpretation*.

⁸ FELDMAN, *Portrait I* und FELDMAN, *Portrait II* sind Vorstudien zu FELDMAN, *Interpretation*, 335–373. Verkürzt und leicht verändert floss dies ein in FELDMAN, *Commentary*, 130–188. Weitere Studien zur Thematik sind die drei kurzen Beiträge von DAUBE, *Typologie*, 16–17; PRIDIK, *Josephus*; WEIB, *Josephsgeschichte*. EDWARDS, *Court*, 57–135 analysiert die Josephsdarstellung im Vergleich zu anderen politischen Größen wie die Tobiaden Joseph und Hyrcanus sowie Agrippa I, allesamt nach der Darstellung des Josephus. Hinsichtlich der Hermeneutik des Josephus anhand der Josephsgeschichte kombiniert NIEHOFF, *Figure*, 84–110 einige hilfreiche Beobachtungen. SPRÖDOWSKY, *Hellenisierung* interessiert sich vor allem für hypothetische Redaktionsstufen und Quellenhypothesen. WHITMARSH, *Josephus* liest die Josephsgeschichte des Josephus vor allem unter der Perspektive eines frühhellenistischen Romans, was bereits FELDMAN, *Interpretation*, 335 vorgeschlagen und angedacht hat. Dazu schon BRAUN, *Roman*, 108–109; MOEHRING, *Novelistic*.

⁹ Mit FELDMAN, *Commentary*, 3–4 ist μεταέρμηνεύω wohl lose als „interpretieren“ zu verstehen, da keineswegs von einer wörtlichen Übersetzung die Rede sein kann.

¹⁰ Josephus gibt dies sogar in A. J. 4,197 offen zu.

τὴν οἰκείαν τάξιν), ohne irgendetwas hinzuzufügen oder auszulassen (οὐδὲν προσθεὶς οὐδ' αὖ παραλιπὼν, 1,17).¹¹

13.1.1 Mögliche Quellen

Welche die Josephus angeblich zugrundeliegenden hebräischen Schriften sind, bleibt trotz der heutigen Quellenlage unklar. Mancherorts stimmt er mit MT gegen LXX, andernorts andersherum und immer wieder geht er einen eigenständigen Weg.¹² Man kann wohl nicht weitergehen, als mit Feldmans starken Argumenten anzunehmen, Josephus habe tatsächlich die Genesis in unterschiedlichen Textformen und Sprachen gebraucht und verarbeitet, Näheres jedoch lässt sich nicht klären.¹³

Ähnlich vage muss ein Urteil über den Gebrauch außerbiblicher Quellen bleiben. Freilich finden sich immer wieder sprachliche und thematische Nähen zu Artapanus, Philo,¹⁴ TestXII, Jub,¹⁵ dem Genesisapokryphon und LAB.¹⁶ Doch lässt sich auch hier keine zweifelsfreie Abhängigkeit nachweisen, da Josephus selten über seine Quellen Auskunft gibt (vgl. A. J. 18,259–260) und diese nie eindeutig zitiert. Mit dem Anliegen Masons und anderer, die Werke des Josephus weniger quellenkritisch, sondern als eigenständige kompositorische Schriften zu lesen, können diese Fragen weitgehend ungeklärt bleiben.¹⁷ Unterschiede, die sich weder durch eine klare Abhängigkeit von MT noch von LXX noch von früheren antik-jüdischen Schriften eindeutig erklären lassen, werden im Folgenden daher vorsichtig als Teil der schöpferischen Eigenständigkeit des His-

¹¹ Vgl. A. J. 2,347; 4,196; 9,208; 10,218; 14,1; 20,261; außerdem C. Ap. 1,42.54. NIEHOFF, *Garments*, 35 Fn. 9 meint, „Josephus compared his effort to that of the LXX (A. J. 1,10–13)“, was sie jedoch weder näher ausführt noch aus der angegebenen Stelle eindeutig gezeigt werden kann.

¹² Einige Beispiele bietet BEGG, *Genesis*, 303–305. Neuere Literatur zu den Quellen der *Antiquitates* findet sich bei EDWARDS, *Court*, 5–10.

¹³ FELDMAN, *Interpretation*, 23–31. Ebenso RODGERS, *Interpretation*, 445; EDWARDS, *Court*, 9–10. LINCOLN, *Use* zeigt die methodische und sachliche Schwierigkeit, aus Einzelphänomenen wie biblischen Namen eine einzige Textgrundlage auszumachen, was Feldmans Ansatz unterstützt. Ausführlich zur Thematik NODET/SCHENKER, *Hebrew*; methodologisch SCHWARTZ, *Reading*, 1–14.

¹⁴ FELDMAN, *Interpretation*, 51–52.

¹⁵ HALPERN-AMARU, *Flavius*, die m. E. wenig überzeugend eine Abhängigkeit des Josephus von Jub postuliert.

¹⁶ Feldmans Vorwort in JAMES, *Antiquities*, lviii–lxvi.

¹⁷ MASON, *Testament*, 49 und anderswo öfter. Vgl. neben der nächsten Fußnote auch seine Vorworte in der Brill *Josephus Commentary* Reihe, bspw. FELDMAN, *Commentary*, IX–XI. NIEHOFF, *Philon*, 15 spricht von einem „Paradigmenwechsel in der Josephus-Forschung“, der Josephus wieder mehr als eigenständigen jüdischen Autor Roms lesener will, was auch für die Erforschung Philos Relevanz hat. Zahlreiche Literatur, die als Vertreter dieser neuen Leseweise gelten können, finden sich recht aktuell bei NIEHOFF, *Philon*, 15 Fn. 20. Zu den Rabbinica und Josephus siehe FELDMAN, *Interpretation*, 65–73.

torikers Josephus gelesen und interpretiert, bis dereinst möglicherweise eine bessere Quellenlage vorliegt, die anderes zu belegen vermag.¹⁸

Ebenso verhält es sich mit der Frage, was Josephus nun eigentlich damit meint, alles in angemessener Ordnung und ohne Veränderungen im Inhalt vorzustellen (1,17 u. ö.). Eine Vielzahl an Erklärungsversuchen wurde bereits geboten,¹⁹ doch muss die genaue Bedeutung aus meiner Sicht vage bleiben. Wahrscheinlich geht es Josephus bei seiner Beteuerung, die auch in dem Josephus wahrscheinlich bekannten, kontemporären Schriften vorkommen,²⁰ um seine Rechtschaffenheit als Historiker sowie um ein sehr breites Verständnis von Ordnung. Angesichts der Freiheit anderer antik-jüdischer Schriften wie Jub, LAB, Artapanus usw. wäre das nicht überraschend.²¹ Kombiniert man nun die schwammige Bezeichnung ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν γραμμάτων in 1,5 mit der Anbiederung an seine griechischsprachige Leserschaft, mag Josephus durchaus die gesamte, ihm bekannte Schrifttradition der biblischen und antik-jüdischen Rezeption und Denkwelt vorschweben. So könnte man die von ihm erwähnten hebräischen Schriften als eine Art Midrasch aus biblischer und nachbiblischer Tradition bezeichnen,²² die also weniger auf die Sprache, sondern auf die Hebräer zurückverweist. Das wiederum würde zu den im gleichen Satz erwähnten Griechen sowie dem Eigenspruch der Übersetzungsleistung des Josephus passen.

¹⁸ Vgl. BEGG, Genesis, 308: „In summary, Josephus appears to have had a variety of sources, biblical and extra-biblical, written and unwritten, available to him for his rewriting of Genesis. In many cases, however, the precise form in which he knew these sources eludes any confident determination.“ So sieht es auch der kritische Abschnitt bei COHEN, Josephus, 24–47, ähnlich EDWARDS, Court, 6.26. Cohen konkludiert eingedenk der kreativen Eigenständigkeit des Josephus überraschend (47): „Josephus was not [sic!] a meticulous and attentive craftsman.“ Ganz anders würdigt RODGERS, Interpretation, 460 „the creative contribution“ des Josephus. Für das Josephsbild bei Josephus (ebenso wie bei Philo) spricht NIEHOFF, Garments, 55 von „considerable creativity“ im Prozess der Transformation des „biblical character according to their own specific concerns“. Grundlegend dafür ist die Ansicht, Josephus zunächst aus sich selbst zu verstehen und weniger quellenkritisch Vorstufen und Abänderungen erheben zu wollen. Eine noch immer gültige Verteidigung, am jetzt vorliegenden griechischen Text zu arbeiten und von diesem als einleuchtend interpretierbares Gesamtwerk auszugehen, bietet SCHWARTZ, Reading, 27–70. Ob eine mögliche Leserschaft (vgl. A.J.1,8–9) auch subtile Veränderungen und komplexere Erklärungen für die Bibelparaphrase des Josephus hätte wahrnehmen können und daher die folgende Analyse die Textintention nicht überfordert, beantwortet EDWARDS, Court, 23–25 einleuchtend. Seine Argumente gelten auch für ähnliche Anfragen an die folgenden Analysen dieser Arbeit.

¹⁹ Siehe FELDMAN, Commentary, 7–8; COHEN, Josephus, 24–31; BEGG/SPILSBURY, Judean, 288–289. Zur Gesamtthematik FELDMAN, Use.

²⁰ Etwa bei Dionysius von Halicarnassus (Thuc. 5.8) oder Lucian (Quomodo Historia Conscribenda Sit 47), vergleichbar auch mit Offb 22,18–19. Dazu STERLING, Historiography, 255.

²¹ Diese Schriften jedoch führen keine vergleichbaren Stellen auf, die die Ordnung und Stringenz des präsentierten Materials in der Weise beteuern wie Josephus hier. Einzig Jub 1,26–28 mag dem einigermaßen nahekommen.

²² In diese Richtung denkt FELDMAN, Hellenizations, 336–339, jedoch ohne die folgenden Überlegungen in Rückbezug auf A.J. 1,5.

13.1.2 Länge und Position der Josephsgeschichte in A.J.

Insgesamt wurden von Franxman die zahlreichen Erweiterungen und Änderungen in den Bibelparaphrasen des Josephus kursorisch und mit zahlreichen Lücken erwähnt²³ – von einer Orientierung an der biblischen Reihenfolge kann bedingt die Rede sein, jedoch mit Einwüfen, Auslassungen, Kürzungen und Erweiterungen.²⁴ Ebenso verhält es sich mit der Josephsgeschichte des Josephus, die insgesamt 1,63-mal so lang ist wie die Josephsgeschichte des MT und 1,2-mal so lang wie die LXX-Version. Dabei fokussiert sich Josephus besonders auf drei Abschnitte. Zunächst interessiert er sich für die Traumpassagen Josephs und die darauffolgende Versklavung (Gen 37,1–36; A. J. 2,9–38), die bei Josephus dreifache Länge gegenüber dem MT aufweisen. Ebenso zeigt sich ein besonderes Interesse für die Episode mit Potiphar's/Pentephres' Frau (Gen 39,7–20; A. J. 2,41–59), die fast 5,5 Mal so lang ist wie der MT. Abschließend zeigt sich ein deutlicher Fokus auf die Brüder Josephs und seinen Test ihnen gegenüber (Gen 44,1–34; A. J. 2,124–159), was die Passage bei Josephus 4,09-mal so lang macht wie im MT. Da die LXX-Version durchweg etwas kürzer und konzinner formuliert, sind die Längenunterschiede zwischen Josephus und LXX weniger erheblich, wenngleich immer noch deutlich. Andere Erzählungen wie die der Tode Jakobs und Josephs (Gen 47,28–50,26; A. J. 2,194–198) fallen dagegen fast ganz weg. In diesem Falle umfassen sie nur etwa ein Fünftel der Länge des MT.²⁵

Im Folgenden werden die zahlreichen Josephsinterpretationen des Josephus in zwei komplementären Perspektiven dargestellt. Zunächst folgt eine auf die Josephsfigur konzentrierte synchrone Leseweise im Vergleich zu Gen^{Proto-MT} und Gen^{LXX}. Dazu kommen einige Randbemerkungen zur eigenen Biographie des Josephus und ähnlichen Wendungen bei anderen antik-jüdischen Autoren (13.2–9). Nach einem kurzen Überblick über die Josephsfigur anderswo im Werk des Josephus (13.10) folgt eine diachrone Analyse hinsichtlich der exklusiven und recht ausdifferenzierten Tugendhaftigkeit Josephs bei Josephus (13.11).

²³ FRANXMAN, Genesis, 285–288.

²⁴ Anders meint das GOLDBERG, Joseph, 13.

²⁵ Alle Zahlen hierzu finden sich in FELDMAN, Interpretation, 335–337, der ebenda ebenfalls dafür argumentiert, Josephus haben im Falle der Josephsgeschichte Annäherungen an den MT vorgelegen, was jedoch aufgrund der oben aufgeführten Evidenz nicht zu halten ist. Durchweg sind solche Vergleiche zwischen verschiedensprachigen Texten nur cum grano salis zu verstehen, da das Hebräische deutlich weniger Einzelworte braucht, um mehr Sinngehalt auszudrücken als etwa das Altgriechische. Eine Tendenz lässt sich aus Feldmans Zahlen jedoch zweifellos erkennen.

13.2 Entschärfte Exposition der Josephsgeschichte und Verkauf (2,7–38)

Bereits Übergang und Einführung in die Josephsgeschichte in A.J. 2,7–9 verdeutlichen die besondere Stellung Josephs. In starker Erweiterung des Übergangsverses Gen 37,1 wird Jakob als einer beschrieben, der ein solches Glück erlangt, das kaum jemandem widerfährt (οἷον οὐκ ἄλλω τινὶ ῥαδίως, A.J. 2,7). Zunächst liegt das an seinem Reichtum, außerdem an seinen tugendhaften Kindern, zuletzt an der Fürsorge Gottes über seinem Leben, die sich gerade darin zeigt, dass auch Leidvolles ins Positive verkehrt wird (2,7–8). Davon jedoch wurde bisher kaum berichtet. Viel eher scheint diese Würdigung Jakobs eine thematische Präambel der darauffolgenden Josephsgeschichte darzustellen. Im für A.J. wichtigen Motiv der πρόνοια Gottes fasst Josephus die ganze Josephsgeschichte unter providenzielle Vorzeichen, mildert dadurch nachdrücklich die narrative Spannung und nimmt vorweg, was später äußerst knapp erzählt wird (2,195–197). So versieht Josephus die Eröffnung mit providenzieller Färbung für die nun folgende Josephsgeschichte. Diese Eröffnung verquickt Josephus inhaltlich mit dem später notwendigen Auszug aus Ägypten (2,8), also wiederum mit dem Ende der Josephsgeschichte, was eine Rahmung erzeugt.²⁶

Doch all das mag nicht erklären, weshalb Jakob, der keine zentrale Rolle in der Nacherzählung der Genesis bei Josephus innehat, in 2,7–8 so hoch gepriesen wird. Erst der Vergleich mit Josephus' eigener Lebensdarstellung gibt den entsprechenden Hinweis. Wie Josephus seinen eigenen Vater Matthias in seiner Ahnengalerie ausdrücklich positiv hervorhebt, hebt er auch Josephs Vater hervor. Beide waren angesehen, reich und tugendhaft, was bei beiden gutes Licht auf die Kinder werfen soll (Vit 7). Freilich lässt sich das weder beim ansonsten unbekannten Vater des Josephus nachprüfen noch bei Jakobs nacherzählter Biographie in A.J. 2,1–6. Pridik argumentiert:

Wenn Josephus also seiner Josefsgeschichte eine Würdigung Jakobs vorausschickt, tut er an Josef nur das, was ihm für sich selbst wichtig war; und das ist dann ein Hinweis darauf, dass Josephus nicht gleichgültig ist, wie sein Namensvetter Josef dasteht, dass er vielmehr das Bedürfnis hat, ihn in möglichst gutem Licht erscheinen zu lassen [...].²⁷

Entsprechend heißt der biblische Joseph bei Josephus genau wie Josephus selbst: Ἰώσηπος (2,9; B.J. 1,3). Das ist deshalb kein Zufall, da zum einen Joseph an keiner Stelle in biblischen oder antik-jüdischen Quellen als Ἰώσηπος bezeichnet wird und zum anderen auch sonst niemand von Relevanz in den (Nach)Erzählungen des Josephus diesen Namen erhält.²⁸ Entsprechend hat eine

²⁶ Dies ist durchaus üblich für die Nacherzählungen der Antiquitates, wie ATTRIDGE, Interpretation, 71–76 zeigt.

²⁷ PRIDIK, Josephus, 43; NIEHOFF, Figure, 90.

²⁸ Als einzig relevante Ausnahme ist Joseph der Tobiade zu nennen (A.J. 12,154–236). Zu

Reihe von Auslegern diese Nähe hier und da angemerkt, jedoch meist kaum nachverfolgt.²⁹

Die eigentliche Erzählung in der Josephusparaphrase beginnt in 2,9 und setzt direkt beim Hauptprotagonisten ein, betont durch Voranstellung von Ἰώσηπος. Dieser ist in der Genesis Gegenstand der besonderen Liebe Jakobs, weil Joseph ihm im hohen Alter geboren ist (Gen 37,3). Josephus dagegen betont gleich zu Beginn Josephs äußere Schönheit und inneres Verständnis, Attribute der καλοκαγαθία eines vollendeten Menschen (vgl. A. J. 2,77).³⁰ Diese seit Homer in der Antike des Mittelmeers hoch angesehene Einheit von äußerem Ansehen (εὐγένεια) und innerer Tugend (ἀρετή) findet sich bei Josephus auch bei anderen Heroen, wie etwa bei Mose (A. J. 2,231), wodurch Joseph von Anbeginn an in die Gesellschaft herausragender Persönlichkeiten gestellt wird sowohl im Kontext griechisch-römischer als auch hebräisch-jüdischer Heldenfiguren.³¹ Entsprechend kann sogar ein den Juden feindselig Eingestellter wie Chaeremon von Joseph anerkennend als ἱερογραμματεία sprechen (C. Ap. 1,290). So wird von Josephus selbst als auch von einem seiner Gegner bezeugt, was Josephus wieder und wieder an Joseph betont: sein Verständnis, seine Klugheit, seine Weisheit, seine Intelligenz. Mit den Lexemen φρόνησις, φρόνημα und λογισμός ist er bei Josephus der paradigmatisch Weise, gekleidet in griechische Topoi und griechische Sprache.³² Josephus stellt Joseph als den Weisen dar, dem gerade deswegen die besondere Liebe des Vaters zufällt (2,9). Ähnliche Einsicht attestiert Josephus auch sich selbst (Vita 8–9), wobei daraus nicht explizit Liebe des Vaters an ihn erwuchs.

Aufschlussreich ist darüber hinaus, was Josephus aus der Genesisvorlage auslässt: auf der Seite Jakobs die Liebe aufgrund dessen hohen Alters und der bunte Leibrock (Gen 37,3), auf der Seite Josephs die Vorstellung als Gehilfe der anderen Brüder und seine üble Nachrede (37,2). Die geänderte Begründung der Liebe

Parallelitäten zwischen dem biblischen Joseph und dem Tobiaden siehe EDWARDS, Court, 57–86. Des Weiteren heißen manche Nebenfiguren im jüdischen Krieg so (z. B. der Sohn des Simon, B. J. 2,567) oder aus dem Umfeld des Josephus selbst (Vita 5).

²⁹ DAUBE, Typologie, 16–18; FELDMAN, Interpretation, 335–373; FELDMAN, Commentary, 130 Fn. 48; GNUSE, Dreams, 154; NIEHOFF, Figure, 84; NIEHOFF, Garments, 48–55; PRIDIK, Josephus.

³⁰ SPRÖDOWSKY, Hellenisierung, 16–17. Die äußere Schönheit Josephs ist in der Josephsgeschichte der Genesis betont kein wiederkehrendes oder zentrales Motiv, sondern lediglich Aufhänger als Scharnier von 39,1–6 zu 39,7–18 (bspw. mit WESTERMANN, Genesis III, 60). Zur Betonung von Josephs εὐγένεια siehe auch Philo, Ios. 4; T. Jos. 14,3. Insgesamt ist in der Genesis (29,17) wie auch bei Josephus wohl an Rahel zu denken, was jüdische Herkunft und griechische Ideale konvergieren lässt, vgl. WEIB, Josephsgeschichte, 73–74.

³¹ FELDMAN, Commentary, 131–132 mit weiteren Figuren in dieser Reihe in A. J. Ebenso GNUSE, Dreams, 154, der Abraham, Jakob, Mose, Josua, Saul, David und Salomo nennt.

³² Es finden sich rund um Josephs kognitive und suprakognitive Fähigkeit die semantischen Felder σοφία (2,87), σύνεσις (2,63.65.76.80.91), δεξιότης (2,41), φρόνησις (2,9.87), φρόνημα (2,40), λογισμός (2,53.72.198). Zur allgemein-gräzisierten Darstellung Josephs rund um diese Lexemfamilien siehe ATTRIDGE, Interpretation, 20.

Jakobs für Joseph lässt sich gut aus der neuen Vorstellung Josephs als griechische Verkörperung der *καλοκαγαθία* erklären. Für den gleichen Zweck unterschlägt Josephus alle negativen Aspekte Josephs aus der Genesisexposition. Joseph wird zwar wie in der Genesis emphatisch zuerst genannt und die gesamte Exposition ist auf ihn ausgerichtet, aber er ist nicht zum Unterhirten und Diener der Söhne der Nebenfrauen Jakobs degradiert. Bei Josephus wird er nicht als besonders jung und damit womöglich besonders unerfahren und unreif beschrieben. Joseph wird zwar mehr gemocht als seine Brüder (Ἰώσηπον [...] Ἰάκωβος [...] τῶν ἄλλων πλέον υἱὼν ἡγάπα, 2,9),³³ aber er erlangt hierfür kein offensichtliches Zeichen wie das besondere Gewand aus der Hand des Vaters (Gen 37,3). All dies sind wohl Extrapolationen aus der fehlenden üblen Nachrede Josephs. Er ist bei Josephus kein egozentrischer Lügner, der sich überhebt und seine Brüder erniedrigt, ohne dass der Vater es überblickt. Im Gegenteil, der tugendhafte Sohn wird zunächst *grundlos* Gegenstand des Neids und des Hasses der anderen Brüder (A. J. 2,10). Allein die favorisierende Liebe des Vaters, gegenüber der Joseph nur Patiens ist, bringt ihm den Neid und Hass ein, den Josephus sogleich als anthropologische Konstante verallgemeinert (ζηλοτυπούντων ἄρα τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς τῶν οἰκειοτάτων εὐπραγίας). Eben deshalb wird Josephus auch die nach außen als Zwietracht empfundene Situation unter den Söhnen Jakobs nicht um eines idealisierten Bildes der hebräischen Urahnen willen unterschlagen haben.³⁴ Was Joseph erfuhr, erfuhr parallel auch Josephus durch politisch Vertraute (Vita 122.204) und Neider (Vita 425), womit Josephus in seiner stilisierten Selbstdarstellung angibt, nicht wenig zu kämpfen gehabt zu haben (Vita 80).³⁵ Durch seine weiteren Überlegungen zur Macht des Neides stellt er Joseph sowie sich selbst in eine Reihe mit Saul (A. J. 6,267), Daniel (10,250) und allgemein großen Führern (13,310).³⁶

Die auf die positive Einführung Josephs folgenden Traumdeutungen erfüllen den Zweck, narrativ dem groben Aufriss von Traum und Erfüllung der Josephsgeschichte der Genesis zu folgen. Außerdem bieten sie hervorragende Gelegenheit, antiken Rezipienten die Weisheit Josephs plastisch vor Augen zu führen.³⁷ Dabei wird zwischen dem Vater und den Brüdern unterschieden, weil

³³ FELDMAN, Commentary, 135 meint zwar, Josephus wolle Jakob gerade nicht so darstellen, als zeige er „favoritism“, doch genau das tut er. Der Unterschied zur biblischen Erzählung ist die Begründung, die sich auf Josephs *καλοκαγαθία* bezieht, was für antike Ohren durchaus einen legitimen Grund für Josephs Sonderstellung bietet.

³⁴ FELDMAN, Commentary, 133. Es überzeugt nicht, dass Philo (Ios. 32) wie Josephus den Rock und die üble Nachrede mit keinem Ton erwähnen, da sie einer „gemeinsamen Vorlage [...] aus den Kreisen der jüdisch-alexandrinischen Schule“ folgten (SPRÖDOWSKY, Hellenisierung, 17–19). Diese lässt sich gegenüber den inhaltlichen und autobiographischen Argumenten oben weder belegen noch plausibilisieren.

³⁵ PRIDIK, Josephus, 45–47; NIEHOFF, Figure, 92.

³⁶ MASON, Pharisees, 225–226.

³⁷ Zu den Träumen und ihren Deutungen in der Josephsgeschichte des Josephus GNUSE, Dreams, 155–161.

die einen mit List und vermehrtem Hass reagieren (2,12), der andere jedoch mit Zufriedenheit (2,15). Beide Parteien verstehen den Traum als Vorhersage künftiger Macht und Herrschaft über sie, die einen jedoch negativ in Form von Unterdrückung (κατ' αὐτῶν τὴν ἐξουσίαν ἐσομένην τῷ μὲν Ἰωσήφῳ, 2,12), der andere als Ankündigung großer Dinge, als Erweis von εὐδαιμονία im Sinne eines glücklichen Lebens für das Kind (ἃ εὐδαιμονίαν τῷ παιδί κατήγγελλε, 2,15). In gleicher Weise charakterisierte Josephus bereits Jakobs Leben (2,7), so dass sich schon hier Joseph als rechtmäßiger, zukunftsvoller Nachfahre Jakobs hervor tut. Der Erzähler sieht für Joseph eine Zeit voraus, in der seine Brüder und Eltern vor ihm niederfallen werden. Für Joseph sowie Jakob verwendet Josephus die Lexeme διάνοια und ἀσυνέτως, was Vater und Sohn wiederum inhaltlich annähert.

In starkem Kontrast zu MT-Genesis ist Joseph zurückhaltend und erzählt die leicht veränderten Träume,³⁸ um selbst kindliche Einsicht durch die Interpretation seiner Verwandten zu erlangen, ohne Böses zu erwarten (μηδὲν παρὰ τῶν ἀδελφῶν κακόηθες ὑπορώμενος, 2,14). Er ist ehrlich, spielt sich nicht auf und benutzt die Träume nicht als Unterdrückungsinstrument. Die Brüder dagegen äußern Flüche (ἄρας, 2,12) und eröffnen Joseph nicht ihre Deutung des Traumes. Die darin ersichtliche Steigerung des brüderlichen Konflikts kombiniert Josephus mit einer Abkehr von den Konventionen der Traumdeutung (Fluch und Kommunikationsabbruch), wodurch die Brüder sich aktiv gegen den göttlichen Willen (und damit gegen Josephs gute Zukunft) stellen. Niehoff betont: „They have thus not only violated the most basic oneirocritical norms, but have ruthlessly lied and attempted to obstruct the divine scheme.“³⁹ Anders reagiert der Vater einsichtig und freudig (ὁ δὲ ἡσθεὶς τῷ ὄνειράτι, 2,15), was im antiken Judentum so explizit sonst nicht erzählt wird.⁴⁰ Die Brüder begegnen Josephs Ehrlichkeit mit Entfremdung und wollen weder seiner Freude zustimmen noch die engen Familienbande aufrechterhalten (2,17). Im Gegensatz zu Josephs Geduld bis zu seinem Aufstieg sind die Brüder ungeduldig. Sie wollen ihn töten. Jakob dagegen vermutet nichts (2,19),⁴¹ was seine Unschuld und wohlwollende Gutgläubigkeit betont. Ähnlich betont Josephus, er selbst sei regelmäßig unschuldig und ohne böse Hintergedanken hintergangen worden

³⁸ Die Änderungen notiert SPRÖDOWSKY, Hellenisierung, 20–27. Zur Kritik des zweiten Traums mit Einsichten in die Wiedergabe des Josephus siehe RABEL, Dreaming, 501–508. Zu notieren ist die stärker theologische Zentrierung in A. J. 2,13, wo die Gottheit deutlich auf Josephs Seite zu stehen scheint und ihm den noch klareren zweiten Traum sendet.

³⁹ NIEHOFF, Garments, 50.

⁴⁰ Auch Philo sieht es anders und spricht mit der Genesisvorlage von der schroffen Korrektur des Vaters (Ios. 9).

⁴¹ Gedacht ist nicht an Naivität, sondern Sorglosigkeit im Familienverband, was eng mit Jakobs und Josephs Ehrlichkeit und Integrität gegenüber der erfahrenen εὐδαιμονία bspw. in den Träumen verbunden ist.

(Vita 276). Dies könnte eine Erklärung sein, dass Josephus die Reaktion der Brüder Josephs besonders negativ darstellt.⁴²

Wie Jakob über die Träume erfreut ist (ὁ δὲ ἡσθεῖς), sind die Brüder bei der Ankunft Josephs fernab der Heimat bei den Schafherden erfreut (ἡσθησαν). Anders als in Gen 37,18 hecken sie nicht schon beim bloßen Anblick Josephs in der Ferne ein Mordkomplott aus, sondern wollen ihn impulsartig töten. Sie sehen ihn als Feind, den der göttliche Wille ihnen ausgeliefert habe (κατὰ θεῖαν βούλησιν, 2,20).⁴³ Dennoch ist die Darstellung des Umgangs der Brüder mit Joseph deutlich sanfter als in der Genesis, indem Ruben mehrfach für Joseph interveniert und sich sprachlich nicht zu den potenziellen Mördern stellt (2,21.29).⁴⁴ Erneut taucht als Begründung der Neid auf (2,27), der – so ist Josephus überzeugt – angesichts der Freundlichkeit Josephs fehl am Platz ist. Würde erst einmal eintreffen, was Joseph geträumt hatte, würden auch sie davon profitieren, da sie zwar Joseph als Feind sähen, sie jedoch in Wahrheit seine οἰκεῖοι seien (2,27), denn die künftigen Güter Josephs seien auch ihre (2,28). Ihn zu töten würde daher im Zorn Gottes enden, da Joseph in den Augen Gottes gerade der – und der einzige! – sei, dem er diese Güter anvertrauen wolle (2,28). Die Vorrangstellung Josephs wird also erneut als gottgewollt bestätigt, was Ruben wohl auch so wahrgenommen hat (2,29).

Die Brüder einigen sich auf den Kompromiss der Zisterne, wohinein Joseph erneut mit größter Vorsicht heruntergelassen wird (ἡρέμα, 2,31). Durchweg wehrt sich Joseph nicht, sondern erweist seine mutige Ausdauer. Entsprechend lässt Josephus die Notiz Gen 42,21 ad locum aus, in der von Josephs Verhandlung und flehentlichem Bitten die Rede ist. Aus der Sicht des Josephus hat Joseph dies wohl aufgrund der Traumvisionen nicht nötig, weil er intendiert „to present a Stoic Joseph who is silent in adversity.“⁴⁵ Dieses Motiv wird noch gesteigert, indem Josephus bis jetzt verschwiegen hat, solch ein tugendhafter Held wie Joseph sei im Moment des unrechtmäßigen Verkaufs erst 17 Jahre alt (2,33).

Dazu passt der horrende Verkaufspreis Josephs von zwanzig Minen (μναῖ εἴκοσιν). Dies ist die dritte Steigerung innerhalb der biblischen Tradition. Ursprünglich wird er mit dem üblichen Preis eines Sklaven von 20 Schekel Silber (Gen^{Proto-MT} 37,28, vgl. Lev 27,5) verkauft. Das wird stark erweitert zu 20 Stück Gold (Gen^{LXX} 37,28) bis hin zu 50 Mal 20 Silberschekel (A. J. 2,33).⁴⁶ Ebenso

⁴² NIEHOFF, Figure, 96.

⁴³ So verarbeitet Josephus wahrscheinlich die providenzielle Episode mit dem namenlosen Mann in Sichem (Gen 37,15–17). Zweifellos ist die Erzählung durch dramatische Motive ergänzt (bspw. ἀναίρεῖν τε ἤδη), doch ist die göttliche Bestimmung keine josephische Erfindung, anders GUTTMANN, Darstellung, 14–15.

⁴⁴ FELDMAN, Commentary, 138.

⁴⁵ FELDMAN, Commentary, 140. In ähnlicher Weise attestiert WEIB, Josephsgeschichte, 81 am Beispiel von A. J. 2,40–43 einen „kynisch-stoisch gezeichnete[n] Joseph“.

⁴⁶ FELDMAN, Commentary, 141 verweist darüber hinaus noch auf T. Jos. 16,5, wo sogar von 80 Goldstücken berichtet wird. Das mag eine Übertreibung sein, um die Begierde der Frau des

machen die Brüder bei Josephus den Schnitt und verkaufen Joseph um Geld. In der Genesis wurde er von anderen Händlern aus der Zisterne gezogen und weiterverkauft, wodurch die Brüder leerausgingen (Gen 37,28). Josephus entscheidet sich entweder aufgrund einer anderen hypothetischen Redaktions-schicht von Gen 37,28 für diese Version oder als Konsequenz des brüderlichen Neids auf Joseph. Er möchte womöglich vermitteln, dass sie ihn zwar nicht umbrachten, aber ihn verkauften und so ein unehrliches Geschäft mit seinem Leben machten – aus Schlechtem folgt Schlechtes. Wieder wehrt sich Joseph nicht, sondern bleibt in völliger Selbstbeherrschung.

Dass er seinen Brüdern zu keiner Zeit etwas Böses wollte, zeigt sich ebenfalls an der Auslassung, Joseph habe seinen bunten Leibrock beim Zusammentreffen mit seinen Brüdern getragen (Gen 37,23). Der χιτῶν Josephs war zwar eindeutig sein (2,36.37), doch weiß die Erzählung nichts vom favorisierenden Leibrock aus Gen 37,3 bzw. will sie es um der idealisierenden Darstellung Josephs willen nicht wissen.⁴⁷ Ironischerweise erlaubt sich Josephus bei der Rückkehr der Brüder zum Vater die Bemerkung, Jakob habe aufgrund anderweitig erhaltener Kunde um seinen Sohn noch die leise Hoffnung gehabt (ἐπὶ κουφοτέραις ὦν ἐλπίσιν), Joseph sei womöglich versklavt worden (ὡς ἡνδραποδισμένου δῆθεν αὐτῷ τοῦ παίδος, 2,37). Genau diese dem Josephus ureigene Hinzufügung von der Versklavung Josephs wird er nun erzählen. Eben dies bildet den Übergang zum Haus des Pentephres und Josephs Ausbildung dort.

13.3 Paideia und tugendhafter Widerstand bei Pentephres (39–60)

Wie schon die letzte Episode beginnt auch dieser Abschnitt in Josephs Leben mit vorangestelltem Ἰωσήπος (2,39). Auch hier, an einem anderen Ort zu einer späteren Zeit mit anderem Figurenbestand und anderen Themen bleibt Joseph das Zentrum der Erzählung. Er ist nach Josephus kein einfacher Sklave, der durch Gottes Güte das Vertrauen des Pentephres erlangt und den Aufstieg in dessen Haus schafft (Gen 39,2–4). Vielmehr schätzt Pentephres Joseph von Anbeginn an, ohne dafür eine Begründung zu liefern. Er hält Joseph in größter Ehre (ἐν πάσῃ τιμῇ, 2,39), was sich in dreierlei Weise ausdifferenziert: Neben der Aufsicht über die häuslichen Angelegenheiten (I) wie in der Genesis offeriert Pentephres Joseph nicht näher bestimmte Annehmlichkeiten eines besseren

Pentephres zu verdeutlichen, die ebenso den Unterhändler anweist, das Gold nicht zu schonen (T. Jos. 16,4). Diese Referenz ist jedoch nicht korrekt, da es sich in T. Jos 16 um den Weiterverkauf Josephs durch die Händler an Potiphar handelt, nicht den ursprünglichen Verkauf von den Brüdern, wovon A. J. 2,33 spricht. Dieser Kauf wird in T. Jos. nur vage als „mit Silber gekauft“ erwähnt (T. Jos. 15,7).

⁴⁷ Für andere Erklärungen, die jedoch eher auf Philos Interpretation (Somn. 1,38.219–223) als auf Josephus' zutreffen, siehe FELDMAN, Commentary, 140.

Lebens (II), als es die meisten Sklaven genießen konnten. Vor allem jedoch erhält er Bildung (III), wie sie einem freien Mann geboten wird (παιδεῖαν τε τὴν ἐλευθέριον ἐπαίδευε). Womöglich handelt es sich um die sieben freien Künste, die im römischen System durchaus begabten Sklaven zuteilwerden konnten.⁴⁸ Diese Art der Bildung war seit Platons Politeia das Ideal für künftige Regenten.⁴⁹ Josephus spricht das anders als Philo (Ios. 38) in diesem Zusammenhang nicht explizit an, doch hierfür scheint die παιδεία im Hause des Pentephres Joseph vorzubereiten.

Außerdem bildet diese vorzügliche Ausbildung Josephs eine erneute Parallele zum selbstinszenierten Wunderkind Josephus. Beide waren ohne Bezug auf ihre Abstammung in besonderer Weise tugendhaft und erfolgreich in ihrer Bildung (Vita 7–8, A. J. 2,39), was Josephus angeblich schon in jungen Jahren zum Ratgeber der führenden politischen und philosophisch-religiösen Institutionen machte (Vita 9), während Joseph die gesamte Verantwortlichkeit für die Angelegenheiten des Pentephres, eines Hochrangigen am Pharaonenhof, übertragen bekommt (A. J. 2,39). Aufgrund dieser Nähe überrascht es nicht, dass der biblische Joseph in dieser Hinsicht sogar den Gesetzesmittler Mose überragt (2,236),⁵⁰ was wiederum auf die ausgesprochen selbstwusste Selbstdarstellung des Josephus in Bezug auf Mose rückschließen lässt.

In alledem ist es Josephus wichtig, umfassend zu bemerken, wie sehr Joseph bei seinem Erfolg tugendhaft maßvoll bleibt. Im Gegensatz zur wiederholten Betonung der Benevolenz Gottes in Gen 39,2–5 ist es in der entsprechenden Episode bei Josephus Josephs φρόνημα, das ihm seinen Erfolg ermöglicht. Es erlaubt es ihm, die Herausforderungen des Lebens zu beherrschen (κρατεῖν) und sich nicht einfach den Gegebenheiten hinzugeben. A. J. 2,40 fungiert damit als Scharnier zwischen der existenziellen Bedrohung durch den Verkauf als Sklave in die Fremde und der nun anstehenden Prüfung hinsichtlich der Avancen der Hausherrin. Ein aufrichtiger (γνησίως) Einsatz dieses φρόνημα ist sein Schlüssel zum Glück – im Hause des Pentephres wie auch gegenüber seiner Gattin – und gerade nicht eine individuelle providentia Dei.⁵¹

Die für die καλοκαγαθία übliche Verbindung von äußerer und innerer Exzellenz aus der Exposition wird nun erneut erwähnt, wobei die innere Begabung (ἡ περὶ τὰς πράξεις αὐτοῦ δεξιότης, 2,41) der Vorlage aus Gen 39,6 hinzugefügt wird. Darin findet sich der doppelte Grund für die Gattin des Hausherrn, für Joseph in Liebe zu entbrennen in der Überzeugung, ihn leicht betören zu können. Josephus räumt dieser Episode im Vergleich zum Ausgangstext mehr

⁴⁸ FELDMAN, Commentary, 143; NIEHOFF, Figure, 103; ähnlich BRAUN, Roman, 34–35.

⁴⁹ Platon, Resp. 521c–535a bespricht die Notwendigkeiten und Inhalte der Bildung, 535a–539d sodann die Auswahlkriterien und Ausbildungsweisen der jungen, künftigen Herrscher.

⁵⁰ FELDMAN, Commentary, 143.

⁵¹ WEIB, Josephsgeschichte, 78–79.

Platz ein als für fast alle anderen biblischen Paraphrasen in seinen *Antiquitates*.⁵² Die durchaus der griechischen Liebesromanliteratur nachempfundene Episode⁵³ bietet mehr Einblicke in das Innenleben der Figuren, schmückt die skizzenhafte Handlung der Genesis erotisch aus und akzentuiert Josephs Tugendhaftigkeit.

So begründet Josephus schon in der Vorgeschichte der Versuchungsepisode Josephs Ablehnung mit seiner charakterlichen Integrität (τὸν τρόπον τὸν καὶ παρὰ τὴν μεταβολὴν παραμένοντα). Die Frau habe ausschließlich auf seinen Sklavenstand geachtet, doch sein Innenleben außer Acht gelassen (A. J. 2,42), das womöglich durch die bei Pentephras erhaltene παιδεία noch weiter geschult und ausgebildet wurde. Als Begründung für seine Ablehnung nennt Joseph in der Darstellung des Josephus Unrecht (ἀδικία) und Schmach (ὑβρις) gegenüber Pentephras, den er aufgrund seiner zahlreichen Privilegien nicht entehren will. Auch hier spielt die charakterliche Festigung Josephs eine Rolle, die von sich absieht und die Auswirkungen einer solchen Tat für Ehre und Ansehen Höhergestellter bedenkt. In dieser Hinsicht erlaubt er sich sogar, die eigene Hausherrin ungeschützt und deutlich zu ermahnen, ihre Leidenschaften im Zaum zu halten (2,43.50–51). Wieder ist er bereit, Unrecht und Enthaltensamkeit auszuhalten (ὑπομένειν)⁵⁴ gegenüber dem Versprechen, große Kompensationen und Erträge zu erlangen, wenn er sich nur auf sie einlassen würde. In gleicher Weise droht Joseph bei Zuwiderhandlung gegen die Anweisungen der Hausherrin Hass und Vergeltung, worunter sie den Vorwurf einstreut, er sei in seiner angeblichen Selbstbeherrschung egoistisch und stelle sich über seine Herrin (2,48). Entsprechend stünden ihm harte Strafen bevor, wenn erst Pentephras von Josephs angeblich tugendloser (Ent-)Haltung durch die Lügen der Hausherrin erfahre (2,49).

Wieder bleibt Joseph standhaft, diesmal mit einem Motiv aus der Genesisvorlage: Joseph schweigt. Erst nach ihren wiederholten Avancen, Drohungen und anschließenden Tränen ergreift er das Wort und spricht erneut nicht von sich oder dem Unrecht, den Hausherrn zu hintergehen und seine Position zu gefährden. Vielmehr weist er auf die Verbindlichkeit der Ehe zwischen Pentephras und dessen Gattin hin und der Last, die sie derselben und sich mit einer solchen Tat auferlege (2,51). Die Negativfolgen dieser Handlung erscheinen später im Munde der Hausherrin gegenüber ihrem Gatten als Hauptanklage gegen Joseph (2,55–57). Positiv gewendet sei legitimer Sexualverkehr mit ihrem Ehemann erfreulicher Genuss (ἀπόλαυσις) und ermögliche ihr ein freies Gewissen vor anderen Menschen und vor Gott (καὶ πρὸς τὸν θεὸν παρηρησίαν καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους). Handelte sie so, wäre sie moralisch rein (καθαρὰ) und habe so

⁵² FELDMAN, Commentary, 144.

⁵³ BRAUN, Roman, 25–27 u. ö. Weitere Literatur, die die romanhaften und erotischen Züge betont und nachvollzieht, findet sich bei GNUSE, *Dreams*, 157 Fn. 97.

⁵⁴ Vgl. A. J. 2,50; T. Jos. 2,7; 10,2; 17,1.

die moralische Autorität, die ihre standesgemäße Autorität noch unterstütze, ganz ohne Scham. In 2,50–51 ist jeweils die Vorstellung des Sich-Verfehlens oder Sündigens (ἁμαρτάνω/συνεξαμαρτάνω) vorhanden, jedoch erst am Ende der Argumentation. Diese endet mit dem gnomischen Satz, es sei weitaus besser, in den offen-bekannten Dingen eines gut geführten Lebens Mut zu fassen als sich wegen der geheim zuhalten Boshaftigkeiten zu verbergen (2,52).

Durchweg ist Josephs Argumentation an Verstand und Logik orientiert, nicht an theologischen Begründungsmustern, die in Gen 39,9 die Klimax bilden. Der narrative Joseph akzentuiert Werte wie Verbindlichkeit und Treue. Er bestärkt und setzt wie selbstverständlich ein Ethos voraus, das zweifellos in jüdischen Kreisen stärker verfangen hat als es in römischen Ohren gewöhnlich war. Er ist nach der Darstellung der Antiquitates nicht primär an Sünde gegenüber Gott interessiert, sondern an der Belastung der relational-sozialen Beziehung der Eheleute. Explizit betont Josephus, Joseph habe noch mehr in dieser Weise gesagt, um ihre Lust in logische Überlegung zu wenden (τὸ πάθος αὐτῆς εἰς λογισμὸν ἐπιστρέφειν, 2,53). Wiederum ist keine theologische Apologetik im Blick, sondern logisch einleuchtende Argumentation im Sinne des λογισμός, die den jüdischen Patriarchen Joseph als rational anschlussfähigen Mediator und Regenten ausweist.

In dieser Hinsicht ist zuletzt die deutlich ausgestaltete Reflexion Josephs in 2,50 zu nennen. Er bleibt angesichts der leidenschaftlichen und emotionsgeladenen Aktionen der Frau stoisch ruhig. Er lässt sich in seiner Selbstbeherrschung weder durch übergroße Emotionalität noch Angst vor Bestrafung überzeugen (μὴ σωφρονεῖν ἔπεισεν οὐτ' ἠνάγκασε φόβος). Im Gegenteil, er wählt lieber aus freien Stücken (εἴλετο μᾶλλον), ungerecht zu leiden und bitterere Dinge zu ertragen (παθεῖν ἀδίκως καὶ ὑπομένειν τι τῶν χαλεπωτέρων), als seinen Emotionen nachzugeben. Sich ihnen zu beugen hätte für ihn die sichere Konsequenz, sich rechtmäßig zu vergehen. Das Motiv des unrechtmäßigen Leidens und der tugendhaften Enthaltensamkeit „invokes an image of martyrdom“⁵⁵, das bereits früher Josephs Verhalten charakterisierte. Seine geduldige Nüchternheit wird deutlich den emotionalen Tiraden der Frau des Pentephres gegenübergestellt.⁵⁶ Gerade weil sein φρόνημα es ihm aus guten Gründen nicht gestattet, zügelt er sein Innenleben und seine eigenen Bedürfnisse. Dass dies dann auch gelingt, zeigt den Erfolg der an ihm vollzogenen παιδεία. Trotzdem bleibt im Text bei Josephus offen, ob Joseph hinsichtlich seiner inneren Gefühlslage durchaus In-

⁵⁵ NIEHOFF, Figure, 105. Vgl. T. Jos. 2,7; 9,2. Weiterführend BRAUN, Roman, 44.112.117.

⁵⁶ Da die Angelegenheit dann für Joseph in 2,53 ein für alle Mal geklärt ist, da logisch geklärt, lässt sich Josephs Flucht in innerer zorniger Erregung in 2,54 als romanhaftes Stilmittel einordnen, vgl. FELDMAN, Commentary, 148. SPRÖDOWSKY, Hellenisierung, 63–64 spricht von „wirksamer Schwarzweißzeichnung“ zwischen Joseph und der Frau. Sie zeige vor allem in der Nacherzählung zu ihrem Mann ihre „Niedertracht und Verstellungskunst“, die mit dem tugendhaften Joseph völlig kontrastiert werde.

teresse an illegitimem Sexualverkehr mit der Frau gehabt hätte (2,50), sich aber dem entgegen für den λογισμός entschieden hat.

Eben diese Selbstbeherrschung in Verbindung mit Josephs Vertrauen auf die Überzeugungskraft der Logik lassen ihn narrativ als ehrbar (κοσμιότης) und keusch (σωφροσύνη) hervortreten. Explizit wendet Pentephres diese dem Joseph zugerechnete Charakterisierung jedoch auf seine Frau an, wie er betont (δοὺς δὲ σωφρονεῖν τῇ γυναικὶ πονηρὸν δ' εἶναι κατακρίνας τὸν Ἰώσηπον, 2,59) – eine Ironie, die die Standhaftigkeit und Tugendhaftigkeit Josephs erneut mit dem Moment der Selbstaufgabe verbindet. Ihm wird unterstellt, was ihn zutiefst ausmacht – und eben dafür muss er nun die ungerechte Bestrafung erleiden. Während die Frau noch positiver als zuvor dasteht (2,59), wird Joseph ins Gefängnis geworfen. Dort verzichtet er erneut auf eine logische Verteidigung gegen seine Anklage. Da Gott sowohl sein Unglück als auch die eigentliche Wahrheit kenne, vertraut er sich ihm an und ist bereit, ungerechtfertigt verurteilt zu werden, seine Ehre zu verlieren und schweigend (σιγῶν) die Strafe eines Übeltäters zu erleiden (2,60).⁵⁷ Anders als bei Philo, der das schweigende Ertragen überbetont (Ios. 246–247), ist bei Josephus in dieser Episode die Josephsfigur eine *fromme* Märtyrerfigur, die sich ihrem Weg aufgrund der wiederholten πρόνοια-Vorstellung als dem Weg Gottes hingeben kann, ohne ihm in Resignation zu erliegen (2,60).

Wichtiger scheint ihm seine Tugendhaftigkeit, die eng verbunden ist mit der Ehrwahrung anderer und dem Willen, über sich selbst hinwegzusehen und im Zweifel für seine Überzeugung zu leiden. Sein λογισμός und seine hintergründig fromme Einstellung gehen dabei Hand in Hand, so dass in Josephs Vorstellung der λογισμός ausreichend Überzeugungskraft nach außen hat, die πρόνοια Gottes gleichzeitig hinter den Kulissen sein eigenes Leben rahmt.

13.4 Unschuldige Gefangenschaft und logische Traumdeutung (61–73)

Auch diese Episode kommt – wie schon zuvor bei Josephs Aufstieg im Haus des Pentephres – ohne explizit-individuelle Providenzaussagen Gottes als Erklärung für Josephs Aufstieg aus. Erneut steht die Kombination von Josephs äußerer (τὸ ἀξίωμα τῆς μορφῆς) und innerer Exzellenz (ἡ ἐπιμέλεια καὶ ἡ πίστις) im Vordergrund und macht den Höhergestellten auf ihn aufmerksam. Josephs καλοκαγαθία nimmt der Aufseher im Gefängnis ähnlich wie die Frau des Pentephres (2,41) wahr und gibt ihm die Möglichkeit, ein privilegierteres Leben zu führen als die übrigen Gefangenen (2,61), wie schon Pentephres ihm ungewöhnliche Privilegien eröffnete (2,39). Die Josephsfigur wird also unabhängig

⁵⁷ Vgl. T. Jos. 2,7; 10,1–2,6; 17,1–2; 18,3.

von ihrem Umfeld stets als besonders dargestellt und bemerkt. Der Mundschenk des Königs, mit dem Joseph anders als in der Vorlage die Fesseln teilt (Gen 40,6), sieht ebenfalls diese Besonderheit in Joseph, hier festgemacht an dessen σύνεσις.

Der Traum des Mundschens liegt bei Josephus etwas verändert vor, ebenso Josephs Reaktion der Traumdeutung.⁵⁸ Der Mundschenk wiederholt seine hoffende Vermutung, Joseph habe eine besondere Begabung des Erkennens (τι μεμοίραται συνέσεως), die Vorhersage des Traumes zu deuten (τὴν πρόρρησιν τῆς ὄψεως, A. J. 2,65). Dass es sich um eine Vorhersage über Dinge in der Zukunft handle, ist eine Hinzufügung des Josephus.⁵⁹ Der Ursprung oder die Herkunft der Begabung Josephs zum Verständnis bleibt in starkem Kontrast zur Genesis offen. In Gen 40,8 ruft Joseph noch vertrauend aus, Traumdeutung sei Gottes Sache. Davon ist hier nichts zu erkennen. Es findet sich kein Anhaltspunkt dafür, hier würde „die Tatsache der Göttlichkeit des Traumes und die für seine Deutung nötige Gottesgabe anklingen“⁶⁰, wie Spröadowski meint. Auch spricht die knappe Wendung τι μεμοίραται nur von einer Zuteilung, aber nicht vom Agens derselben, weshalb Feldmans Übersetzung mit „gifted by fate“⁶¹ schon zu sehr interpretiert. Auch ein personal gedachtes Passivum Divinum könnte gemeint oder gar eine absichtliche Unbestimmtheitsstelle angestrebt sein. Vom bisher Erzählten liegt eher nahe, die Deutung des Traumes stamme aus Josephs eigener Genialität, die Gottes πρόνοια nun nur benutze (2,7–8). Entsprechend seiner herausragenden σύνεσις erklärt Joseph dem Mundschenk auch nichts, was der Verstand nicht hätte ableiten können: Der Traum verheiße eine positive Zukunft (2,65.67), da Wein Treue und Freundschaft impliziere.⁶² Das Motiv existiert nur bei Josephus, zeigt aber zum wiederholten Mal die geschickte Art, wie Joseph sein φρόνημα benutzt und so den Traum erklärt, ganz ohne göttliche Eingebung oder göttliches Spezialwissen.

Diese veränderte Darstellung findet erneut Gegenstücke in der Biographie des Josephus. Er war es schließlich, der die Unterstützung des jüdischen Gottes für die Römer vorhergesagt hatte (B. J. 3,350–354). Auch konnte er den anstehenden Aufstiegs Vespasians zum Kaiser voraussagen, was sonst niemand konnte (B. J. 3,399–408).⁶³ Im kurzen Kommentar in B. J. 3,352 liegt der Fokus auf Josephs Kompetenz des Verstehens (ἦν δὲ καὶ περὶ κρίσεις ὀνείρων ἱκανός). Noch deutlicher verhält es sich in B. J. 3,404–407. Gott habe zwar unterstützt, aber die cha-

⁵⁸ Zu den Details siehe FRANXMAN, Genesis, 238–239. Man kann aus den Änderungen mit Franxman annehmen, Josephus wolle selbst demonstrieren, wie schlüssig er Träume deuten könne. Beim zweiten Traum ist das jedoch nicht der Fall (A. J. 2,71).

⁵⁹ FELDMAN, Commentary, 151.

⁶⁰ SPRÖADOWSKI, Hellenisierung, 96.

⁶¹ FELDMAN, Commentary, 151.

⁶² FELDMAN, Commentary, 151 weist zurecht auf A. J. 11,38–42 für ähnlich positive Konnotationen zu Wein hin.

⁶³ FRANXMAN, Genesis, 215.

rakterliche Wahrhaftigkeit und Klugheit des Josephus, die wiederholt und durch Zeugen bestätigt wird, sei der entscheidende Punkt, der Vespasian dazu bewegt, Josephus am Leben zu lassen.

Wie in der Genesis bittet Joseph den Mundschenk, nach seiner Restitution an ihn im Gefängnis zu denken. Bei Josephus soll er aber nicht den Pharao für ihn bitten, sondern er selbst soll an ihn denken, wenn er seine ursprünglich hohe Position wiedereingenommen habe (2,68). Die Begründung mag zwar auch darin liegen, Josephus „does not want his readers to think that Jews seek special treatment from rulers.“⁶⁴ Auf Ebene des Textes ist die Begründung doch eindeutig die, dass aus Sicht Josephs der Mundschenk ebenso wie er selbst zu Unrecht im Gefängnis sei, um die Bestrafung von Bösewichten zu ertragen (τὰ τῶν κακούργων ὑπομένειν). Wieder findet sich das Motiv des Ertragens der Gerechten. In diesem Fall betont er sogar explizit, wegen der Tugend und der Keuschheit (ἀρετῆς ἔνεκα καὶ σωφροσύνης) müssten sie nun ausharren und Unrecht ertragen, weil er die Ehre des anderen nicht verletzen wollte (2,69). Daher hofft Joseph, der Mundschenk würde als Mitgenosse seiner Leiden dereinst an ihn denken und ihn befreien.

Die zweite Traumdeutung unterscheidet sich außer einigen Ausschmückungen wenig von Gen 40,16–19.⁶⁵ Bestärkt durch die positive und einleuchtende Deutung im Falle des Mundschens ist auch der Bäcker hoffnungsvoll, von Joseph eine (positive) Deutung zu erhalten. Doch Joseph versteht den Traum (συμβαλὼν τὸ ὄναρ), wiederum durch seinen Verstand (τῷ λογισμῷ). Obwohl er gehofft hatte, für den Bäcker ebenso gute Nachrichten zu haben, bleibt Joseph seiner Erkenntnis treu und überbringt dem Bäcker die Todesvorhersage. Auch in dieser Hinsicht ist Joseph sich, das heißt seinem Verstand und seiner Einsicht durch denselben treu.

13.5 Josephs verständig-verständlicher Aufstieg (74–92)

Erst nach zwei Jahren des Ausharrens erhält Joseph die Freiheit. Wo in Gen 41,1 schlicht der Traum des Pharaos eingeleitet wird, konzeptualisiert Josephus das Träumen des Pharaos als Mittel der Befreiung Josephs durch Gott (2,74–75). Wo andere Joseph vergessen hatten, ermöglicht Gott durch Träume Josephs Befreiung und seinen Aufstieg. Der Mundschenk ruft Joseph beim Pharao in Erinnerung, spricht aber im Gegensatz zur Genesis (41,12) als einem der nobelsten durch seine Abstammung und seinen Vater überaus positiv über ihn (2,78). Diese Reminiszenz an Joseph schlägt den Bogen zur Exposition (2,7–8) und noch deutlicher zu Josephus und dessen Abstammung mit einem guten Stammbaum

⁶⁴ FELDMAN, Commentary, 151.

⁶⁵ FRANXMAN, Genesis, 240.

und einem einflussreichen Vater (Vita 7–8). Zunächst war es der implizite Erzähler, der über Joseph derartig Positives sprach, nun ist es eine Figur innerhalb der Erzählung, noch dazu eine ägyptische, also ausdrücklich kein Hebräer. Das positive Zeugnis stammt also in zweifacher Weise aus verlässlicher Quelle: vom auktorialen Erzähler und von einem Nicht-Juden, der vor anderen positiv über Joseph (wie über Josephus) urteilt.

Aus den weisen Männern in Gen 41,8 werden die am besten Gebildeten der Ägypter (Αἰγυπτίων λογιστάτοι, 2,75). Selbst sie sind nicht in der Lage, dem Pharao zu helfen, was Joseph in noch größere intellektuelle Höhen befördert. Wieder ist es eine Frage des λογισμός und nicht die einer besonderen göttlichen Eingebung, was man mit den weisen Männern der Genesis noch hätte meinen können.⁶⁶ Damit hebt sich Joseph eindeutig aus der Masse der klügsten Ägypter heraus. In gleicher Weise sticht die überaus schmeichelnde, beinahe bettelnde Haltung des Pharaos ins Auge. Das respektvolle ὦ νεανία (2,80) klingt fast ebenbürtig im Gegensatz zur Bezeichnung Josephs als δοῦλος durch den Mund-schenk (2,78). Die Beschreibung als ἄριστος und ἱκανώτατος steigert diesen Eindruck noch weiter (2,78). Seine Bitte ist ehrerbietend formuliert (μεμαρτύρησαι) und die Einschränkung, Joseph solle ihm nichts verheimlichen, eine vorweggenommene Entlastung für potenziell schlechte Neuigkeiten. Der Pharao ist wie Joseph selbst ein Wahrheitssuchender, dem persönliche Animositäten nur im Wege stehen (2,80). Das dargestellte Abhängigkeitsverhältnis ist deutlich zu Josephs Gunsten verschoben. Insgesamt zeigt sich hier eine völlig dem historisch Plausiblen entthobene Interaktion zwischen Pharao und Joseph, die katadeiktisch auf die enge Vertrauensbeziehung der beiden verweist.

Das Traumpaar des Pharaos entspricht in etwa der biblischen Darstellung.⁶⁷ Auch hier braucht Joseph nicht mehr als seinen Verstand, um direkt auf die Nacherzählung der Träume mit der zutreffenden Deutung zu antworten (2,84). Spätestens an dieser Stelle macht die Genesis die Rolle Gottes als eigentlichen Traumdeuters wiederholt deutlich (Gen 41,16.25.28). Für den Joseph der Antiquitates genügt es dagegen, die eigene συνέσις angemessen zu gebrauchen, um Traum und nötige Konsequenz zu entschlüsseln (2,86). Entsprechend ist der Pharao übermäßig begeistert von Josephs φρόνησις und σοφία (2,87), was in der Josephsgeschichte des Josephus recht deckungsgleich für Josephs intellektuelle Einsicht und dessen Geschick gebraucht wird. Viel deutlicher als die vorsichtigen Bemerkungen in der Genesis unterbreitet Joseph dem Pharao klare politische

⁶⁶ FELDMAN, Portrait I, 400.

⁶⁷ Zu den leichten Abänderungen siehe FRANXMAN, Genesis, 244. Auffällig ist, dass Josephus die Träume nicht doppelt nacherzählt (Gen 41,1–7.17–24), was den Abschnitt kompakter werden lässt und den Fokus auf Joseph behält. Vgl. GNUSE, Dreams, 160. Inwiefern sich die Wiedergabe der Träume der Josephsgeschichte bei Josephus auf Josephus selbst und sein Interesse an Traumdeutung im 1. Jahrhundert n. Chr. übertragen lassen, ist offen und bleibt auf der Textbasis nicht eindeutig genug, um so klare Urteile zu treffen wie FRANXMAN, Genesis, 285–288.

Handlungsvorschläge, um das im Traum Vorausgesehene angemessen vorzubereiten (2,88). Er ist de facto bereits des Pharaos wichtigster Berater, was aufgrund der Augenhöhe in 2,80–84 nicht überrascht. Wieder, durchaus pleonastisch, erzählt Josephus von der Begeisterung des Pharaos über beide Aspekte, Josephs Einsicht in die Träume und Josephs Einsicht in ihre notwendigen praktischen Konsequenzen (τῆς τε κρίσεως τοῦ ὀνείρατος καὶ τῆς συμβουλίας, 2,89).

Als Folge erhält Joseph die Hoheit über die administrativen Angelegenheiten des Landes (αὐτῷ τὴν οἰκονομίαν παραδίδωσιν, 2,89). Sprachlich verweist Josephus mit der Erwähnung der οἰκονομία auf die Zeit bei Pentephres zurück. Dort hatte er ebenfalls die Hoheit über die Hausangelegenheiten bekommen (ἡ τῶν κατὰ τὸν οἶκον αὐτῷ πρόνοια). Mit der sprachlichen Verbindung löst Josephus nun ein, was in 2,39 bereits im Sinne der παιδεία grundgelegt wurde. Damals erhielt er eine für Sklaven außergewöhnliche Bildung, die eigentlich nur solchen zuteilwird, die später Leitungsaufgaben erfüllen.⁶⁸ Diese hat Joseph in 2,89 im Superlativ erhalten. So rahmt Josephus die Zeit im Haus des Pentephres durch Stichwortverbindung als Vorbereitungszeit für die Aufgabe als administrativer Leiter Ägyptens. Obwohl nur Philo (Ios. 38) dies so explizit verbindet und theoretisch hinterlegt, ist die Verbindung auch bei Josephus vorhanden, wenngleich subtiler und etwas eleganter. Josephus argumentiert, weil Joseph bereits zu folgen gelernt habe – zweifellos ein weiterer Verweis auf die Zeit bei Pentephres –, sei er nun mit diesem Maß an Einsicht auch in der Lage, der beste Anführer zu werden (προστάτης ἄριστος, 2,89). Das ist auch dahingehend bemerkenswert, dass Joseph in der Logik der Erzählung bisher nichts getan hat, als einen ihm berichteten Traum einleuchtend zu deuten und praktische Handlungsempfehlungen zu entwickeln. Ob die Deutung zutrifft und die Handlungsempfehlungen dahingehend greifen, dass eine so große Krise abgewendet werden kann, ist völlig offen. Trotzdem ist der nicht-jüdische Ägypterkönig schon jetzt völlig im Bann der φρόνησις des jüdischen Joseph. Die Pragmatik einer solchen Darstellung vor römischem Publikum liegt auf der Hand.

Die Investiturszene Josephs wurde geringfügig verändert. Sie weist hinsichtlich der übertragenen Insignien die große Macht Josephs aus, ohne ihn mit Gen 41,44 zum zweiten Mann im Staat zu machen.⁶⁹ Dagegen ist er wie das Führungsideal bei Platon einer, der seine Arbeit gewissenhaft tut und vorausplant, ohne

⁶⁸ Ein gewisser Gegenwartsbezug zu Josephus mag hier mitschwingen. NIEHOFF, Figure, 104: „[T]he attribution of παιδεία to such an ancient figure as Joseph is unusual. Given his personal background, Josephus might have wished to provide his hero with qualities which he himself painfully lacked.“

⁶⁹ Es fehlt bei Josephus die entscheidende Bemerkung dazu (Gen 41,44), was FELDMAN, Commentary, 158 zu der Deutung veranlasst, „this would seem to make Joseph too powerful.“ Da Josephs Umgang mit Macht aber direkt davor (2,90) und bald danach (2,94) ausdrücklich gelobt wird, ist diese Erklärung nicht einleuchtend. Ebenso wenig passen die besonderen Investitursinsignien (2,90) zu dieser Deutung. Das gilt auch für die Gleichsetzung Josephs mit Pharaos durch Juda (Gen 44,18), die Josephus deutlich abschwächt (A.J. 2,140). Entsprechend

seine eigenen Pläne allen zu offenbaren (Rep. 3,414b–415c). So teilt er in den Füllejahren angemessen viel Korn aus, behält jedoch ohne Erklärung genug ein, um in den darauffolgenden Jahren genug im Kampf gegen die schwache Ernte zurückbehalten zu haben (2,90). Solch ein Verhalten legt nur an den Tag, wer von den Tagen seiner παιδεία mittlerweile zu einer wahren Führungsfigur herangewachsen ist.⁷⁰ Entsprechend wird er später nach allgemeiner Meinung Retter des Volkes genannt (σωτὴρ τοῦ πλῆθους, 2,94). Neben den Investitursignien erhält Joseph entsprechend der Vorlage einen neuen Namen (nämlich Ὑνονθονφάνηχον), den Josephus etwas frei als „Entdecker verborgener Dinge“ wiedergibt (κρυπτῶν εύρετής, 2,91). Grund ist – Josephus wiederholt sich ein weiteres Mal – Josephs deutlich sichtbares, außergewöhnliches Verständnis (πρὸς τὸ παράδοξον τῆς συνέσεως).⁷¹

Ebenso sehr wie Joseph bedeutend verständig ist, so ist er auch in der Lage eine bedeutende Ehe einzugehen. Dafür ist zwar der Pharaos Assistent (συμπράξαντος αὐτῷ τοῦ βασιλέως, 2,91), anders als das Arrangement in Gen 41,45, aber Joseph bleibt Agens seiner Eheschließung. Wie in der Genesis spielt Josephs Partnerin keine Rolle in der Josephsgeschichte, darf Joseph aber auch nicht belasten, weshalb die Jungfräulichkeit Aseneths explizit erwähnt wird (ἔτι παρθένος). Diese bildet etwa in JosAs ein wichtiges Glied im romanhaft-komplizierten Zusammenkommen der beiden. Hier wie dort ist ihre Jungfräulichkeit ein Zeichen von Wert und Unberührtheit.⁷² Aseneths nicht-jüdische Herkunft scheint auch bei Josephus keine Rolle zu spielen. Die aus der Ehe entstehenden Kinder heißen in etwa gleich wie in der Genesis, doch der Bezug zur Heimat, zur Ursprungsfamilie Josephs und zu seiner Identitätswandlung zwischen Hebräern und Ägyptern wird weniger stark betont.

13.6 Josephs planvoller Umgang mit seinen Brüdern (93–159)

Das Zusammentreffen der Brüder mit Joseph wird von Josephus besonders ausführlich erzählt. Er ändert einige Punkte ab, um eine möglichst logisch stringente Geschichte zu formen. Wieder ist Josephs Verhalten positiv und nachvollziehbar, um seine besonderen Qualitäten herauszustellen und ihn als Vorbild zu etablieren.

Das zeigt sich bereits an Josephs Erstbegegnung mit seinen Brüdern nach den Ereignissen im Heimatland (A. J. 2,9–33). Die Brüder bitten um eine Audienz,

wird Joseph auch nur als στρατηγός (2,111.140.155 u. ö.) bezeichnet, nicht aber als βασιλεύς wie der Pharaos. Vgl. auch in der Gottesrede 2,174 die fehlende Gleichstellung; außerdem 2,193.196.

⁷⁰ FELDMAN, Commentary, 158.

⁷¹ Vgl. ähnlich Philo, Ios. 121.

⁷² Nicht zufällig betont der mehrfach liierte Josephus, seine erste Frau sei freilich jungfräulich gewesen (Vita 414).

erhalten diese auch, verbeugen sich aber nicht, obwohl genau dies in der Genesis mehrfach erzählt (Gen 42,6; 43,26; 50,18), dort explizit mit Josephs Träumen verbunden (Gen 42,9) und auch von Josephus in den Traumnacherzählungen berichtet wird (A. J. 2,11). Auch sonst lässt Josephus die Genesisnotizen rund um das Verbeugen der Brüder vor Joseph weg (2,96.120.197). Der Kontext von 2,96 mag dafür eine Erklärung liefern. Wohl lag es Josephus daran, die Hierarchie und den Hierarchieunterschied zwischen dem Pharao und Joseph deutlich zu machen, wie oben zur Auslassung von Gen 41,44 kurz erwähnt. Innerhalb der Erzähllogik ist das auch das Anliegen Josephs, der unentwegt seiner Arbeit als Dienst für den König nachgeht (2,96). Obwohl operativ nichts ohne Josephs Zustimmung geschah, war wohl die ehrerbietende Verbeugung Josephs Herrn, dem Pharao, vorbehalten, weshalb in 2,96 den Pharao ehren und Joseph ehren so eng zusammengezogen wird.⁷³

Warum die Brüder Joseph bei ihrem Wiedersehen nicht erkennen, bleibt in der Genesis offen (Gen 42,6–9). Josephus findet in Josephs veränderten äußerlichen Zügen eine Erklärung (A. J. 2,97). Außerdem habe Joseph eine so unerwartet hohe Stellung inne, welche die Brüder nicht für möglich erachtet hätten (2,97).

Joseph wiederum verhält sich versöhnlicher als die harte Umgangsart in der Genesisvorlage (ἡψῶ/σκληρά, Gen 42,7). Sein ganzer Umgang mit den Brüdern in Ägypten dient dem Zweck, die allgemeinen oder nun veränderten Einstellungen der Brüder zu erforschen. Außerdem handelt Joseph in der Darstellung des Josephus entsprechend konzilient, da er Neuigkeiten über seinen Vater und Benjamin erfahren will. Dahinter steckt ebenfalls die ernste Frage nach einer Gemütsänderung der Brüder seit ihrer schändlichen Tat an ihm (A. J. 2,99). Gerade hier erzählt Josephus ganz im Sinne seiner Exposition. Keinerlei negatives Licht wird auf Joseph geworfen. Auch jetzt – viele Jahre später – ist er der planvolle Denker, der nicht auf Rache aus ist und seine Brüder seine Macht spüren lässt. Er wolle einzig in Erfahrung bringen, ob sich die Brüder geändert hätten,⁷⁴ wie es Vater und Lieblingsbruder Benjamin gehe und was seitdem anders geworden sei. Die Darstellung ist angesichts der Brüdertaten und der Trauer des Vaters stellenweise grotesk neutral und teilnahmslos. Das wird noch verstärkt durch die Form des distanzierten Erzählerkommentars. Joseph selbst spricht nicht, der Erzähler spricht für Joseph in einer Sache, die ihn unbedingt angehen sollte. Josephus scheint es hier gegenüber seiner Vorlage wichtiger zu sein, Josephs Besonnenheit, fehlende Rached Gedanken und

⁷³ So deutet auch FELDMAN, *Commentary*, 161 mit Bezug auf Philo, *Somn.* 2,99. Diese Betonung mag durchaus wieder an Josephus selbst erinnern, der sich wiederholt explizit dem Kaiser in Rom unterordnen will und daher aller Respekt nicht Joseph (also ihm, Josephus), sondern dem Pharao, also dem Kaiser zukommen soll. Vgl. z. B. B. J. 367.622; *Vita* 423–424.

⁷⁴ Das wiederholt Josephus erneut in A. J. 2,125 und unterstreicht damit die Beteuerung, Joseph handle in dieser Weise um der Brüder willen.

seine Sorge um andere, eben nicht sich selbst, zu betonen. Das erzählerisch Angemessene steht hinter dem Idealisierend-Gewollten zurück. All dies geschieht, um die nun folgenden Erzählungen des Tests der Brüder in ein positiveres Licht zu stellen, „to exonerate Joseph from the charge of treating his brothers cruelly“⁷⁵.

Dazu passt dann auch die fehlende Verbeugung der Brüder bei deren erstem Zusammentreffen mit Joseph. Franxman meint darin eine fehlende Stringenz in der größtenteils logisch erzählten Darstellung des Josephus ausmachen zu können.⁷⁶ Die Träume hätten hier erstmals mit der Verbeugung der Brüder in Erfüllung gehen sollen. Das Ausbleiben derselben sei eine Entehrung Josephs. Mit den vorherigen Argumenten lässt sich dies auch positiv lesen. Joseph ist offen für die Versöhnung mit seinen Brüdern und gewährt ihnen den kulturellen Fauxpas. Möglicherweise soll das auch Josephs allgemeine Unvoreingenommenheit gegenüber Fremden und ihren Bedürfnissen widerspiegeln. Joseph stehe so als weltoffener Staatsmann da, meint Feldman.⁷⁷

Dieser weltoffene Staatsmann lässt sich auch innerlich bewegen. Als Joseph hört, dass sein Vater und sein Lieblingsbruder Benjamin noch am Leben sind, bricht er in Tränen aus, verheimlicht diese jedoch (2,123). Anders als in Gen 42,24 zeigt Joseph in der Erstbegegnung mit seinen Brüdern überraschend seine Emotionen und wendet sich erst danach ab, was seine persönliche Beziehung zu seiner Ursprungsfamilie noch deutlicher werden lässt. Er ist bei Josephus nicht distanziert und abweisend, sondern lässt sich bewegen.⁷⁸

Dem entgegen steht zunächst die Erwähnung, Joseph habe seine Brüder nach ihrer Information, Benjamin und seinem Vater gehe es gut, für drei Tage ins Gefängnis gesteckt (A. J. 2,105). Anders als Gen 42,17 begründet Josephus das Verhalten Josephs damit, er wolle den Eindruck vermitteln, sie nun langwierig und über Tage hinweg zu verhören. Weshalb genau, wird auch bei Josephus nicht klar.⁷⁹ Im Folgenden erscheint die Gefangennahme zielführend, um den Test Josephs gegenüber seinen Brüdern voranzubringen. Die Brüder beklagen nach drei Tagen öffentlich, was sie Joseph angetan hätten. Ihre unglückliche Situation in den Händen des ägyptischen Mannes verbinden sie mit ihren eigenen Untaten. In ihrer Situation sehen sie die Parallele zu Josephs Ergehen. Was ihnen nun zustößt, deuten sie als Bestrafung Gottes (A. J. 2,107–108).

⁷⁵ FELDMAN, Commentary, 162. Feldman betont dies mehrfach und stellt ebenfalls die krude Darstellung heraus, als sei Joseph nichts angetan worden.

⁷⁶ FRANXMAN, Genesis, 251.

⁷⁷ FELDMAN, Commentary, 161.

⁷⁸ NIEHOFF, Figure, 99.

⁷⁹ Deshalb ist es nicht wirklich nachvollziehbar, wenn FELDMAN, Commentary, 163 A. J. 2,105 als in sich stimmig und ausreichend zur Erklärung des Verhaltens Josephs erklärt. Auch die folgenden Sätze bei Josephus lassen keinen tieferen Grund hinter der Gefangennahme der Brüder erkennen.

Genau in diesem Sinne zeigt sich der Erfolg von Josephs Test gegenüber seinen Brüdern. Als Joseph Anstalten macht, Benjamin bei sich gefangen zu halten, sind sie kollektiv bereit, Josephs Bestrafung zu erleiden – was auch immer sie sein mag (2,137). Sie übergeben sich freiwillig nicht als Sklaven mit Benjamin (wie Gen 44,16 aussagt), sondern als dessen Stellvertretungsleistung. Hiermit zeigen sie ihre geänderten Einstellungen gegenüber dem Wert des Lebens Benjamins. Genau das hatte Joseph mit seiner speziellen Behandlung der Brüder intendiert. Gleichzeitig ist die Ironie von 2,137 eindeutig. Die Brüder empfinden Josephs Verhalten als Vergeltung Gottes. Narrativ längst vorbereitet ist gerade dieser Joseph ihre Rettung und ein Zeichen der Benevolenz Gottes, nicht umgekehrt.⁸⁰ Damit wird Joseph selbst zum Heilswerkzeug Gottes. Sein Plan, die Brüder zu testen, war erfolgreich und hat die Dinge zum Guten gewendet, fernab von der Anstrengung und dem Verständnishorizont der Brüder.

Wie in T. Jud. 2–7 ist auch bei Josephus der Bruder Juda bereit, um Benjamins willen das Wort zu erheben und den Zorn Josephs auf sich zu ziehen (vgl. Gen 44,18). Zorn wird in Judas Rede zwar vorausgesetzt, jedoch von Josephus fast nicht erwähnt (A. J. 2,141).⁸¹ Vielmehr spricht Juda Josephs Güte an (χρηστότης, 2,140, vgl. 2,157). Josephs Charakter sei von solch herausragender Natur, dass er von seiner eigenen Tugend Rat annehmen solle (πρὸς τὴν σαυτοῦ φύσιν καὶ τὴν ἀρετὴν σύμβουλον), die durch und durch von positiv-gnädigem Handeln bestimmt sei. Synonym zur χρηστότης ruft Juda unentwegt Josephs μεγαλόφρων an, der nicht zulassen könne, dem jüngsten Bruder etwas anzutun. Juda stilisiert Joseph farbenreich zum σωτήρ der Brüder im Speziellen und der Bedürftigen im Allgemeinen (2,144.146). Dies sei die perfekte Gelegenheit für Joseph, die Gott inauguriert habe, um durch die Behandlung der Brüder seine Überlegenheit in der Tugend unter Beweis zu stellen (2,145). Bedeutungsschwere Begriffe wie χάρις und φιλόανθρωπος vervollständigen das rundum idealisierte Bild Josephs mit χρηστότης und μεγαλόφρων, das diesem freilich aus dem Munde Judas schmeicheln sollte.

Neben der Schmeichelei weckt Juda wiederholt Josephs Assoziationen zu seinem Vater und was aus ihm ohne die Brüder inklusive Benjamins würde. Zur tugendhaften Großmütigkeit kommt ein Moment des Mitleides (2,147–150). Gäbe er die Brüder allesamt frei, wäre das eine Ehre für ihren Vater sowie für Joseph. Ironisch konstruiert Josephus so eine erneute Parallele zwischen den Brüdern und Joseph. Zusätzlich erklärt Juda sich und seine Brüder indirekt für ihre Gewalttat an Joseph schuldig, wenn er die Unschuld Benjamins mit seinem Alter begründet und behauptet, in jungen Jahren treibe man Unfug und sei auf die Vergebung Älterer angewiesen (2,157). Genau damit bereitet Judas Rede Josephs Vergebung vor.

⁸⁰ Vgl. FELDMAN, Commentary, 170.

⁸¹ Anders Philo, Ios. 222.

13.7 Josephs unspektakuläre Vergebung (160–188)

Um diese Vergebung zu erhalten, werfen sich am Ende von Judas Rede alle Brüder gemeinsam zu Josephs Füßen (2,159). Jetzt geschieht die zuvor nicht erfolgte Verbeugung, was deutlich an die Träume erinnert. Diese Hinzufügung des Josephus zeigt seine Konzeption der Josephsfigur als einer, die sich erbarmen und innerlich bewegen lässt fernab von falscher Dogmatik.⁸² Joseph lässt sich tatsächlich erbarmen (2,161–162). Er habe all dies getan, um ihre brüderliche Liebe zu testen (ἐπὶ πείρᾳ τῆς ὑμετέρας φιλαδελφίας, 2,161). Gerade darin zeigt er seine Großmütigkeit, an die Juda appellierte. Er lobt die Brüder wiederum für ihre eigene Tugendhaftigkeit in der Sorge um den Bruder. Großherzig lädt er die Brüder ein, die Sünden gegen ihren Bruder und allgemein die vergangenen Untaten zu vergessen (2,162–163). Josephs Großmütigkeit zeigt sich über einige Zeilen hinweg und wirkt ausgesprochen stilisiert. Grund dafür ist wohl die Parallele zwischen der Josephsfigur des Josephus und dessen eigener tugendhaft-großherziger Vergebung gegenüber seinem Rivalen Joḥanan von Giš-Ḥalab (Vita 82). Wieder scheint Josephus Joseph und sich selbst parallel zu zeichnen, um die Größe und Ehre Josephs mit seiner eigenen gleichzustellen.⁸³ Leicht lässt sich unterschlagen, dass seine Konkurrenz mit Joḥanan durchaus folgenreich weitergeht und er ihm nur manche Vergehen erlässt, die dieser undankbar nicht als Anlass zum Frieden nutzt (Vita 86–103), sondern zum anhaltenden Neid (Vita 122.204). Die Parallelität der beiden scheint genau in dieser Hinsicht narrativ auseinanderzufallen, doch ist auch die Selbstdarstellung des Josephus in der Vita fortan unentwegt positiv, genau wie die Josephs.

Offen spricht Joseph in seiner Versöhnungsrede über Jakob als seinen eigenen Vater (2,162) und behauptet, er wisse jetzt definitiv, dass es seinem Vater gut gehe. Diese Erweiterung des Josephus mag zunächst irritieren, da Joseph narrativ keinerlei verlässliche und überprüfbare Informationen über den Vater erhalten hat. Eine erste Erklärung liefert womöglich die mehrfache Erwähnung Gottes, von dem er sich und die erzählten Ereignisse geführt fühlt. Eine zweite Erklärung mag darin liegen, dass ihn die Brüder über das väterliche Ergehen zuvor informiert hatten. Aufgrund des bestandenen Tests haben sich die Brüder mittlerweile als zuverlässige Perspektiventräger gezeigt, weshalb auch ihre Auskunft über den Vater zuverlässig sein wird.

Josephs Offenbarung gegenüber seinen Brüdern ist in der Josephsgeschichte der Genesis klimaktisch erzählt. Derartiges findet sich bei Josephus nicht. Seine Erklärung, sie hätten denselben Vater, fügt Joseph fast beiläufig seiner längeren Reflexion bei. Schon die Mahlgemeinschaft zuvor (Gen 43,31–34) wurde von

⁸² FELDMAN, Commentary, 175.

⁸³ FELDMAN, Commentary, 175; NIEHOFF, Figure, 92–93.

Josephus nicht erzählt.⁸⁴ Auch jetzt gibt es keine große Versöhnungsszene der Gemeinschaft außer dem Abschied in A. J. 2,166. Recht schlicht sendet Joseph die Brüder zurück, den Vater, dessen Entourage und alle zu ihrer Großfamilie Gehörigen zur Umsiedlung nach Ägypten zu holen.

Dass der Weg zu Joseph richtig ist, wird Jakob ausführlich in einer geträumten Gottesrede verdeutlicht. Darin sagt Gott ihm seine Leitung zu und nennt als Grund, wieso Joseph sowie die anderen Söhne bis hierher überlebt haben, seine eigene Vorsehung (προνοία τῇ ἐμῇ, 2,174). Damit schließt sich zunächst der Kreis zur Exposition 2,8.

13.8 Kluge Agrarpolitik mit Rückgabe des Landes (189–193)

Dieselbe Vorsehung Gottes, so ruft Josephus in Erinnerung, war es dann auch, die Joseph in die Position versetzte, den törichten Ägyptern (ὕπ' ἀγνοίας, 189, vgl. 201) aus den zurückgehaltenen Vorräten zu geben, als Gott keinen Regen gab. Diese Begründung fehlt in der Genesis. Sie unterstreicht die Darstellung des Josephus, wie abhängig die Ägypter von Joseph, dessen gottgegebenen Träumen und der Vorsehung Gottes sind. Wo in der Zeit des Josephus wohl Anfeindungen gegen die selbstbezogenen Juden üblich waren, wendet Josephus die Sachlage ins genaue Gegenteil: Ohne Joseph und seinen Gott wären die Ägypter verhungert.⁸⁵

Die Agrarpolitik Josephs bleibt bei Josephus recht nahe an der Erzählung der Vorlage. Am Ende der Hungersnot wendet sich Josephus jedoch diametral dagegen. Er zeichnet Joseph als einen freundlichen, gutmütigen Herrn, der nach Ende der Hungersnot die Ägypter unterweist, wie sie künftig klüger ihre Felder bestellen können (2,192).⁸⁶ Die Felder selbst gibt er ihnen völlig zurück. In Gen 47,23 behält er die Felder und gibt sie den Ägyptern nur als zu bebauende Leihgabe. Passend zur freundlich-tugendhaften Josephsdarstellung bei Josephus sagt Joseph eindeutig, die Länder gehörten den Ägyptern nach Ende der Hungersnot wieder ganz (A. J. 2,192). So erlaubt er ihnen nicht nur ein Überleben in der Not, sondern eine völlige Wiederherstellung mit besseren Ernterträgen in der Zukunft. Joseph ist damit nicht nur Retter, sondern er bessert das Leben der Ägypter nochmals gewaltig. Die in der Juda-Rede (insb. 2,144) angesprochene Großherzigkeit zeigt sich auch hier gegenüber nicht-jüdischen Untergebenen, denen Joseph weder etwas schuldet noch Gutes tun müsste. Von einer Art Versklavung, wie es in Gen 47,13–26 den Anschein macht, will Josephus nichts wissen.

⁸⁴ Dafür fügt Josephus ein Mahl nach der Versöhnung hinzu (A. J. 2,167), siehe RABEL, *Reconciliation*, 328–330.

⁸⁵ FELDMAN, *Commentary*, 182.

⁸⁶ Das mag Josephus nicht selbst erdacht, sondern von Artapanus übernommen haben, vgl. Eusebius, *Praep. Ev.* 9,32,2.

Entsprechend groß ist die ebenfalls zur Genesis hinzugefügte Freude der Ägypter, da sie Eigentümer ihres Landes über alle Hoffnung hinaus wurden, wie Josephus betont (τοὺς δὲ παρ' ἐλπίδας κυρίους τῆς γῆς καθισταμένους χαρά, A.J. 2,193). Ebenso erwähnt er ausdrücklich, dadurch habe Joseph sein Ansehen bei den Ägyptern weiter ausgebaut und gleichzeitig ihr Wohlwollen gegenüber dem Pharao. In beide Richtungen ist Joseph der Wohltäter, auf den beide Ebenen dankbar und mit Ansehen reagieren. Seine Gesetze hatten langen Bestand (2,193).

13.9 Jakobs und Josephs versöhnter Tod (194–199)

Jakobs Tod wird nur nebenbei erzählt. Auch hier liegt der Fokus ganz auf Joseph und dessen Nachfahren. Die langen Segnungen aus Gen 48–49 fallen gänzlich aus. Jakob selbst gedenkt kurz vor seinem Ableben der schlimmen Dinge nicht mehr, die die Brüder Joseph angetan haben (2,195). Hier erfüllt sich im eigentlich wenig beteiligten Vater Jakob Josephs Vergessen der schlimmen Taten der Brüder. Das hatte Joseph als Reaktion auf die Juda-Rede versprochen (2,162–163).

Nach der Beerdigung des frommen Jakobs bleibt Joseph seinem eigenen Versprechen treu. Die Brüder fürchten sich und wollen nicht mit Joseph aus Kanaan nach Ägypten zurückkehren (2,197). Josephus lässt alle Huldigungen aus. Auch Josephs Erklärung, er stehe nicht an Gottes Stelle, findet sich nicht. Dagegen zeichnet er auch in der letzten aktiven Handlung Josephs seine Hauptfigur als übermäßig versöhnlich und großherzig. Josephus stellt mit deutlicher griechischer Betonung klar, die Brüder müssten in keiner Weise Angst vor Vergeltung oder Unsicherheit haben (πειθεῖν μηδὲν φόροῤσθαι μηδ' ἔχειν αὐτὸν δι' ὑποψίας, 2,197). Im Gegenteil, als sie bereits wieder auf der Rückreise sind, gibt er ihnen viel Reichtum und stellt sicher, dass es niemandem an Gutem fehlt.⁸⁷ Damit sind die Brüder am Ende doch noch die, die von seinem Reichtum profitieren, und die Träume sich damit doch noch als wahr herausstellen (vgl. 2,17).

Das letzte Wort über Joseph am Ende der Paraphrase der Josephsgeschichte nimmt sich der implizite Erzähler selbst.⁸⁸ Am Ende von Josephs Leben stehen die beiden Leitmotive der Josephsgeschichte des Josephus noch einmal hervor, Josephs ἀρετή und λογισμός. Joseph sei *die* Tugend schlechthin gewesen (τὴν ἀρετὴν γενόμενος), was Feldman versucht, mit „being wondrous in virtue“⁸⁹ zu übertragen. Er habe alles mit Verstand verwaltet (λογισμῷ πάντα διοικῶν, 2,198). Diese Positivbeschreibung wendet Josephus anschließend nochmals ins

⁸⁷ Das scheint antik-jüdisches Allgemeingut zu sein, vgl. T. Jos. 17,5; Philo, Ios. 264.

⁸⁸ FELDMAN, Commentary, 186 spricht treffend von einer „brief extra-biblical eulogy“.

⁸⁹ FELDMAN, Commentary, 186.

Negative, um betonend dieselbe Sache erneut auszudrücken. Joseph habe seine Autorität nicht missbraucht, sondern spärlich gebraucht, was ihm tatsächlich (δῆ) diesen hohen Ruf bei den Ägyptern verschafft habe. Und das, so endet Josephus, obwohl er aus einem anderen Land gekommen sei in einer ursprünglich hoch-unglücklichen Situation. Den Bogen schlägt Josephus schlicht mit einem Rückbezug, man habe die Geschichte ja erzählt (2,197).

Joseph und seine Brüder sterben knapp aufeinander. Weder der Vater noch die Söhne werden einbalsamiert, was wohl zur Zeit des Josephus ein Affront für die Juden gewesen wäre. Solch eine Handlung hätte das überaus harmonische Bild am Ende getrübt. Stattdessen betont Josephus die Freude der Brüder, in Ägypten gelebt zu haben (ζήσαντες εὐδαιμόνως ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου, 2,199). Das bedeutet in dem Ägypten, das nur wegen und durch Joseph eben dieses prosperierende Ägypten auch in größter Not hat sein können.

13.10 Joseph außerhalb der Josephsgeschichte bei Josephus

Josephus benutzt die in A. J. 2 eingeführte Josephsfigur mehrmals als Typos für andere Figuren. Die drei entscheidenden Referenzen sind die Erzählungen über die Tobiaden Joseph und Hyrkanus (A. J. 12,154–236) sowie einige Aspekte in der Darstellung des Agrippa I (A. J. 18,27–19,353). Edwards hat sich diesen drei Figuren im Rahmen seiner Dissertation ausführlich gewidmet, weshalb nur die deutlichsten Konvergenzen zwischen den genannten Figuren und der Josephsfigur aus A. J. 2 hier noch einmal genannt werden sollen.⁹⁰

Hinsichtlich des Tobiaden Joseph ist allein schon die Namensgleichheit auffällig (Ἰώσηπος, 12,160), wie oben schon bemerkt. Beide Figuren werden von Josephus als kluge Hofbeamte gezeichnet. Der Jakobssohn und der Tobiade reisen beide nach Ägypten (12,168), erlangen einen guten Ruf (12,173), eine gute Position am Herrscherhof (12,182) und haben dort die Möglichkeit, eine nationale Krisensituation aufgrund ihrer ökonomischen Brillanz abzuwenden (12,183–185).

Der Sohn des Tobiaden Joseph, Hyrkanos, weist noch deutlichere Verbindungen auf.⁹¹ Hyrkanos ist ebenfalls noch in jungem Alter und stammt von einer anderen Mutter ab (A. J. 12,187). In diesen Jahren werden nach Josephus

⁹⁰ EDWARDS, Court, 57–135. Es finden sich jedoch zahlreiche postulierte Verbindungen, die kritisch zu sehen sind (z. B. A. J. 2,41–54 mit A. J. 12,187–189 usw.). Siehe hierzu eine umfassendere Auseinandersetzung RABEL, Edwards Rezension. Edwards bietet jeweils ausführliche Forschungsüberblicke zu jeder einzelnen Figur und ihrer Josephsrezeption, die hier nicht wiederholt werden müssen. Einzig sei verwiesen auf GRUEN, Heritage, 99–106. Vgl. zu Edwards Dissertation die ähnlichen Ausführungen in EDWARDS, Ancient.

⁹¹ Vgl. die frühen Anmerkungen bei WILLRICH, Juden, 94–95; darauf aufbauend GERA, Judaea, 49; GRUEN, Heritage, 104.106.

seine älteren Brüder neidisch auf ihn, weil er ihnen weit überlegen sei und er deswegen die Bevorzugung des Vaters genieße. Er zeige Einsicht (σύνεσις), was ähnlich auch auf Joseph zutrifft (vgl. A. J. 12,190 mit 2,9–10).⁹² Durch die Erwähnung des Neides (φθόνος) und Neidens (ζηλοτυπῶ) der Brüder in beiden Fällen bestätigt sich erneut die Allgemeingültigkeit des Josephuskommentars aus A. J. 2,10, es sei normal, dass erfolgreiche Menschen den Neid ihrer Nächsten auf sich zögen.⁹³ Entsprechend überträgt Josephus seine negativ-unverständige Konzeption der Josephsbrüder auf die Brüder des Hyrkanos (2,12–18; 12,191). Diese Brüder planen in Abwesenheit des Hyrkanos seine Ermordung (12,202.218), durchaus angelehnt an die Josephsbrüder (2,20 u. ö.). Anders als beim biblischen Joseph lässt sich aber keine Versöhnung zwischen den Brüdern realisieren. Hyrkanos wendet sich von seinem vielversprechenden Ausgangspunkt ins Negative ab. Er bleibt radikal an seinem eigenen Vorankommen interessiert, was ihn zunehmend isoliert und am Ende zum Selbstmord bewegt (12,236).

Zuletzt finden sich noch mögliche Spuren der Josephsgeschichte in der langen Darstellung des Lebens des Agrippa I (18,27–19,353). Wie Joseph (2,41–59) wurde auch Agrippa fälschlich angeklagt. Der von Agrippa freigelassene und später wieder eingesperrte Eutychus verleumdet Agrippa hinsichtlich eines möglichen Komplotts gegen den Kaiser (18,170). Als die Lüge des Eutychus einer näheren Untersuchung nicht standhält, behauptet er, Agrippa sei der Meinung, nach einer Machtübernahme durch Gaius könne man den Enkel des Kaisers Tiberius töten, um in ihm keinen politischen Rivalen für Gaius zu haben (18,187). Daraufhin wird auch Agrippa – wie Joseph – zu Unrecht ins Gefängnis geworfen, obwohl beide Anklagen in A. J. wohl unzutreffend waren (18,168.188–191). Interessanterweise ist nach der Parallele in B. J. 2,179–180 die zweite Anklage durchaus valide, was sich wohl nicht durch einfache Quellenscheidung ausschließen lässt.⁹⁴ Viel eher ist mit Edwards über Agrippa von einer „complex figure“⁹⁵ zu sprechen, die mit ihren Vorhersagen oftmals den Tatbestand des Hochverrats tangiert. Joseph bleibt das große idealisierte Vorbild, das in der Genesis schon und in A. J. 2,42–43 noch deutlicher jegliche moralische Verfehlung meidet und die falschen Anklagen geduldig erträgt.

Das gilt auch für die zeichenhafte Vorsehung, die Agrippa im Gefängnis zuteilwird. Dort trifft er auf einen germanischen Mitgefangenen (Γερμανός), der

⁹² Die zentrale Rolle des kognitiven Vermögens und der weisheitlichen Einsicht Josephs wurde oben bereits mehrfach erwähnt. Die σύνεσις, die Joseph ausmacht, taucht auch beim Tobiaten Hyrkanos wieder auf (A. J. 12,195), noch dazu aus dem Munde des Tobiaten Joseph. Ebenso hat auch die φρόνημα ihre Entsprechung (12,192–195). Die Verbindung wird also auf mehreren Ebenen und über die Kindheit hinaus geknüpft. Die Nähe der Kindheitsdarstellungen notiert ebenfalls NIDITCH, Father, 50–51.

⁹³ Die Verbindung ist auch dadurch deutlich, dass der φθόνος gerade nicht aus Gen^{LXX} stammt, sondern ein übliches Merkmal hellenistischer Biographien ist, siehe NIEHOFF, Figure, 65.

⁹⁴ EDWARDS, Court, 123.

⁹⁵ EDWARDS, Court, 124.

einen Vogel im Baum über Agrippas Kopf landen sieht. Daraus deutet er mithilfe der göttlichen Vorsehung die unmittelbare Befreiung Agrippas und seinen später eintretenden Tod voraus (18,195–204). Die *πρόνοια* Gottes spielt in Josephs geduldigem Ertragen eine Rolle (2,60) und sie ist das Werkzeug, das einen Ausweg für Agrippas Gefängnisaufenthalt bewirken wird (18,197). Die Vorhersage des Mitgefangenen sagt sowohl Agrippas Befreiung als auch dessen späteren Tod voraus. Es finden sich also beide Ausgänge der Beamtenträume aus der Josephsgeschichte wieder. Zunächst ergeht es Agrippa wie dem Mundschenk, der unmittelbar nach dem Traum wieder zu seiner alten machtvollen Position erhoben wird. Entsprechend kommt Agrippa kurz darauf wieder frei und steigt zu beachtlichem Einfluss auf. Deutlich später ergeht es Agrippa dann wie dem Bäcker, der den Tod sieht.⁹⁶

Ein weiteres verbindendes Motiv ist die milde Behandlung der beiden im Gefängnis (2,61; 18,203–204).⁹⁷ Bei Joseph ist es jedoch Gott selbst, der über ihn wacht und ihn bewahrt. Agrippa hingegen wird von der Schwägerin des Tiberius, Antonia, umsorgt.

Zuletzt sei auf die deutliche Parallele zwischen 2,68 und 18,201–202 hingewiesen. In beiden Fällen wird die nachdrückliche Bitte geäußert, des Deuters bzw. Sehers zu gedenken, wenn man dereinst wieder in machtvoller Position sei. Wie Joseph vergessen wird, vergisst Agrippa den Germanen und geht seines Weges. Anders als zuvor findet sich die Parallele nicht zwischen Joseph und Agrippa, sondern zwischen Joseph und dem Germanen, was auf eine nicht ganz konsistente Wiederaufnahme bei Agrippa schließen lässt. Trotzdem zeigt auch diese Parallele die engen motivischen Verbindungen. Wiederum ist Joseph der idealtypische Helfer, der um des anderen willen handelt und spricht. Agrippa dagegen vergisst seinen Wohltäter und fokussiert sich wieder auf sein eigenes Vorankommen. Von dem Verbleib des Germanen wird nichts mehr berichtet, da Agrippa ja hat, was er brauchte.

13.11 Joseph als personifizierte Tugend und seine Kardinaltugenden

Obwohl sich Josephus durchaus an der Genesis orientiert, ist die Josephsdarstellung des Historikers so eigenständig, idealisiert und regelmäßig in griechische Kategorien gefasst, dass der Brückenschlag des biblischen Helden zu möglichen

⁹⁶ EDWARDS, Court, 126 sieht m. E. diese Verbindung richtig, doch muss sie etwas holzschnittartig bleiben. Bei genauerem Hinsehen ist es einmal Joseph, der über andere Prophetisches spricht, während hier Agrippa der Empfänger der Botschaft ist. Ebenso wird bei Joseph auch der Bäcker unmittelbar von Josephs Prophezeiung eingeholt, während der Tod Agrippas noch in weiter Zukunft liegt.

⁹⁷ SCHWARTZ, Agrippa, 34.

nicht-jüdischen Rezipienten in Rom gelingt. Dazu gehört, dass Josephus in seiner Paraphrase der Josephsgeschichte den allgemeinen Begriff der ἀρετή exklusiv für Joseph verwendet (13.11.1). Ebenso zeugt bereits die καλοκαγαθία in der Exposition (2,7–9) von Josephs Vorstellung als Held der darauffolgenden Erzählung (13.11.2). Des Weiteren lassen sich aus der παιδεία, die Joseph im Haus des Pentephres gelehrt worden sei (2,39), mit Feldman⁹⁸ mindestens fünf Kardinaltugenden in Josephs Handeln nach der Darstellung des Josephus erkennen (13.11.3–7).

13.11.1 ἀρετή

Schon die ersten Zeilen über Joseph sind im Rahmen der καλοκαγαθία zu verstehen. Doppelt wird in Bezug auf Joseph von der ἀρετή als der entscheidenden Größe für Joseph gesprochen (2,7,9).

Auch bei seinem Neubeginn im Hause des Pentephres gibt er die ἀρετή nicht auf. Seine Tugendhaftigkeit behält Joseph trotz der weitgehenden Privilegien dort bei. Der Begriff der ἀρετή verbindet damit das Verhalten Josephs als Hausklave mit der darauffolgenden Versuchungssituation mit der Frau (2,42). Joseph benutzt sein φρόνημα, um seiner ἀρετή alle Ehre zu machen und somit den Erfolg seiner παιδεία (2,39) unter Beweis zu stellen.

Wie die Versuchungsszene mit der Frau des Pentephres mit Josephs ἀρετή beginnt, endet sie mit derselben (2,69). Josephus stellt die beiden Bemerkungen zu Josephs unveränderlicher Tugendhaftigkeit als Klammer um die Gefährdung der Tugend und ihr Bestehen. Die Betonung liegt dabei stets auf der Gefährdung der ἀρετή und der damit verbundenen Selbstbeherrschung Josephs durch das Bestehen auf das eigene Recht anstatt des Aushaltens unrechtmäßiger Versuchung und Bestrafung.

Später weist Josephus mit dem Munde Judas wieder auf Josephs ἀρετή hin (2,141). Sie sei durchweg Josephs Ratgeberin gewesen. Wie oben wird die ἀρετή stets praktisch, indem sie sich gegen den Hass und für die Geduld entscheidet. Juda beginnt seine Rede damit, um ganz praktisch seinen Bruder Benjamin zu befreien. Feldman verweist zurecht auf die ἀρετή-Konzeption eines Homer, dessen positiv dargestellte Protagonisten die Tugend dem Laster vorziehen. Damit entgehen sie den Fallstricken des schlechten Lebens und erreichen letztlich ihr Ziel.⁹⁹

Auch die letzten Worte des Josephus über Joseph in der kurzen Eulogie 2,198 heben seine Loyalität zur ἀρετή hervor. Im Vergleich zu Josephs anderen

⁹⁸ Vgl. zum Folgenden FELDMAN, Interpretation, 344–361; FELDMAN, Portrait I, 387–417. Kurz erwähnt Josephs besondere Tugenden auch GNUSE, Dreams, 154, der aber nur σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη identifiziert.

⁹⁹ FELDMAN, Commentary, 171–172 bezieht sich auf Homer, Il. 9,529–549.

Errungenschaften wie dem erfolgreichen Management der Dürrezeit und seinem hohen Ansehen bei den Ägyptern wird die ἀρετή in der Reihe 2,198 durch Erstnennung hervorgehoben. Damit kommt der ἀρετή auch in ihrem letzten Vorkommen in der Josephsparaphrase des Josephus eine Rahmungs- und Scharnierfunktion zu. Zum einen rahmt sie die gesamte Josephsgeschichte, indem das erste und das letzte Wort über Joseph seine ἀρετή ist (2,7.9.198). Zum anderen ist Josephs Verhalten stilbildend für das kollektive Ansehen der Israeliten in Ägypten, die gegenüber den angeblich reichen und faulen Ägyptern (2,201) als tugendhaft und geschickt bei der Arbeit galten (2,202). Vor Josephs eigener Tugendhaftigkeit wird dies nirgends bei Josephus über die Israeliten behauptet, erst unmittelbar danach.

Innerhalb der Josephsgeschichte (2,9–200) wird niemand mit ἀρετή in Verbindung gebracht als Joseph allein. Dieser Befund lässt annehmen, dass für Josephus – ähnlich wie in den TestXII – wahre ἀρετή nicht theoretisch vermittelt werden kann oder soll, sondern in Joseph personifiziert wird. Es ist dabei zentral, dass Josephs ἀρετή nirgends in der theoretischen Güte seines Herzens verharret, sondern an allen Stellen mit praktischen Auswirkungen in Verbindung steht und sich darin konkretisiert.

13.11.2 καλοκαγαθία

Die gute Herkunft des Helden ist bei Josephus deutlich hervorgehoben. Im Gegensatz zu den wenigen Worten in Gen 37,1 findet sich eine recht ausgiebige Erörterung der Herkunft Josephs (2,7–9).¹⁰⁰ Herkunft und Aufwachsen entsprechen dem Ideal der καλοκαγαθία. Joseph ist ein besonders tugendhafter junger Mann von Gottes Gnaden (2,8), der sowohl äußerliche Schönheit vorweist als auch besondere Erkenntniskapazitäten (2,9). Josephs andersartige Besonderheit führt Josephus nicht nur durch einen auktorialen Erzählerkommentar ein, sondern lässt sie auch später durch einen Ägypter (keinen Hebräer!) approbieren (2,78).¹⁰¹ Ebenso ist die neue Familie, die Joseph gründet, von exzellentem Wert (ἀξιολογώτατος, 2,91). Aseneth stammt wie in der LXX auch bei Josephus aus dem Haushalt des Priesters von Heliopolis, einer bekannten Tempelstadt.¹⁰² Feldman betont die Zentralität dieser Stadt bei Josephus. Nach Manetho wurde Mose selbst dort geboren (C. Ap. 1,250). Herodot und Strabo beschreiben Heliopolis als eines der Bildungszentren Ägyptens.¹⁰³ Als dritte Hinzufügung neben dem Wert der Ehe und der Herkunft der Frau erwähnt Josephus

¹⁰⁰ Ebenso T. Jos. 14,3; Philo, Ios. 4.

¹⁰¹ Sprachlich ist nicht völlig klar, ob der königliche Beamte oder Pentephres dieses Urteil fällt. FELDMAN, Commentary, 132 meint, es sei Josephs Selbstaussage, was jedoch zur demütigen-zurückhaltenden Josephsfigur bei Josephus nur schwerlich passen mag.

¹⁰² So auch etwa bei JosAs 1,3 u. ö.

¹⁰³ FELDMAN, Interpretation, 345 mit zahlreichen Quellenangaben dort.

die Jungfräulichkeit Aseneths, die der entstehenden Abstammungslinie Wert und Güte verleiht. Gemeinsam mit Joseph stehen die Zeichen optimal für Ephraim und Manasse, ebenfalls im Sinne der *καλοκαγαθία* Nachwuchs zu erlangen.

Josephs Schönheit gehört deutlich in den Bereich der hellenistischen Idealvorstellungen eines Helden.¹⁰⁴ Als Sohn der schönen Rahel ist Josephs Schönheit Grund für die väterliche Bevorzugung (2,9).¹⁰⁵ Wie Rahel fast unvergleichliche Schönheit auszeichnete (1,288), ist auch ihr Sohn besonders und kaum vergleichbar. Wenig verwunderlich sind die beiden Aspekte, die äußere Schönheit und die intellektuell-weisheitlichen Kapazitäten, Grund genug für die Frau des Pentephres, Joseph nachdrücklich zu bedrängen. In Gen 39,6 ist es dagegen allein Josephs äußere Schönheit, doch diese konzipiert Josephus nie ohne die innere Entsprechung um des Ideals der *καλοκαγαθία* willen. Das zeigt auch die Verbindung von äußeren Qualitäten und Josephs sorgsam-überlegter Ausführung seiner Arbeiten, die den Gefängniswärter auf ihn aufmerksam werden lassen (2,61).

13.11.3 σοφία

Josephs Weisheit zeigt Josephus insbesondere in den zahlreichen Lexemen, die Josephs intellektuelle und weisheitliche Fähigkeiten betonen (*σοφία*, *φρόνημα*, *φρόνησις*, *σύνεσις*, *δεξιότης*, *λογισμός*). Schon zu Beginn hat Josephus überragende *φρόνησις*, die er direkt im Anschluss durch seine Träume verdeutlicht (2,11–16). Später wird er vom Pharao zum „Entdecker verborgener Dinge“ umbenannt. Niemand sonst habe eine so außergewöhnliche Verstehenskraft (*παράδοξον συνέσεως*, 2,91). Wie bei Artapanus (Eusebius, Praep. ev. 9,23,1) und bei Philo (Ios. 246.269) überragt Joseph auch bei Josephus alle anderen durch seine Erkenntnis (*λογισμός*), die er stets für andere einsetzt (2,65–67.72.84–86) und durch die er politische kluge Hinweise gibt (2,87).

Zu seiner Weisheit gehört auch die Redegewandtheit, die er gegenüber der Frau des Pentephres wiederholt gebraucht, ohne sie selbst zu beleidigen (2,43.51–52). Dadurch versucht er ihre irreführte Leidenschaft (*ὁρμή*) auf den Weg der Logik und damit den Weg korrekten Verhaltens zu bringen (*λογισμός*, 2,53). Er konterkariert ihre falsche Auffassung von scheinbar legitimen Begründungen für unehelichen Sexualverkehr (*λογισμοί*, 2,47) und zeigt ihr den Weg, wie sie ihn, ihre Ehre und das Haus des Pentephres bewahren könne. Seine Überzeugungskraft findet sich in einer Reihe von anderen Verben, die allesamt seiner wohlwollenden Beratungsabsicht gegenüber dem Pharao Ausdruck verleihen. Diese

¹⁰⁴ SPRÖDOWSKY, Hellenisierung, 17.

¹⁰⁵ Zur Interpretation von Josephs Schönheit in Genesis Rabbah gehört nach NIEHOFF, Figure, 85–86 auch Jakobs Schönheit, wohl um die erotischen Untertöne einer weiblichen Schönheit wie der Rahels abzumildern.

geht so weit, dass er die an den Pharao verkauften Ländereien nach einiger Überzeugungsarbeit den ursprünglichen Eigentümern rückübertragen lässt (2,192).

Zuletzt äußert sich die Weisheit Josephs durchaus anders akzentuiert als in der Genesis, wenn es um die Schilderung der Träume geht. Hier muss er nicht auf göttliche Inspiration hoffen wie in der biblischen Josephsgeschichte, sondern er benutzt seinen Verstand, um den Sinngehalt der Träume zu eruieren. Dass diese logisch sind, zeigt bereits Jakobs Ableitung in 2,16. In der gleichen Hinsicht ist Josephs Weisheit stärker an logische Ableitungen gebunden. Damit verbindet er sich zwar in seiner Grundausrichtung mit der Salomofigur,¹⁰⁶ bewegt diese aber stärker in den Bereich eines Perikles, der Dinge voraussieht, abwägen kann und sich gleichzeitig auf göttliche Weisheit – wie im reinen Erscheinen der Träume verdeutlicht – bezieht.¹⁰⁷

13.11.4 σωφροσύνη

Eng verbunden mit Josephs Weisheit ist seine σωφροσύνη, die in der Josephsgeschichte des Josephus Josephs Milde und Selbstbeherrschtheit sowie seine Geduld und sein Ausharren umfasst, obwohl der Begriff an sich selten auftaucht.¹⁰⁸ Am deutlichsten zeigt sich Josephs Selbstbeherrschung wie schon in der Genesisvorlage im Abwehren der penetranten Avancen der Frau des Pentephres. Bei Josephus ist sie noch intensiver und stärker an Joseph interessiert, was sein Ausharren noch deutlicher erfordert. Mit Geduld und Argumenten widersteht er ihren für Joseph in mehrfacher Hinsicht gefährlichen Annäherungen. Später im Gefängnis wird er viel deutlicher als in der Genesis davon sprechen, er sei aufgrund seiner Tugend (ἀρετή) und Selbstbeherrschung verurteilt worden (σωφροσύνη, 2,68–69), wobei Zweiteres zweifellos das Erste konkretisiert.

Die Allgemeinaussage 2,40, ein nobler Sinn könne die Herausforderungen des Lebens bewältigen, wird in Joseph idealtypisch veranschaulicht. Das zeigt sich zum einen in der Abwehr der Frau, zum anderen durch die gesamte Josephsgeschichte mit ihren wiederholten Rückschlägen in Josephs Biographie. All das findet Joseph durch Klugheit und Ausharren heraus. Auch hier intensiviert Josephus die Tugendhaftigkeit seines Helden aus der Genesis, wo Joseph freilich ebenfalls milde und ausharrend agiert, aber größtenteils durch die Erzählung und selten explizit.

Zu Josephs σωφροσύνη in Verbindung mit seiner σύνεσις gehört die Bescheidenheit. Josephus spricht nirgendwo von Josephs buntem Leibrock, den er in Gen 37,3 erhält und auch in Gen 37,23 trägt, als wollte er die Brüder damit

¹⁰⁶ NIEHOFF, Figure, 88.

¹⁰⁷ Vgl. Thukydides 2,64,1–2.

¹⁰⁸ SMITH, Material, 136 behauptet zwar, das Lexem käme gar nicht vor. Das stimmt aber faktisch nicht (2,48.59.69). Der Sache nach, was σωφροσύνη als Tugend bezeichnen mag, findet es sich vielfach.

zusätzlich demütigen. Hiervon weiß der Joseph der Antiquitates nichts. Ebenso ist Josephs Umgang mit seinen Brüdern, als sie wegen der Hungersnot zu ihm kommen, keine Demütigung, sondern ein Charaktertest, der darauf zielt, die Brüder moralisch zu entlasten (A.J. 2,161). Folgerichtig lässt Josephus Joseph nicht wie in Gen 42,9 hochmütig an seine Träume denken.¹⁰⁹ Nirgendwo verfährt er in der Deutung der Erzählerkommentare ungerecht oder selbstsüchtig. Das zeigt sich insbesondere an der bereits erwähnten Hinzufügung des Josephus, nach der Hungersnot habe er den Pharao dazu überredet, die im Frondienst abgetretenen Wirtschaftsflächen wieder an ihre eigentlichen Eigentümer zu übergeben (A.J. 2,192), was Josephs Ansehen weiter steigen lässt (2,193).

Da dieser Joseph beim Zusammentreffen mit seinen Brüdern nicht an die Träume denkt, unternimmt Josephus auch mehrere Anläufe, von keiner Prostration vor Joseph zu berichten. Wo in der Genesis mehrfach der erste Traum teilweise in Erfüllung geht (Gen 41,43; 42,6; 43,26; 50,18), huldigt die Brüderschar bei Josephus Joseph nur ein einziges Mal (nur A.J. 2,159, vgl. 2,96.120.197).¹¹⁰

Insgesamt ist Joseph Träger der σωφροσύνη, was Selbstbeherrschung auch im Bereich der Emotion bedeutet, wie das aus der Genesis übernommene Motiv der Tränen verdeutlicht. Sein kontrollierter Umgang ist darauf bedacht, sich nicht von den Tränen (der Freude, 2,184) überwältigen zu lassen. Selbstbeherrschung und Weisheit beschränken und kontrollieren das übermäßige Erleben und Ausdrücken von Leidenschaften. Dafür steht die Josephsfigur Pate.

13.11.5 ἀνδρεία

Auch der Bereich des Mutes ist eng verbunden mit Josephs Inklinaton, auszuharren und Böses zu ertragen. Das böse Handeln der Brüder erträgt er stillschweigend. Josephus unterschlägt die spätere Bemerkung aus Gen 42,21 (dagegen A.J. 2,107), wonach er sich emotionalisiert gegen das ihm Angetane gewehrt habe. Bei den Avancen der Frau des Pentephres beruft er sich wiederholt auf den λογισμός und ist bereit, alles zu ertragen (ὑπομένειν), um sich ja nicht moralisch zu verfehlen (2,43.60). Passend zu dem weisen Philosophenkönig, als den Josephus Joseph durchweg entwirft, folgt Joseph höheren Idealen und zeigt sich so als der „proverbial Stoic“¹¹¹.

¹⁰⁹ Weiterführend NIEHOFF, Figure, 98.

¹¹⁰ Ob es sich hiermit tatsächlich um die Vermeidung einer blasphemischen Darstellung handelt, wie FELDMAN, Interpretation, 353 Fn. 44; 354 mit Verweis auf Philo, Somn. 2,99 meint, mag sein, lässt sich aber nicht eindeutig für Josephus belegen.

¹¹¹ FELDMAN, Interpretation, 351. Diese Motivik findet sich auch in T. Jos. 2,7; 10,1–2; 10,6; 17,1–2; 18,3 sowie bei Philo, Ios. 246–250.

13.11.6 δικαιοσύνη und χρηστότης

Josephs Gerechtigkeit ist eng verbunden mit seiner Milde, die mancherorts beinahe naive Züge annimmt. Da Josephus die ausgesprochen negative Exposition aus Gen 37,2–11 in eine positive verwandelt, erzählt Joseph unschuldig von dem, was Gott ihn hat träumen lassen (2,14). Er hat bei Josephus keinerlei Grund, nicht die Wahrheit zu sagen oder seinen Brüdern etwas auszuwischen, ganz anders als in der Genesis. Entsprechend trägt er bei ihrem Wiedersehen auf dem Feld keinen bunten Rock, den die Version bei Josephus ja ohnehin nicht kennt. Später schickt er seine Brüder nicht erneut zum Vater, um von seiner Position und seiner Herrlichkeit zu berichten (Gen 45,13 gegenüber A. J. 2,165).

Joseph ist dagegen ganz auf die Nöte anderer fokussiert. Niemand muss sich vor ihm beugen. Stattdessen öffnet Joseph wie selbstverständlich die Kornspeicher auch für die umliegenden Länder (2,94), was die Unverschämtheit der Handlung seiner Brüder aus Gen 42,2 beseitigt.¹¹² Er ist allen zugewandt und wird am Ende auch für alle die Dürrezeit überlebbar gemacht haben (A. J. 2,192.198). Von dieser φιλανθρωπία hätten wohl auch Ruben und dessen Brüder gehört, weshalb sie ursprünglich in der Zeit ihrer Not zu ihm gekommen seien (2,97.144). Josephs Altruismus hat manche verwundert,¹¹³ doch ist sein Verhalten angesichts seiner oben skizzierten Unvoreingenommenheit, Weisheit und Milde nur folgerichtig. Daher überrascht es auch wenig, dass Joseph seinen Brüdern reichlich Reiseproviant mitgibt. Die übertriebenen Geschenkmengen des Pharao übertrifft er noch (2,167). Schon früher sind die Brüder gegenüber Josephs Großzügigkeit beschämt, als sie Josephs wahre Identität erkennen (2,166). Später segnet Jakob Joseph in Abweichung zu Gen 49,22–26 eben genau wegen Josephs χρηστότης, die offensichtlich das Überleben des Klans gesichert hat (A. J. 2,197).

Erneut muss hinsichtlich Josephs Großzügigkeit seine nur bei Josephus enthaltene Politik zur Sprache kommen. Er versorgt die umliegenden Länder ebenfalls. Er kümmert sich in besonderem Maße um seine eigene Familie. Er gibt am Ende die an den Pharao verkauften Ländereien zurück. Sein Ansehen ist daraufhin kaum mehr zu überbieten (2,192.198).

Seine Milde in Verbindung mit seiner klaren Orientierung an der Wahrheit zeigt sich auch in kurzen Kommentaren wie 2,72. Darin erklärt er, er hätte dem Bäcker lieber bessere Neuigkeiten kundgetan, kann es aber nicht. Joseph spricht nicht hart mit seinen Brüdern (Gen 42,7.30 gegenüber A. J. 2,97). Er wolle sie nur testen. So seien seine Maßnahmen ebenso vor dem Hintergrund seiner Milde zu lesen (2,105.125).¹¹⁴

¹¹² Die Nähe zu Perikles in der Darstellung Plutarchs ist deutlich, vgl. Plutarch, Praec. ger. rei publ. Siehe auch FELDMAN, Portrait I, 406.

¹¹³ FRANXMAN, Genesis, 251.

¹¹⁴ Vgl. Jub 42,25; Philo, Ios. 39.

Gerechtigkeit zeigt Joseph im Verhör der Brüder. Joseph verurteilt sie nicht des Diebstahls, hält sie aber allesamt fest, um gemeinsam die Strafe zu tragen (2,138). Benjamin muss nicht allein zurückbleiben und für eine nicht vollbrachte Tat büßen (Gen 44,17). Ebenso lehnt er die Frau des Pentephres weniger aus theologischen Gründen ab (Gen 39,8), sondern weil er die Ehre des Hausherrn, der Hausherrin, des Hauses und ihrer Gemeinschaft nicht verletzen will, von der er profitiert habe (A. J. 2,42.56).

13.11.7 *εὐσέβεια und πρόνοια*

Josephs Frömmigkeit ist in der Genesis wie bei Josephus eher hintergründig. Manche der deutlichen Providenzaussagen des Erzählers in der Genesis (besonders Gen 39,2–3.21) stehen bei Josephus hinter Josephs eigener Tätigkeit und Intelligenz zurück. Das Verhältnis von individueller Frömmigkeit und Gottes allumfassendem Vorwissen wird in der Josephsgeschichte des Josephus nicht näher geklärt. Immer wieder spricht Josephus zwar von der *πρόνοια* Gottes, die aber allgemein und nicht individuell verstanden wird. Gott, der bei Josephus auch griechisch-römisch im Neutrum stehen kann (τὸ θεῖον, A. J. 2,8), ist stärker ein allumfassender Beschützer (2,122, vgl. 1,14.20), der alles sieht (2,129.136) und alles führt (2,161–162). Dabei greift er in der Regel nicht direkt ein, sondern menschliches Handeln und göttliches Walten bleiben in der Josephsgeschichte des Josephus oft uneindeutig nebeneinander stehen (2,161–162), wobei Gott auch punktuell intervenieren und das Geschehene für sich reklamieren kann (2,174). So kann er dem Neid der Brüder dadurch entgegenstehen, dass er Joseph einen zweiten Traum schickt (2,13),¹¹⁵ den Jakob als von Gott gesandt und damit sicher prophetisch einschätzt (2,15).

Den Erzählerkommentar Gen 39,21 arbeitet Josephus als Aussage Josephs um. Hier findet sich die rare Einschätzung Josephs, die ganze Angelegenheit Gott anzuvertrauen. Er bringt zum Ausdruck, dass Gott stärker sei als die Umstände und Autoritäten, die ihn eingesperrt hätten. Gott kenne Ursache und Realität der momentanen Situation (2,60). Entsprechend ist es nachher eindeutiger als in der Genesis (Gen 41,1) Gott, der dem Pharao den Traum schickt und damit indirekt Joseph aus dem Gefängnis holt (A. J. 2,74).

¹¹⁵ NIEHOFF, Figure, 95: „His embellishment avoids the issue of Joseph’s culpability and instead presents this scene as another example of Divine protection against the jealousy of one’s opponents.“

13.12 Fazit

Die Josephsfigur erhält bei Josephus eine besondere Ausdifferenzierung. Sorgsam webt Josephus seiner Bibelparaphrase zahlreiche Änderungen und Erzählerkommentare ein, die deutend und sinnändernd eingreifen. So kann er implizit wie explizit Joseph als wahrlich „wholly virtuous“¹¹⁶ in Theorie wie in Praxis zeichnen. Dieses Zusammenspiel erreicht Josephus durch die enge Verquickung vom allgemeinen Begriff der ἀρετή, der exklusiv Joseph vorbehalten ist, in Verbindung mit zentralen Tugenden der griechisch-römischen Welt, die sich ganz praktisch in seiner Erzählung auswirken. Joseph als die personalisierte Tugend erlaubt es Josephus, ohne direkte Anrede ethisch wie theologisch in seinen Rezipientenraum hineinzuwirken und gleichzeitig sein eigenes Sozialprestige als Historiker *und* josephsähnliche Figur aufzubessern.

Solch eine Strategie verfolgt Josephus auch in der Darstellung anderer wichtiger Figuren, wie Feldman ausführlich gezeigt hat.¹¹⁷ Doch übertrifft Joseph sie alle. In ihm kulminieren die wichtigsten Kardinaltugenden. Er dient sowohl in der Rolle des stoischen Weisen in Anlehnung an Perikles wie auch des platonischen Philosophenkönigs.¹¹⁸ Josephus konzipiert Joseph dezidiert als Heldenfigur aus alten Tagen mit hoher Gegenwartsrelevanz. Damit begegnet er Angriffen wie denen Apions, die Juden hätten keinerlei herausragende und weise Männer hervorgebracht (C. Ap. 2,135).

Neben seinem apologetischen Anliegen assoziiert sich der als Joseph ben Mattathياهو geborene Flavius Josephus beipielllos mit seinem biblischen Namensvetter. Er lässt ihn regelmäßig das erleben, sagen und sein, was Josephus entweder auch war bzw. wie er sich stilisieren wollte. Folgerichtig ist die Josephsdarstellung bei Josephus im antiken Judentum „the most personal one“¹¹⁹. Obwohl durch Motive wie das Verbergen der Tränen auch menschliche Züge vorhanden sind, ist Joseph idealtypischer als alle anderen Figuren in den Antiquitates. Aufgrund der synchronen wie diachronen Analyse oben trifft nicht zu, was Niehoff zur Josephsdarstellung bei Josephus postuliert: „Regarding both the degree of Hellenisation and his alleged importance, Joseph remains a just-above-average figure in Josephus’s biographies.“¹²⁰ Die Analysen in diesem Kapitel

¹¹⁶ EDWARDS, Court, 28 u. ö. Ähnlich NIEHOFF, Garments, 55: „Josephus [...] hoped to convince his readers about the innocence of Joseph’s opaque and controversial character.“ Ebenso spricht sie von einer „idealizing tendency“ (48).

¹¹⁷ Feldmans umfangreichem Buch zur Bibelparaphrase des Josephus liegen etliche Einzelstudien zugrunde, die hier nicht einzeln erwähnt werden müssen. Siehe vornehmlich FELDMAN, Interpretation.

¹¹⁸ FELDMAN, Portrait I, 390.416–417 u. ö. BRAUN, Roman, 30–31.117.

¹¹⁹ NIEHOFF, Figure, 110.

¹²⁰ NIEHOFF, Figure, 89. Ebenso wenig trifft die pauschale Abwertung von GOLDBERG, Joseph, 13 zu, der meint: „Flavius Josephus hält sich in seinen ‚Jüdischen Altertümern‘ (II, 2, 1 ff) im wesentlichen [sic] an den biblischen Bericht. [...] Im übrigen [sic] bleibt er auch hier

legen das Gegenteil nahe. Eben weil Joseph eine so zentrale Verknüpfungsfigur von Juden zu Nicht-Juden ist, eben weil er in Biographie und Ethos so sehr Josephus und seiner eigenen idealisierten Vorstellung entspricht und eben weil er mehr Raum und charakterliche Tiefenschärfe erhält als viele andere Figuren, zeigt sich in der Josephsfigur des Josephus eine einzigartige Verquickung von Vorbildlichkeit, personifizierter Tugend, robuster Apologetik und griechisch-römischem Herrscherideal.

der Historiker seiner Zeit, dessen ganz unbiblische Neigung zur Rationalisierung und Rhetorik die Josephsgeschichte eher nivelliert. Seine Anlehnung an die biblischen und die rabbinischen Quellen ist daher, soweit sie über die bloßen Fakten hinausgeht, mehr formal: Der Geist der Josephserzählung und die heilsgeschichtliche Konzeption treten in seiner Geschichte nicht hervor.“

14. Joseph bei Philo von Alexandria

Philo von Alexandria¹ gehört mit Flavius Josephus zu den beiden Hauptvertretern des antiken Judentums im 1. Jahrhundert n. Chr. In seinem umfangreichen Werk, dessen Einzelschriften in Philos Leben (ca. 20 v. Chr.–ca. 49 n. Chr.) nur stark hypothetisch verortbar sind,² behandelt er mit kleineren Nebenerwähnungen die Josephsfigur prominent in *De Iosepho* (Ios.) und *De somniis* (Somn.).³ Diese Dopplung ist in der Hinsicht besonders aufschlussreich, da Philo sowohl von Joseph als formvollendetem Staatsmann sprechen kann (Ios., 14.1) als auch als politischem Tyrannen und Unterdrücker (Somn. 2, 14.2). Hierüber wird nach Analyse der Josephsdarstellungen zu sprechen sein (14.3).

Philos Umfeld in Alexandria und seine eigene Vorbildung zeugen von einem hohen Bildungsniveau und Kenntnis zahlreicher philosophischer Strömungen.

¹ Für wichtige Hinweise zu diesem Kapitel danke ich herzlich Beatrice Wyss (Fribourg).

² Der neueste Entwurf zu Philos Werk und Leben stammt von NIEHOFF, Philon. Sie datiert Ios. als Teil der Schriften zur Exposition des Gesetzes kurz vor den Tod Philos um das Jahr 49 n. Chr., Somn. 2 mit hoher Unsicherheit in die Frühzeit seines Schaffens in Alexandria (292–293). Eine andere Darstellung unter vielen findet sich etwa bei COHN, Einleitung. In seiner Kurzeinleitung zu den Träumen (COHN, Träume, 163–164) argumentiert er, dass die beiden erhaltenen Bücher Somn. 1–2 wohl Bände 4 und 5 einer fünfbändigen systematischen Abhandlung über Träume bei griechisch-römischen Autoren und in der Hebräischen Bibel sind. Damit würden sie eben nicht zu den allegorischen Kommentaren gerechnet, sondern müssten als eigenständiges Werk gelesen werden. Aufgrund der äußerst spärlichen historischen Bezüge in beiden Schriften muss ihre zeitliche Zuordnung zueinander und zur Biographie Philos im Allgemeinen offenbleiben. Die einzigen historisch eindeutig greifbaren Ereignisse sind Philos Gesandtschaft nach Rom und sein kurzer Besuch des Jerusalemer Tempels (Prov. 2,64). Für eine überaus konkrete Datierung von Somn. 2 zwischen 41–45 argumentiert SCHWARTZ, Anonyms, 67–68; ebenso KRAFT, Philo. Dem widerspricht deutlich GRUEN, Diaspora, 59.278–279 Fn. 42. Eine neuere Ordnung und Datierung der einzelnen Werke Philos erwägt NIEHOFF, Philon, passim, die von einer radikalen Wende in Philos Denken nach seiner Romreise ausgeht. Auch das muss hypothetisch bleiben, weshalb Sätze wie folgender erst noch eines Nachweises bedürfen. NIEHOFF, Philon, 147: „Angesichts von Philons Gesamtentwicklung überrascht es nicht, dass sich das Josef-Bild in der Vita von jenem im ‚Allegorischen Kommentar‘ deutlich unterscheidet, wo er symbolisch für materielle Schwächen und Geltungsdrang stand.“ Dagegen zeigt ROYSE, Works, dass der allegorische Kommentar zu Lebzeiten Philos nicht publiziert wurde. Auch ist nicht evident, dass die ganze Expositio am Stück geschrieben wurde, vgl. Wyss, Philo. Zu einer groben Datierung vieler philonischer Schriften unter Claudius und einem weiteren Vorschlag einer relativen Chronologie, die u. a. Niehoffs Vorschlag kritisiert, siehe neuerdings LÉONAS, Chronology.

³ Zu einer minutiösen Auflistung aller Philoreferenzen zu Gen 37–50 vgl. ALLENBACH, Biblia, 55–59.

Im ersten Jugendalter (νέος ὢν) habe er eine vollumfängliche griechische Bildung erhalten und sich danach in der Philosophie vertieft (Congr. 74–80, vgl. 6–7).⁴ Daneben weist seine Vertrautheit mit biblischen Texten und jüdischen Umgangsformen auf eine weitreichende jüdische Sozialisation hin. Angesichts der Zentralität der Tora für Philos Denken ist es wichtig, dass bei ihm keine expliziten Hebräischkenntnisse nachweisbar sind,⁵ weshalb seine Josephsrezeption wiederum als Rezeption einer griechischen Rezeption verstanden werden darf.

Dabei zeigt sich eine typisch philonische Zweistimmigkeit, da Philo gewiss Kenntnis von der Existenz einer hebräischen Vorlage der Septuaginta hat, doch seine griechische Übersetzung als völlig vertrauenswürdig erachtet.⁶ Gleichzeitig scheut er sich mancherorts nicht vor historischer Kritik.⁷ Er mag etwas überkritisch sein, wenn er beispielsweise in Bezug auf die Josephsgeschichte bezweifelt, Jakob habe Joseph und nicht einen seiner vielen Diener losgeschickt, um nach dem Wohlergehen der Brüder zu sehen (Det. 13). Insgesamt geht er wohl durchaus von der Kohärenz und historischen Tatsächlichkeit der Josephsgeschichte aus. Gleichzeitig sieht er in ihr aktualitätsrelevante Sinnpotenziale, die er durchweg bei der Lektüre der Josephsgeschichte im Blick hat.⁸ Runia formuliert zutreffend: „For Philo, the patriarchs not only are humans who existed in history, but in a deeper sense stand for the soul in its relation to God.“⁹ Erkennbar wird das schon am eigentlichen Titel des Werkes *De Iosepho*, das mit βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ überschrieben ist, womit Josephsgeschichte und Vorstellungen über den Staatsmann aufs engste verbunden werden. Daraus leitet Lang für seine populärwissenschaftliche Übersetzung von *De Iosepho* die Unterüberschrift „eine philosophische Erzählung“¹⁰ ab.

⁴ NIEHOFF, Philon, 4; COLSON/WHITAKER, Philo 1, ix.

⁵ Für Hebräischkenntnisse Philos aufgrund von etymologischen Ableitungen und Kenntnissen über den griechischen Text hinaus argumentieren besonders SOKOLSKAYA, Bibel, 123–193; RAJAK, Translation. Dem steht eine deutliche Mehrheit an Forschern entgegen, siehe Literatur bei NIEHOFF, Philon, 4 Fn. 5.203–225; COLSON/WHITAKER, Philo 1, xiii.

⁶ Vgl. Philos Darstellung in Mos 2,25–44. Dazu BURKHARDT, Inspiration; AMIR, Authority. Das wird im jüdischen Umfeld Alexandrias keine Ausnahme gewesen sein, wie auch der Aristeebrief nahelegt. Zur Bibelauslegung Alexandrias siehe NIEHOFF, Jewish. Zum Bibelnutzung Philos allgemeiner BÖHM, Rezeption, 59–83; STERLING, Interpreter. Die vorliegende Analyse verwendet als griechische Textbasis COLSON/WHITAKER, Philo 6. Im Deutschen liegen die Übersetzungen von Leopold Cohn vor (für diese Studie relevant: COHN, Joseph; COHN, Träume), die jedoch nicht selten eigenwillige Übertragungen des Griechischen bieten. Auf sie wird nur selten verwiesen werden. Alle Übersetzungen aus dem Griechischen sind, wo nicht anders gekennzeichnet, von mir.

⁷ Einige Beispiele liefern COLSON/WHITAKER, Philo 1, xii–xiv. Besonders relevant scheint mir Ebr. 144. In Bezug auf den Pentateuch ist Philo jedoch zurückhaltender. Colson und Whitaker konkludieren etwas überspitzt: Philo „combines the strongest possible belief in the inspiration of the Scriptures with the freest possible criticism“ (xii).

⁸ NIEHOFF, Philon, 129: Philo „stellt jede Figur [in den Biographien der biblischen Vorväter] in einer freien Nacherzählung mit dem Anspruch auf historische Wahrheit dar.“

⁹ RUNIA, Writings, 14.

¹⁰ LANG, Leben.

14.1 Joseph als idealer Staatsmann in De Iosepho

Philos Interesse an biographischen Lebensbildern ist insbesondere mit Mose verbunden.¹¹ Er offenbart zwei Mal, er habe die beiden Bücher zu Mose verfasst, „um Mose als archetypisches moralisches Vorbild darzustellen, dem seine Leser, wie er hofft, nacheifern würden“¹². In der Tat findet sich diese Hochschätzung für alle von Philo behandelten Patriarchen, also Abraham, Isaak und Jakob (Ios. 1), wovon nur die Abhandlung zu Abraham erhalten ist. Philo versteht ihre Lebensführungen, die in der Tora von Mose vertrauenswürdig niedergeschrieben worden seien, nicht nur als Lob ihres Lebens, sondern als Mittel um den Leser zu belehren und ihn zu veranlassen, dasselbe anzustreben (Abr. 4). Außerdem löst Philo anhand der Lebensdarstellungen der Patriarchen die Problematik, dass für ihn das Gesetz Moses ewige Gültigkeit hat, doch zeitlich erst seit Mose schriftlich vorliegt. Das ungeschriebene Gesetz (ἄγραφος ἢ νομοθεσία) wurde von ihnen mit großer Leichtigkeit eingehalten (ῥαδίως καὶ εὐπετῶς), da die Vorschriften Moses mit der φύσις übereinstimmen und sie daher nur entsprechend der φύσις zu leben hatten (Abr. 5–6).¹³ So stehen ihre Lebensbilder für spätere Generation als Vorbilder lebensnaher Umsetzung des mosaischen Gesetzes (Mos. 1,4; Abr. 5–6).

Dass alle drei (erhaltenen) Lebensbeschreibungen in Philos Denken zueinander gehören, zeigt sich an seiner genrehaften Verwendung von βίος (Abr. 3–6; Mos. 1; Ios. 1 u. ö.). So kann man den Anspruch auf Verlässlichkeit der Darstellung, die Philo seiner Mosevita voranstellt,¹⁴ wohl auch für Ios. annehmen.

¹¹ Vgl. zu Philos schriftstellerischer Tätigkeit als Biograph NIEHOFF, Philon, 150–153; ähnlich NIEHOFF, Philon, 131; weiterführend für Philos Mosedarstellung im Kontext antik-jüdischer, ägyptischer und griechischer Texte siehe FELDMAN, Philo.

¹² NIEHOFF, Philon, 131; weiterführend für Philos Mosedarstellung im Kontext antik-jüdischer, ägyptischer und griechischer Texte siehe FELDMAN, Philo.

¹³ Philo kann νόμος und φύσις schier kongruent aufeinander beziehen. Er kann sich einen νόμος φύσεως vorstellen (vgl. Ios. 28–31), der mit der Tora übereinstimmt (vgl. auch seine Vorstellung des νόμος ἔμψυχος). So entspricht Toraobservanz dem Gehorsam des natürlichen Gesetzes (vgl. Spec. 1,154–155; Opif. 3; Ebr. 37). Dazu ausführlicher NIEHOFF, Philon, 181–190; WEBER, Gesetz, 78–114; HADAS-LEBEL, Philo, 188–190: „The Laws of Moses [...] so closely conform with the laws of nature that they may hardly be distinguished from them“ (189). SCHRAGE, Verhältnis, 136: Philo sehe „zwischen Tora und Naturgesetz bzw. dem stoischen ὁρθὸς λόγος keinerlei Differenz, ja er kann φύσις bzw. das ewige Naturgesetz in stoischem Sinn mit Gott selbst gleichsetzen [...] (VitMos II,51f).“ Philo übernimmt zwar weitgehend stoisches Vokabular, nicht aber das stoische Konzept. Philos Gott bleibt ganz transzendent. Siehe dazu LONG, Physics.

¹⁴ Philo kann bei Mose auch von zwei Quellen für Moses Leben sprechen, nämlich von den heiligen Schriften und von dem Zeugnis älterer Menschen des Volkes (Mos. 1,4). Außerdem kann er auf seine eigenen Erkenntnisse verweisen (Mos. 1,62 u. ö.). Damit sichert er die Vertrauenswürdigkeit seines Berichtes dreifach ab und wehrt gleichzeitig apologetischen Vorwürfen, man wisse von Mose nur von den Älteren der Ägypter (Josephus, C. Ap. 2,10). Vgl. NIEHOFF, Philon, 132: „Philon unterstellt, dass seine Sachkompetenz die Apions übertreffe, da er Zugang zu verlässlicheren Vätertraditionen habe.“ Obwohl ähnliches für Ios. nicht explizit ausgesagt wird, ist

Desgleichen gelten die historiographischen Vorüberlegungen aus Mos., die Philos Mosevita im Rahmen der kaiserzeitlichen Biographie verständlich werden lässt. Insbesondere im Gespräch mit der Stoa betont er individuelle Wesenszüge, besondere Begabung und Anekdoten zur Untermalung der Charakterskizze.¹⁵ Das gilt auch für Ios., in dem alle drei Aspekte intensive Behandlung finden. So könnte Joseph auch über den direkten jüdischen Rezipientenbereich hinaus moralische Autorität verleihen.¹⁶

Im Rahmen der Biographien zu Abraham, Isaak und Jakob legt Philo besonderes Augenmerk auf das Ideal des Weisen, das Philo als höchstes Ziel versteht (τὸ ἄριστον τέλος, Ios. 1). Jeder dieser drei steht für einen Weg, dieses Ziel zu erreichen, nämlich durch Belehrung, Naturanlage bzw. Selbstunterricht¹⁷ und Übung. Als letztes in dieser Reihe beschreibt Philo das Leben Josephs, das er nun nicht mehr als Leben eines Weisen versteht, sondern das eines klug handelnden Staatsmanns (τὸν πολιτικόν, 1).¹⁸ Ein „Gefühl der Befriedigung und des Triumphs“¹⁹, wie Niehoff in Philos Stil in Ios. 1 zu erkennen meint, ist nicht nachweisbar. „[A]nhaltendes Interesse an den biblischen Vorvätern“²⁰ als Begründung für die vierte Biographie, nun über Joseph, ist ebenfalls Spekulation. Naheliegender ist, dass Philo in seinem Streben nach Ordnung und Systematik nach seiner Jakobsvita nicht unmittelbar zur Mosefigur springen wollte. Josephs Leben und Handeln ist vielmehr auch bei Philo die Voraussetzung für Israel in Ägypten, für den Exodus und letztlich für den Bundesschluss am Sinai. Ohne diesen Weg fehlt die Vorbereitung auf die für Philo zentrale Episode in Israels Gründungsgeschichte. Vielleicht ist die Josephsvita auch nötig, um den späteren

die Stichwortverbindung mit βίος wohl als Indikator zu werten, dass auch die anderen Lebensbilder auf verlässlicher Kunde beruhen.

¹⁵ Zu Vorläufern bis zu den Parallelbiographien Plutarchs im Vergleich zur Mosevita Philos siehe NIEHOFF, Philon, 134–142.

¹⁶ NIEHOFF, Philon, 134: „Moralische Autorität wurde nicht auf einen kanonischen Text oder eine bestimmte Schulzugehörigkeit gegründet, sondern ergab sich vielmehr aus der Brauchbarkeit des Vorbilds.“ Zu möglichen Adressaten dieser Lebensbilder siehe BÖHM, Rezeption, 168–177.224–226. Für Ios. bietet NIEHOFF, Philon, 147 zahlreiche Argumente, die für eine römische Adressatenschaft sprechen, nicht zuletzt aufgrund der Spitzen gegenüber Ägyptern (Ios. 42.157.204; vgl. 135–136) sowie Erklärungen, die jüdischen Rezipienten durchweg geläufig sein müssten (Ios. 42). Dagegen könnte jedoch auch eingewandt werden, dass Kritik an Ägyptern auch antiken Juden in Alexandria zur Selbstvergewisserung und Abgrenzung dienen könnte. Dieses Argument bleibt also uneindeutig.

¹⁷ Philo verwendet in Ios. 1 φύσις und ὁ αὐτομαθὴς βίος parallel, womit er erneut die Verbindung von Natur und von sich aus Erlernbarem unterstreicht. Durchweg wird das Thema Naturbegabung und Aneignung, das Philo schon früher stark interessierte (Prov. 2,15), in der Josephsvita verhandelt. Es wird sich zeigen, dass bei Joseph Veranlagung vorhanden ist, er aber verschiedener Lehrer und Lebensumstände bedarf, um diese Naturbegabung zu veredeln.

¹⁸ Die Einflüsse von Aristoteles, Pol. 1253 A.1280 B usw. und Peripatos sind deutlich.

¹⁹ NIEHOFF, Philon, 142.

²⁰ NIEHOFF, Philon, 143.

Kontrast in Somn. 2 entsprechend vorzubereiten. Akzidentuell ist ihr Vorkommen zwischen Abraham, Isaak, Jakob und Mose jedoch nicht.²¹

Im Folgenden wird daher zunächst detailreich das Josephsbild in der narrativen Abhandlung *De Iosepho* analysiert, wobei sich in Philo Josephs- und Abrahamsvita Bibelparaphrase und allegorische Deutung abwechseln (14.1.1–14.1.15). Daran schließt sich eine Analyse der Josephsfigur in *De somniis* 2 an (14.2.1–14.2.4).²² In einem dritten Schritt erfolgt dann eine Synthese, in der auch Erklärungsmöglichkeiten geboten werden, wie diese divergierenden Bilder begründet werden können (14.3.1–14.3.4). In angemessener Tiefe wurde das jedoch bereits vermehrt untersucht, weshalb der dritte Teil entsprechend knapp ausfällt. Im Vordergrund steht die Rezeptionsleistung und Kontur der philonischen Josephsfigur.

14.1.1 Josephs Vorstellung, Begabung und Bevorzugung (1–4)

Philo rahmt seine Josephsvita von Anbeginn an konsequent als Vorbereitung auf die spätere politische Funktion Josephs (ἐκ πρώτης ἡλικίας συγκροτηθέντα, Ios. 1). Zwei Mal spricht er vom Training, das Joseph um seiner späteren Aufgabe willen durchlaufen musste (Ios. 1–2). So ist schon die in Gen 37,2 bemerkte Tätigkeit als Schafhirte ein Hinweis auf seine spätere Leitungsfunktion. Schon hier wird er doppelt als potenzieller König gehandelt, der bei den niedrigeren Wesen, den Schafen, die Sorge über die vorzüglichste Herde von Wesen, nämlich den Menschen, übt (2). Der Hirtenberuf fungiere als Vorübung für solche, die sich eine staatsleitende Funktion erhoffen (ἐλπὶς ἐπιτροπεῦσαι πόλεως οἰκειότατον, 3), was eine „commonplace“ Metapher in der griechisch-römischen Politiktheorie war.²³

Zunächst geht Philo ohne Anhaltspunkt in der Genesis davon aus, dass Josephs Tätigkeit als Hirte erfolgreich war (2). Dreifaches lässt sich daran bemerken. *Erstens*, er wird nicht als Unterhirte oder Knecht der Söhne der Nebenfrauen bezeichnet wie in Gen 37,2. Wie selbstverständlich glückt ihm schon in jungen Jahren, was er tut. Das macht ihn zum potenziellen König (βασιλεύς, Ios. 2), was Philo direkt danach auf die Funktion des Obersten oder Feldherrn reduziert (τις οὐσα ἐπιστασίας καὶ στρατηγίας, 3).²⁴ Eine solche Einschränkung wirft be-

²¹ Umso mehr überrascht, dass BÖHM, Rezeption in ihrer Auseinandersetzung mit der Väterüberlieferung bei Philo Joseph nirgends Raum einräumt, obwohl sie die Abrahams- und Mosevita detailreich bespricht.

²² Einen etwas veralteten Forschungsüberblick zu Ios. bietet HILGERT, Survey. Einiges an neuerer Literatur zur Josephsfigur findet sich bei OERTEL, Herrscherideal, 11–30.

²³ Vgl. NIEHOFF, Figure, 61 mit Literatur und Verweisen dort.

²⁴ COLSON/WHITAKER, Philo 6, 143 bemerken diese Abänderung auf eine weniger machtvoll Position selbst und versuchen, mit textkritischen Änderungen zu argumentieren, um Philo Joseph nicht in einer Machtposition über alles, auch über das Militär, in militärischer Sprache darzustellen.

reits ihre Schatten voraus auf die Zeit von Josephs politischer Macht, die wie bei Josephus und anderen zwar gewaltig ist, ihn aber nicht zum König macht. Dennoch stehen sogar die von Philo nicht näher benannten Poeten als Zeugen bereit, Könige als Hirten der Menschen zu bezeichnen (ποιμένας λαῶν, 2). Vice versa trifft dies nun proleptisch auf Joseph zu.

Zweitens ist die Aufgabe als Hirte keine ihm zugeteilte Funktion, sondern zu ihm passend. Wie spätere Heerführer in ihren jungen Jahren die Jagd als sehr notwendige Vorbereitung erlernen müssen (ἀναγκαϊότατον αἱ περὶ τὰ κυνηγέσια μελέται, 3), so ist er, der Hirte der Schafe, der spätere Hirte der Menschen. Er jagt nicht, sondern weidet die Herde, weil eben das Anführen seine zukünftige Position sein wird. Philo benutzt in §§ 2–3 spezifische Verben des Hirtendaseins, um Josephs Tätigkeit als spezifische Vorbereitung auf eine spezifische spätere Tätigkeit zu betonen.²⁵ Die genauen Fähigkeiten, die er als Hirte erlernen soll – und wohl in der Darstellung Philos auch erlernte – sind die der Autorität und der Anweisungskunst (3).

Drittens steht Joseph völlig allein in seiner Rolle als Hirte. In Gen 37,2.12 sind alle Brüder Schafhirten. In Gen 47,3 ist sogar die ganze männliche Familie mit der Hirtentätigkeit betraut. Da dieses Bild Philos Idee von der individuellen Vorbereitung auf Josephs hohe Stellung durch die Hirtentätigkeit konterkarieren würde, lässt er Joseph allein Hirte sein. Denn nur er wird später auch oberster Verwalter in Ägypten werden. So bereitet Philo gleichzeitig die Karriere Josephs, dessen Sonderstellung sowie den unrechtmäßigen Umgang der Brüder mit ihm vor. Weil er allein der prototypische Großhirte ist, kann es zu keinem brüderlichen Zwist auf dem Feld kommen. Dadurch kann Joseph keine Unterdrückung empfinden und wird dann auch seine Brüder nicht verleumden. All dies wird in der kurzen Einführung²⁶ (Ios. 2–3), die die Genesisvorlage deutlich voraussetzt, schon angelegt.

Entsprechend hinterbringt Joseph seinem Vater keine falschen Anschuldigungen über seine Brüder. Jakob ist für Josephs Sonderstellung verantwortlich. Als Liebhaber von Exzellenz (φιλόκαλος, 4) sorgt er sich besonders um Joseph und schenkt ihm außergewöhnliche Aufmerksamkeit, um die in Joseph erkannte Besonderheit zu fördern. Diese liegt einerseits wie in der Genesis an Josephs Geburt in Jakobs hohem Alter, andererseits betont Philo, Jakob habe in Joseph eine Begabung des Verstandes erkannt (φρόνημα εὐγενές, 4), die ihn über alle anderen und alles Alltägliche erhob. Wie bei Josephus ist Philo Josephsfigur besonders

²⁵ NIEHOFF, Figure, 61.

²⁶ Man wird kaum von einer wirklichen Exposition sprechen können. Philo baut seine Josephsvita nicht nach dem Modell der kanonischen Anknüpfung an die Jakobserzählungen davor oder die Moseerzählungen danach, sondern eher als Kaiservita, die dem Historischen deutlich stärker enthoben ist als etwa bei Josephus. Die Besonderheiten, mit denen Philo die Josephsfigur und ihre Geschichte ausstattet, lassen sich freilich viel deutlicher vor dem Hintergrund der LXX-Genesisvorlage verstehen.

begabt und damit Objekt besonderer Zuneigung des Vaters. Durch dessen Förderung kommt Josephs Natur (φύσις) von ihrer verheißungsvollen Potenzialität zur Entfaltung, was Philo mit dem Bild des Aufleuchtens von Feuer unter Asche beschreibt (4). Trotzdem begrenzt sich Philo im Gegensatz zu den Kindheitsdarstellungen bei Isaak (Abr. 168) und Mose (Mos. 1,19–27) noch deutlich.²⁷ Joseph ist zwar außergewöhnlich, aber die Aufgabe, zu der er später gelangen wird, ist noch außergewöhnlicher. Für Philo braucht Joseph noch allerhand Übung und Bildung (37 u. ö.), bevor er für die ihm vorgesehene Aufgabe bereit ist.

14.1.2 Joseph als unschuldiges Objekt des Bruderhasses (5–11)

Das erste große Thema, das sich dem Helden der Vita entgegenstellt, ist der Neid (φθόνος). Emphatisch vorangestellt, bildet er das Gegenteil und gleichzeitig die negative Konsequenz von derart großem Erfolg (μεγάλαι εὐπραγίαι, 5), der Joseph in Philos Darstellung bereits in jungen Jahren widerfuhr. Wie selbstverständlich ist Josephs Hirtentätigkeit auf dem Feld von Erfolg gekrönt (2). Es ist nicht klar, welche Erfolge Joseph darüber hinaus zu verzeichnen hat, auf die § 5 anspielen könnte. Die Liebe des Vaters und seine besondere Begabung lassen ihn prominent unter den Brüdern hervorstechen, aber als Erfolg eigener Leistung wird das nicht gewertet.

Dessen unbenommen dringt nun der Neid in Josephs erfolgreiches Leben mit dem Ziel, Zwistigkeiten zu sähen. Denn, so die kühne Aussage Philos, zuvor sei die Hausgemeinschaft Jakobs in jedem Teil aufgerichtet gewesen. Damit will Philo in völligem Gegensatz zur Genesis aussagen, Jakobs Familie habe bis zum Aufkommen des Neides der Brüder völlig einmütig zusammengewohnt. Alle Familienmitglieder hätten ihren jeweiligen Platz gerne eingenommen. Das Haus habe fest aufgerichtet gestanden (τότε πᾶσι τοῖς μέρεσιν οἰκίαν κατορθοῦσαν ἐπιθέμενος). Was also die Josephsfigur in der Genesis – im Proto-MT stärker als in der LXX – begründet zum Außenseiter und Objekt des brüderlichen Hasses werden lässt, ist bei Philo undenkbar.

Mit dem Eintritt des φθόνος werden die Brüder zu Josephs Neidern – die Vielen gegen den Einen (καθ' ἑνὸς πολλοὺς ἀδελφούς, 5). In demselben Maße, wie sehr Joseph von Jakob geliebt wurde, hassten die Brüder Joseph. Interessant ist dabei, dass die Allgemeinheit des φθόνος ebenso allgemein in die Josephsgeschichte gelegt wird. Über mehrere Paragraphen hinweg bleibt Joseph namenlos, ebenso die Brüder sowie der Vater. Augenscheinlich ist Philo an einer grundsätzlicheren Haltung und Aussage zur Interaktion von Familienmitgliedern unter dem Einfluss des φθόνος interessiert.

²⁷ Vgl. NIEHOFF, Figure, 64; auch 82: Philo „shows keen interest in the stages of Joseph's education and career. Significant aspects are embellished with biographical topoi and thus Joseph's importance is enhanced.“

Die Brüder behalten den Neid, der zum Hass wurde (τὸ μῖσος), für sich (ἐν ἑαυτοῖς), wodurch er zur Bitterkeit wird bis zum Moment, da sich das Angestaute noch deutlicher Luft verschafft (ὅθεν εἰκότως ἀργαλεώτερον ἐφύετο, 5). Philo will offenbar eine grundlegende Aussage zum menschlichen Umgang mit negativen Emotionen treffen, die immer schlimmer werden (βαρύτερα), je intensiver Menschen sich mit ihnen in Isolation beschäftigen.

Diesem *circulus vitiosus* steht die arglose Josephsfigur gegenüber (6). Er denkt schlicht nicht (οὐ συνιείς), die Brüder könnten sich gegen ihn wenden. Vielmehr bleibt er auf der Ebene des althergebrachten Friedens im Hause Jakobs und erkennt den Hass in ihren Herzen nicht (τὴν ὑποικουροῦσαν ἔχθραν ἐκ τῶν ἀδελφῶν). Erneut stellt sich Philo diametral gegen diesen egozentrischen Joseph, dessen Beschreibung in der Genesis eine Hinleitung zu den Traumerzählungen als Unterdrückungsinstrument darstellen. Philos Joseph ist naiv und gutmütig.²⁸ Er denkt, die Brüder seien ihm – wie immer – freundlich zugetan (ὥς δὴ εὖνοις διεγείται) und erzählt den Traum, der offenbar große Bedeutung für ihn hat (ὄναρ ἰδὼν αἰσιον).

Der Ton der Nacherzählung ist etwas tastender, mehr als wolle Joseph mit seinen Brüdern über die Sinnpotenziale desselben sinnieren. Insgesamt ist die Traumnacherzählung unwesentlich anders als in der Genesis. Die Brüder gehen auf dieses Gesprächsangebot nicht ein, sondern der sich eingeschlichene Neid und Hass kommt nun zur Sprache, indem die Brüder Joseph für den erlogenen Traum schelten (διὰ τῆς κατεψευσμένης φαντασίας). Die Brüder reden sich in Rage und der Hass gegen Joseph wächst. Einige Tage später erzählt Joseph seinen Brüdern von einem noch erstaunlicheren Traum. Explizit markiert Philo, Joseph habe dabei nichts Böses vermutet (ὁ δὲ οὐδὲν ὑπιδόμενος, 8). Damit treibt Philo das Toben der unverständigen Brüder und die frappierende Gutmütigkeit Josephs auf die Spitze. Jakob bleibt dabei ein Mittelsmann, der – ebenfalls im Gegensatz zur Genesis – sich nicht mit den Brüdern empört, sondern sich die Träume merkt und genau auf ihre Erfüllung achtet (8).²⁹ Erst nach dieser Bemerkung Philos erzählt er, auch der Vater habe den Sohn zurechtgewiesen, aber nicht aus Sorge um das eigene künftige Ergehen, sondern in der Sorge (ἐμβριθῶς, 9), der Junge hätte einen Fehler gemacht, vor dem der Vater ihn bewahren will. Joseph solle nicht darauf schauen, seine Familie zu beherrschen, und stattdessen das Geträumte vergessen – im völligen Gegenteil zu Jakob selbst, der die Worte nach erster Überraschung vorsichtig auf ihr Eintreffen hin bewahrt (8).

²⁸ Joseph mag in dieser Weise etwas naiv gezeichnet sein. Um diese Dinge zu erklären, fungieren §§ 28–36 als Deutung des unschuldigen Handelns Josephs ganz im Sinne der σωφροσύνη. Er unterstellt konsequent nichts Böses, um keine falschen Unterstellungen zu tätigen und sich damit im Gefolge negativer Emotionen zu befinden (z. B. § 8). Vgl. dazu OERTEL, Tugend.

²⁹ Zu den Erklärungsmustern des Traumpaars bei Philo im Gegensatz zu der positiveren Leseweise und den Erklärungen in der Patristik siehe VAN WILLIGEN, Philo.

Neben der Begründung des Erzählers für Jakobs Intervention, der Sohn habe einen Fehler gemacht, lässt er die Jakobsfigur außerdem sagen, jeder, der für Einheit und Gerechtigkeit untereinander sei, müsse seiner, Jakobs, Meinung zustimmen, dass sich Joseph nicht überheben dürfe und die Dinge vergessen solle. Eine solche Bemerkung aus dem Munde des Vaters ist hochironisch. Wie sollte Jakob von Joseph erwarten, was er selbst mit Joseph völlig konträr praktiziert? Jakob war es, der Joseph als männlichen Nachkommen im hohen Alter mehr liebte und ihn damit über die anderen Söhne erhöhte. Er war es, der Joseph auch angesichts seiner Begabungen besonders bevorzugte und über die anderen Brüder stellte (4). Hier wie da ist Joseph unschuldig und Objekt der Handlungen anderer. In diesem Sinne ist Joseph in der Traumerzählungsszene noch schweigsamer als in der Genesisvorlage. Wie er die Dinge sieht, wird nicht gesagt – auch das trägt zur Darstellung der Arglosigkeit der Josephsfigur bei.

Jakobs Plan zur Rückkehr zum (vermeintlichen) Familienfrieden beinhaltet, dass er seine Söhne ohne Joseph (und Benjamin) aufs Feld schickt, wo sie sich mit Abstand und Zeit abkühlen sollten. Philo fügt eine kurze Abhandlung über die Wohltat von äußerer Distanzierung zu den eigenen Gefühlen an (10). Diese wird sofort konterkariert, als Jakob Joseph hinterherschickt, um den Frieden vollends wiederherzustellen (τοὺς ἀδελφοὺς ἀσπασόμενον) und nach ihnen und ihren Herden zu sehen (11). Denn eben das breit Ausgeführte aus § 10 ist mit der äußeren Distanz nicht eingetreten. Im Gegenteil, die Brüder planen einen Brudermord, die größte Schuld tat (τὸ μέγιστον ἄγος, ἀδελφοκτονίαν, 13).

14.1.3 Josephs Passivität bei Mordkomplott und Verkauf (12–27)

Mit doppelten Vorzeichen beginnt die Episode. Die Paraphrase Philos zu Gen 37,12–36 soll sowohl als Anfang großen Übels wie auch großen Glücks verstanden werden (μεγάλων κακῶν τε αὖ καὶ ἀγαθῶν παρ' ἐλπίδας ἐκατέρων, 12). Das Übel bezieht sich auf die Schandtaten der Brüder, das Glück auf Josephs Reise und darauffolgenden Aufstieg in Ägypten. Philo markiert deutlich die Mehrdeutigkeit der Geschehnisse, die als Leselinse für Josephs Widerfahrnisse fungieren. Damit bereitet er auch seine tieferliegende Deutung ab § 28 vor, die wiederum eine neue Leseebene für die Josephsgeschichte liefert.

Wie bei Josephus einigen sich die Brüder auf das Mordkomplott noch bevor Joseph die Gruppe erreicht hat. Auch wird nur irgendein Gewand erwähnt, jedoch nicht sein spezielles Kleid vom Vater (14). Auch hier ist Joseph an nichts schuld, sondern die anderen werden an ihm schuldig. Philo ist es besonders wichtig, Ruben als seinen Retter herauszustellen, der die anderen vom Mordplan abbringt und insgeheim hofft, Joseph später aus der Grube zu befreien und ihn dem Vater zurückzubringen (13). Das Thema des Neides, der zum Hass geworden ist, verfolgt Philo in diesem Teil weiter. Die Brüder entmenslichen Joseph zunehmend in ihrem blinden Hass, so dass sie – ohne sich erneut über

ihre Motivlage zu verständigen – den Bruder umbringen möchten. Gleichzeitig sprechen sie nicht mehr über ihn mit Namen. Anstatt seinen Namen zu nennen, erwähnen sie ihn nur noch in der Chiffre des gehassten Träumers (12). Dazu passt weniger, dass sie Joseph nicht einfach in die Grube werfen, sondern ihn an Seilen hinablassen. Ist das Rubens schützender Intervention zu verdanken? Oder soll er dort gänzlich gesund langsam dem Tod entgegengehen?

Später überlegt Philo (μοι δοκῶ, 15), Juda habe, wie Ruben, Sorge um die Boshaftigkeit der Tat gehabt und sei daher selbst als Leiter für Joseph in die Grube gestiegen. So ermöglicht sein Einsatz den Verkauf (14). Damit tauscht Juda das schlimmste Übel, den Mord, mit einem weniger schlimmen Übel, den Verkauf in die Sklaverei, ein. Mit den Erwähnungen Rubens und Judas bereitet Philo ihre positive Mittlerrolle an späterer Stelle vor. Bei Philo steht Ruben weinend und in Unverständnis an der Grube wie an einem Grab (17–18). Wieder schweigt Joseph. Er wehrt sich weder zur Sache noch äußert er eine eigene Einstellung dazu. Ihm kommt die Rolle einer Ware zu, über die geschachert und geredet wird. Damit wird völlig verkannt, welche Zukunft dem Bruder entgegensteht. Die Erniedrigung dieser Figur steht vor ihrer Erhöhung, wie es sich für einen Staatsmann gehört.³⁰

Durch die üble Tat der Brüder und ihre Unaufrichtigkeit beim Vater kommt die Lüge, die eine Wurzel des Neides ist, erneut ins Vaterhaus (22). Damit zerstört der Neid der Brüder alles, was zuvor vielversprechend und einmütig war (5). Der Vater weint über Joseph, doch besonders über die Art, wie er vermeintlich zu Tode kam (23). Anders als in der Genesis oder bei Josephus ist Philos Jakob sehr viel philosophischer, wenn er über das grausame Ableben Josephs nachdenkt. Der Tod ereile alle, aber die Art sei unwürdig, da Joseph nicht einmal beerdigt worden sei. Sogar ein Fremder hätte wahrscheinlich den Leichnam genommen und begraben um der gemeinsamen Natur willen (οἶκτον τῆς κοινῆς λαβῶν φύσεως, 25). Nach Ios. 26–27 hat sich Jakob über die Zeit antrainiert, seine Gefühle in Zaum zu halten. Womöglich findet sich hier eine Reminiszenz an die verlorengegangene Jakobs vita, die Philo in § 1 erwähnt. Doch selbst diese erlernte Selbstbeherrschung sei nicht ausreichend gegenüber den schrecklichen Dingen, die seinem Sohn zugestoßen seien. In all den Anklagen und lauten Überlegungen Jakobs steigert er die Boshaftigkeit der Untat der Brüder, indem er genau das fordert und überlegt, was die Brüder nicht getan haben, aber– aufgrund der gemeinsamen Natur als Menschen – hätten tun müssen. Stattdessen sind sie in Philos Version einfache Neider, die den Bruder (ohne Mittelsmänner wie in der Genesis) an Reisende nach Ägypten verkaufen.

³⁰ Vgl. zur Sache CAZEAUX, Philon; zum Verständnis von Flucht und Exilierung siehe RUNIA, Theme.

14.1.4 Allegorische Deutung I (28–36)

Nach einigen Abwandlungen und Akzentuierungen innerhalb seiner narrativen Interpretation der Josephsgeschichte wendet sich Philo nun der Allegorese des Geschriebenen zu. Hier platziert er seine These, „nahezu alles oder das meiste in der Gesetzgebung (des Moses) ist Allegorie“³¹ (τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται).

Dafür verlässt er insgesamt drei Mal (28–36.54–79.122–156) sein kommentierendes Abschreiten der Josephsvita zugunsten einiger abstrakterer Überlegungen zum idealen Staatsmann. Erzählstrategisch nimmt sich Philo reichlich Raum für die Narration, wonach seine allegorische Deutung in kurzen Pinselstrichen erfolgt. Dieses Motiv verfolgt Philo durchgängig in *Ios.* und lobt damit Joseph durchweg, aber nie übertrieben direkt. In diesem Abschnitt kehrt Philo erst in § 37 zu seiner narrativen Auslegung zurück.

Schon der Name Joseph sei im Griechischen mit „Zusatz des Herrn“³² zu übersetzen. Philo bezieht diesen Namen auf die Organisation menschlichen Zusammenlebens als Staatsverfassung. Diese ist für ihn eine regelbasierte Ordnung zusätzlich zur alles bestimmenden Naturordnung (λόγος φύσεως, 28–29).³³ In gleicher Weise wie die Einzelgesetze das Naturgesetz ergänzen, ergänzt der Staatsmann die Weisen, die gemäß der Natur leben (31). Philo bezieht sich damit zum einen auf § 1 zurück und erklärt, weshalb die Josephsvita eine Art Ergänzung seiner Patriarchenviten ist. Zum anderen kann er damit die Rolle Josephs adäquat beschreiben, der sich je nach Situation anders verhalten und mit anderen Methoden an sein Ziel kommen muss, ob in Frieden oder Krieg, ob in Zustimmung oder Opposition. Joseph hat deshalb auch einen bunten Leibrock erhalten, von dem Philo erst jetzt erzählt (32, vgl. Gen 37,3). Er ist die Verbildlichung der Flexibilität Josephs, die er als Staatsmann benötigt, um den Staat alle Tage gut zu führen (33–34). Der Weise dagegen, den Joseph gerade nicht verkörpern soll (vgl. 1) steht über diesen Dingen des alltäglichen politischen Handelns und kann sich der reinen Lehre der Naturordnung hingeben, wenngleich er nicht in das operative Geschäft staatlichen Lenkens involviert ist.

Bei Philo hat der Verkauf Josephs als Sklave eine Parallele in solchen, die versuchen, die Menge zu überzeugen. Sie sind völlig an viele Herren ausgeliefert, die mit ihnen umspringen mögen und von denen sie sich ihren Ruhm erhoffen. Wer in dieser Weise zum Schein oder aufrichtig dem Volk dienen will, liefert sich an dieses aus und weiß nicht, was aus ihm wird. Desgleichen spricht das plantonische Bild des von Tieren Zerrissenen für die Schwere des Dienstes als

³¹ COHN, Joseph, 8.

³² Als Übersetzung von κυρίου πρόσθεσις, jedoch in Mut. 89 und Somn. 2,47 anders.

³³ COLSON/WHITAKER, Philo 6, 156: „the word or reason of nature“. Die stoischen Untertöne einer Weltseele sollen wohl mitschwingen und somit Essenz und Akzidenz voneinander unterscheiden.

Staatsmann unter der großen wankelmütigen Volksmasse.³⁴ Wie ein reißendes Tier lauert die Ruhmsucht (ἡ λοχῶσα κενοδοξία, 36) und ist ständige Gefahr für den Staatsmann. Sie mag ihn ins Verderben führen und die Volksmenge sich einem anderen zuwenden. Das Volk ist wankelmütig, habgierig und immer auf der Suche nach etwas Neuem, so dass es seine Staatsmänner endlos auswechseln will (36).

Philo kehrt zurück zu seiner narrativen Auslegung (ab 37). Er deutet seine Gedanken zum Staatsmann nicht weiter aus. Doch die beschriebene Gefahr des Hochmuts Josephs und der Wankelmütigkeit des Volkes, das einen um des Neuen willen zerreißen möchte, umschifft Joseph in seinen Brüderkonflikten bei Philo bravourös. Er muss in gewisser Weise mit sich machen lassen, was andere ihm aufzwingen. Doch rückt er nicht von seiner Position ab, verleugnet nicht seine Träume, gibt dem Druck der Brüder nicht nach, von ihnen geliebt werden zu wollen. Er bleibt wie der Steuermann (vgl. 34) auf Kurs und verfällt nicht den Wünschen seiner selbst oder anderer, sondern steht zu seinem Geträumten. In dieser Hinsicht – und das setzt Philo stillschweigend voraus – trifft die Überschrift aus § 12 zu, der Verkauf nach Ägypten sei auch großes Glück.

Die Episode endet. Die Gefahr der Selbstsucht ist umschifft. Der Weg seiner Vorbereitung für den Dienst als Staatsmann geht in die zweite Runde, nunmehr in Ägypten, wo ihn – nach Philo (12) – großes Glück erwartet.

14.1.5 Josephs Leitungsaufgabe im Haus Potiphars als Vorbereitung (37–39)

Bei Potiphar, der bei Philo einfach als εὐνοῦχος und oberster Koch des Pharaos bezeichnet wird, tut sich der angehende Staatsmann durch zwei herausragende Qualitäten unter den übrigen Sklaven hervor: Er lässt seinen Herrn seine καλοκάγαθία καὶ εὐγενία sehen.³⁵ Dieses Motiv, das bei Josephus prominent über dem Leben Josephs steht (A. J. 2,9), wird weder näher beschrieben noch ausgemalt. Offenbar handelte Joseph in einer Weise, dass sein nobler Charakter und seine äußere Schönheit zum Vorschein kamen, wodurch er innerhalb der Sklavenhierarchie im Hause Potiphars zu deren Leiter aufsteigt. Der erste Aufstieg wird narrativ so platziert, dass die Nähe zu den Gefahren eines werdenden Staatsmannes aus § 28–36 klein genug ist, um seinen Aufstieg als Belohnung seiner Bewährungsprobe mit den Brüdern zu verstehen.

³⁴ Dieses Bild geht auf Platon, Phaedr. 246a–251d zurück. Dort veranschaulicht er in der berühmten Wagenlenker-Allegorie die Seele als einen Wagenlenker, der zwei widerspenstige Pferde – ein edles und ein unzüchtiges – zu bändigen sucht. Diese Konstellation symbolisiert den zerrissenen Menschen, der innerlich hin- und hergerissen ist zwischen den höheren, rationalen und den niedereren, tierischen Trieben.

³⁵ Man muss die beiden wohl als Hendiadys lesen, da Josephs εὐγενεία gerade im Hause des Ägypters keinen großen Eigenwert haben dürfte und auch sonst keine Erwähnung findet. Später ist es die für die καλοκάγαθία übliche Verbindung von äußerer Schönheit und innerer Tugendhaftigkeit, die Joseph in den Blick der Frau Potiphars geraten lässt (40).

Ganz im Sinne der Genesis beobachtet sein Aufseher, dass bei Joseph nichts ohne die Fürsorge der Gottheit geschehe (οὐκ ἄνευ θείας ἐπιπροσύνης, 37). Philo nutzt diese Bemerkung aus Gen 39,2, um zwischen Anschein und Wirklichkeit zu unterscheiden. Freilich war es zunächst ein Aufseher, der ihm seinen Aufstieg ermöglicht. Doch all das geschah laut Philo in Wirklichkeit durch das Tun der Natur (ἔργῳ δὲ καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπὸ φύσεως, 38), die ihn noch zu viel Höherem beruft, nämlich zur Leitung von Städten, einer ganzen Nation und eines ganzen Landes (38). Dahinter steht die in der Antike regelmäßig anzutreffende Vorstellung, die Verwaltung eines Haushaltes sei die Vorbereitung auf die Verwaltung einer Polis oder eines Staates.³⁶ Damit ist der Leiter einer Hausgemeinschaft wie ein Staatsmann (τὸν αὐτὸν οἰκονομικόν τε εἶναι καὶ πολιτικόν, 39), wenngleich ihr Einflussraum divergieren mag. So kann ein Bildhauer oder Maler etwas Großes oder unwichtige kleine Dinge erschaffen. Er führt immer die gleiche Fertigkeit aus (39). In dieser Hinsicht spricht im antiken Judentum Philo am pointiertesten von Josephs Leitungsaufgabe im Hause Potiphars als Vorbereitung für seine spätere Leitung Ägyptens.

14.1.6 Die Verführung des Staatsmannes (40–53)

Die bereits erwähnte καλοκάγαθία (37) beschert Joseph gegenüber der Frau Potiphars seine zweite große Prüfung nach den Brüderkonflikten im Heimatland. Während seine äußere Schönheit (εὐμορφία) die Frau Potiphars in zügelloser Liebe entbrennen lässt (ἐπιμαίνω, 40, vgl. 41), muss seine innere Tugendhaftigkeit eben diese Prüfung nun durchstehen.³⁷ Kaum bietet sie ihm Geschlechtsverkehr an, widerspricht er klar und deutlich. Für Philo ist Josephs Standhaftigkeit, obwohl die Genesis eine Erklärung schuldig bleibt, ein Zeichen der Ehrbarkeit und des Anstands. Beides sei ihm zwar von Natur an zu eigen, jedoch ebenso durch Übung geschärft (διὰ τὴν ἐκ φύσεως καὶ μελέτης ἐνυπάρξαν κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην, 40). Damit handelt Joseph so, wie es seine Vorfahren nach den philonischen Lebensbildern deutlich vorgelebt haben (vgl. 1). Natur und Disziplin greifen ineinander, um den Staatsmann nicht zu Fall kommen zu lassen.

Philo betont die physischen Machtverhältnisse, bei denen entfesselte Begierde gegen eindeutige Standhaftigkeit steht. So zieht sie ihn mit großer Kraft zu ihr (41). Er wiederum zeigt große Kraft, widersteht physisch und sodann auch mit Worten. Diese bestehen aus der Wiederholung einer Sexualmoral, die sich auch sonst bei Philo immer wieder findet:³⁸ Die eheliche Vereinigung ist das Ziel und der Raum gelebter Sexualität mit dem Zweck der Prokreation und gerade nicht

³⁶ Vgl. Platon, Resp. 259c. Bei Philo etwa Spec. 4,184. Zur Sache RABEL, Care, 163. Außerdem DIXON, Roman; MOXNES, Family; RAWSON, Adult.

³⁷ Dazu grundlegend LANG, Man.

³⁸ Wesentliche Stellen finden sich bei RABEL, Care, 164–167; siehe auch WENDLAND, Philo, 34–38.

der Befriedigung sexueller Lust. Dabei gilt diese Moral der sexuellen Unberührt-heit bis zum Eheintritt aus Philos Sicht beiden Geschlechtern gleichermaßen. Weder zuvor noch nebenbei ist Sexualkontakt mit anderen Frauen erlaubt. Dafür geht er so weit, Frauen, die sich prostituieren, unter Bezug auf eine eigenwillige Deutung von Deut 23,17 als dem Tode würdig darzustellen.³⁹ Den Ehebruch (μοιχεία) versteht er als die größte der Gesetzlosigkeiten (ὁ μεγίστος τῶν ἀδικημάτων, 44). Mit dem Wort μοιχεία wendet Joseph den Blick von sich ab auf die Ehe von Potiphar und seiner Frau. Wer so etwas tue, sei ebenfalls des Todes würdig. Darüber seien sich die unterschiedlichsten Männer überall einig (44).

Neben dem persönlich-theologischen und dem allgemeingültig-moralischen bietet Joseph noch einen dritten Punkt. Mit einer solchen Tat würde er seinen Herrn, Potiphar, entehren. Alles, was er nun sei, verdanke er seinem Herrn. Durch eine Einlassung mit dessen Frau würde Joseph selbst zum Herrn und Freigelassenen, während Potiphar zum Sklaven und Fremden werden würde. Diese Verkehrung der Rollen kann Philo Joseph nicht akzeptieren.

Als vorletztes Argument⁴⁰ liefert er sein eigenes Gewissen (συνειδός, 47), das er als innere Instanz konzeptualisiert, die ihn auch verdammen würde, würde er einer Bestrafung durch Potiphar entgehen können.⁴¹ So sei es für ihn irrelevant, ob er andersartige Gefühle habe oder nicht. Man würde ihm seine Schandtat anmerken können. Erst jetzt, in einem kurzen Halbsatz am Ende seiner langen Rede, setzt Philo Joseph auf theologischer Ebene nach (48): „Gesetzt aber, dass niemand es aussagen wird, müssen wir nicht die strafende Gerechtigkeit, die Beisitzerin Gottes und Aufseherin über alles Tun, fürchten und scheuen?“⁴² Philo Joseph beruft sich also auf Gesetzesvorschriften, Gewissen und Gerechtigkeit, jedoch nirgends auf die Gottheit selbst. Auch darin geht Philo im Gegensatz zu

³⁹ Philo wiederholt diese extreme Auslegung in Spec. 3,51. Obwohl die LXX etwas anders übersetzt, entbehrt die Stelle jeglicher Grundlage für die Todesstrafe. Dazu GUR-KLEIN, Potiphar.

⁴⁰ OERTELT, Herrscherideal, 192 geht von drei Teilen aus, unterschlägt dabei aber die Dimension der personifizierten Gerechtigkeit, die Philo insbesondere wegen des theologischen Rückbezugs am Ende von Gen 39,9 nicht auslassen kann, auch wenn er sie ungedeutet lässt. Trotzdem erwähnt sie die theologische Ebene später (196), unterschlägt aber den kategorialen Unterschied zum Gewissensverständnis.

⁴¹ Vgl. BRAUN, Roman, 84–87, der das als typisch romanhaftes Motiv des Heldenkonfliktes identifiziert. Es findet sich sehr verwandt etwa bei Seneca, Phaed. 145–163.

⁴² COHN, Joseph, 11. Die δίκη als Beisitzerin des himmlischen Hofes in unmittelbarer Nähe zu Zeus findet sich schon bei Hesiod (Theog. 225e–234a). Sie ist die integrale, ordnende Kraft im göttlichen Gefüge, die an der Seite des höchsten Gottes weilt. Platon übernimmt und transformiert diese Bildlichkeit, indem er in der Politeia die Gerechtigkeit als elementare Determinante der kosmischen Ordnung und menschlichen Seele schildert. Konkret meint Platon (433e–434a), dass das Prinzip der Gerechtigkeit – als Teil eines übergeordneten, göttlich geordneten Seins – unerlässlich für das Funktionieren jeder idealen Polis ist. Hier fungiert die Gerechtigkeit als untrennbarer Begleiter (und damit sinngemäß als „Beisitzerin“) der göttlichen Ordnung.

den meisten anderen antik-jüdischen Autoren eigene Wege. Für ihn sind die Genannten allesamt Mittel Gottes, die sich an der Natur und am Gesetz messen müssen. Dennoch fehlt eine direkte Bezugnahme auf Gott.

Philos Erzähler bewertet Josephs Rede als lang und φιλοσοφοῦντος – rede-geschickt oder gar weise (49). Die Frau dagegen ist völlig von ihren ἐπιθυμίαι überwältigt und hört nicht auf seine Weisheit.⁴³ Aufgrund dieser Ausweglosigkeit flieht Joseph, was ihr die Möglichkeit gibt, eine Lügengeschichte über ihn und eine Anklage gegen ihren Mann zu erfinden (50). Potiphar, der weiterhin bei Philo namenlos bleibt, glaubt ihr mehr als Joseph und wirft ihn ins Gefängnis. Philo fügt zur Genesisvorlage hinzu, Josephs Verurteilung sei fehlerhaft, denn er habe keine Gelegenheit zur Verteidigung bekommen. Dass sein Kleidungsstück in ihrer Hand liegt und nicht andersherum sei ein eindeutiges Zeichen für ihre Gewalt an ihm und nicht seine an ihr. Fast zynisch fügt Philo hinzu, dass Potiphar als Chefkoch des Pharaos wohl so viel üblen Anblicken und Gerüchen in der Küche ausgesetzt gewesen sei, dass sein λογισμός nicht mehr zurechnungsfähig sei (53).

Josephs Rede hat – als Diatribe gestaltet – erziehende Funktion.⁴⁴ Der Staatsmann Joseph kontrastiert zwei Verhaltensweisen und stellt die philonisch-jüdisch als die ideale, die erstrebenswerte dar,⁴⁵ zu der Potiphars Frau umkehren soll. Es trifft nicht zu, dass Joseph in diesem Zuge zugebe, selbst in jungen Jahren nach der Weise der Einheimischen sexuell unmoralisch gelebt zu haben, wie Oertelt meint.⁴⁶ Das Gegenteil behauptet er in § 44 eindeutig: εἰς δὴ ταύτην καθαρεύσας τὴν ἡμέραν. Wenn er dann davon spricht, in jungen Jahren ein umtriebigen Leben geführt und gemäß der Schwelgerei der Einheimischen gelebt zu haben, dann macht er das in Form eines irrealen Konditionalsatzes der Vergangenheit mit εἰ. So will er ausdrücken, dass selbst wenn er so gelebt hätte – was er nicht hat –, er trotzdem nicht nach der Vereinigung mit der Frau eines anderen hätte verlangt haben dürfen. Er fährt fort, darüber seien sich ungeachtet ihres kulturell-ethnischen Hintergrundes ausnahmslos alle einig.⁴⁷ Auch später versichert eine Stimme dem Jakob im Traum, Joseph habe die väterlichen Sitten in Ägypten nicht aufgegeben oder übertreten (Ios. 254).⁴⁸

⁴³ Philo gestaltet Potiphars Frau nicht nur entsprechend der vorherrschenden Konnotation fehlender Rationalität, sondern auch entsprechend seiner Ägypter-Polemik. Siehe zu Philos Frauen- und Männerbild QE I, 8.

⁴⁴ Dazu WENDLAND, Philo; auch OERTELT, Herrscherideal, 192–193.

⁴⁵ Wie OERTELT, Herrscherideal, 193 „das als normal Geltende“ hier greift, bleibt unscharf. Viel eher spricht Philo von den Umständen bei anderen Nationen (τοῖς ἄλλοις).

⁴⁶ OERTELT, Herrscherideal, 195: „Das Zugeständnis Josephs, er habe seine Lebensweise der fremden Kultur, in der er lebt, angepasst, kommt an dieser Stelle überraschend, da die Schrift Jos. bis zu diesem Punkt keine Anhaltspunkte dafür bietet.“

⁴⁷ Diese Konditionalperiode gibt treffend COHN, Joseph, 167 wieder.

⁴⁸ Der Verweis von OERTELT, Herrscherideal, 195 Fn. 419 auf die Josephsdarstellung der Aseneth in JosAs als „Lebemann“ trifft ebenfalls nicht zu. Aseneth behauptet zwar, Joseph sei ein

In der Rede stilisiert er sich als den eigentlich Freien, der zwar äußerlich Sklavenarbeit verrichtet, aber sich eigenständig gegen die Avancen seiner Herrin verwehren kann. Seine Freiheit ist daher eine innere Freiheit, die sich selbst von ihren eigenen Begierden und denen anderer emanzipieren kann, was ihm wiederum die Kraft zum Widerstand nach außen gibt.⁴⁹

Als echter Staatsmann versucht Joseph die Frau mit verschiedenen Argumenten auf unterschiedlichen Ebenen zu überzeugen. Doch wie ihr Mann später (53) vermag sie nicht, entgegen ihren Begierden dem λογισμός innere Freiheit zu verschaffen (49). Folgerichtig flieht Joseph, als seine Erziehungsversuche offenkundig unfruchtbar sind (49).

14.1.7 Allegorische Deutung II (54–79)

Philo fügt seiner Paraphrase eine zweite Allegorese hinzu.⁵⁰ Hinsichtlich der Charakteristika eines Staatsmannes hat er bereits über Josephs Fähigkeiten als Hirte (ὁ ποιμενικός, 2–3) und in der Verwaltung einer Hausgemeinschaft gesprochen (ὁ οἰκονομικός, 38–39). Im Anschluss an die Verführungsszene kommt er nun auf Josephs Selbstbeherrschung zu sprechen (ὁ κατεργικός, 54), die er in gleicher Weise relevant für die πολιτεία findet wie die beiden bereits behandelten Fähigkeiten.

Dazu muss in Erinnerung gerufen werden, dass die Allegorie wie schon zuvor kein unerreichtes Optimum beschreibt, sondern die Josephsgeschichte hinsichtlich der Staatsleitung kommentiert. Dabei ist die Idealfigur immer in der vorher erzählten Geschichte verankert und stets mit Joseph verbunden. Was er exemplarisch gegenüber der Frau argumentiert und welches Verhalten er an den Tag gelegt hat, zeigt seine Eignung als völlig guter Staatsmann.

Die ἐγκράτεια ist nach Philo für alle Lebenslagen nützlich und hilfreich, insbesondere für die Angelegenheiten des Staates, wie Philo an zahlreichen Beispielen zeigen möchte (55). Dafür kommt er zunächst ohne Allegorie auf die

Ehebrecher (JosAs 4,10), bereut sodann aber an zahlreichen Stellen ihren Vorwurf und schämt sich, sich geirrt zu haben (6,2–8 u. ö.). Außerdem betont der implizite Erzähler, die Frauen aller Welt und edler Herkunft stellten Joseph nach, um mit ihm zu schlafen. Er jedoch verachtete sie (ὁ δὲ Ἰωσήφ ἐξουθενεῖ αὐτάς, 7,3–4) und schickte sie drohend weg in Rückbezug auf die religiöse Erziehung durch seinen Vater Jakob. Deshalb ist er auch zunächst nicht bereit, Aseneth in seiner Gegenwart zu dulden (7,6). In JosAs wie in Ios. findet sich also kein Eingeständnis Josephs, er sei früher sexuell unmoralisch gewesen. Auch Aseneth bezichtigt ihn dahingehend bei näherer Betrachtung nicht.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Freiheitsverständnis bei insb. Prob.

⁵⁰ Obwohl die Paraphrase im Sinne des Abschreitens der Vorlageerzählung eine tatsächliche Unterbrechung erfährt, passt dieser Einschub harmonisch in Philos Bild der Tora als Lebewesen, die aus Körper (Wortsinn) und Seele (allegorischer Sinn) besteht (vgl. QG 3,3; Contempl. 78). Allegoresen gehören wesentlich zu Philos Toralektüre und -auslegung, um die tiefere, spirituelle, ethische, psychologische Bedeutung eines Geschehens zu verdeutlichen.

Schwierigkeiten zu sprechen, die Begierde, enttäuschte Liebe und irregeführte Lust über eine Stadt oder ein Land bringen können.

Mithilfe der Allegorie meint Philo weiter, es sei passend, dass Josephs Herr Eunuch genannt werde. Er habe zwar die Geschlechtsveranlagungen, sei aber doch nicht in der Lage, sich fortzupflanzen.⁵¹ In gleicher Weise seien die ungebildeten Menschen zwar in der Lage, allerlei Dinge zu sagen, doch Weisheit können sie nicht generieren noch mit ihr umgehen. Den äußeren Schein einer Sache ziehen sie dem wahrhaft Guten vor (58–59).

In gleicher Weise ist die Frau des Eunuchen ein Bild für die Begierde der ungebildeten Menschen. Jene lassen sich unentwegt von der Begierde beraten und herumkommandieren, Ratschläge der Vernunft – wie die Josephs – werden von ihnen geringgeschätzt (60). Der Eunuch ist nicht mehr als ein Koch, der die Begierde der Leiber befriedigt. Joseph dagegen nimmt die Rolle eines Arztes ein, der akribisch Heilmittel vorbereitet, die nicht immer wohltuend schmecken mögen, aber zur eigentlichen Heilung führen. In seiner Rolle als Arzt⁵² zeichnet sich Joseph als solcher aus, dem die Gesundung und Gesunderhaltung des Staates am Herzen liegt, wohingegen die ungebildeten Menschen nur ihrer eigenen körperlichen Befriedigung nachgehen (61–66). Entgegen den Anschuldigungen der Frau und ihres Mannes, d.h. des Volkes, kann Joseph standhaft und innerlich frei bleiben. Zwar muss er dem Volk als Bewohnern des Staates dienen, doch er tut dies nicht durch politische Taktik, sondern mit reinem Gewissen und der Freiheit, letztlich zum Wohle des Staates zu handeln. Damit ist Joseph als Staatsmann nicht gefühlsarm, sondern im höchsten Maße frei von den Anforderungen emotional aufgeladener Menschen und ihrer despotischen Macht (67–71).

Philo führt seine lange Überlegung zur inneren Freiheit eines Staatsmanns noch weiter aus. Durch seine innere Freiheit garantiert ein solcher Staatsmann gerechtes Richten und gute Führung in Unbestechlichkeit. Dann kommt ihm auch die – oben bereits analysierte – Rolle des Erziehers zu, der um der Gesundung willen auch tadeln muss, wie Eltern es mit ihrer Liebe und Zuneigung tun (72–74). Er kehrt zurück zum Bild des Arztes, der besser als der Kranke weiß, was der Gesundung zuträglich ist. Diese Art der Erziehung muss ein guter Staatsmann ausführen um des Wohles des Staates selbst willen. Er resümiert (79):

Einen Staatsmann also, der von so [rationaler] Gesinnung und so frei von allen Leidenschaften ist, von Wollust, Furcht, Trauer und Begierde, verträgt das herrschende [Volk] nicht; er ergreift den wohlgesinnten Freund wie einen Feind und züchtigt ihn, bestraft aber nicht sowohl ihn als sich mit der grössten Strafe, der Unbildung, die die Ursache ist, dass er nicht gelernt hat sich befehlen zu lassen, die schönste und nützlichste Eigenschaft im Leben, durch die man erst die Fähigkeit erlangt zu befehlen.⁵³

⁵¹ Dazu ausführlich ABUSCH, Eunuchs.

⁵² Der Vergleich eines Philosophen mit einem Arzt ist in der Antike breit belegt. Für Platon siehe bspw. LIDZ, *Medicine*; MOES, *Plato*.

⁵³ COHN, *Joseph*, 174, an den zwei markierten Stellen adaptiert. Erstens, obwohl ἡρπενωμένον

14.1.8 Josephs charismatischer Aufstieg im Gefängnis (80–87)

Josephs rühmliche Tätigkeit als Arzt und Erzieher der Frau Potiphars wird zwar von Philo gelobt, verschafft ihm aber in der Erzählung durch die Lügen der Frau einen erneuten Abstieg in die Tiefe. Philo erinnert ein zweites Mal daran (vgl. 52), dass der Eunuch Joseph keine Gelegenheit zur Verteidigung geliefert und damit ungerecht gerichtet hat. Nach der gerade erfolgten Abhandlung ist der Eunuch also selbst ein schlechter Vorsteher über seinen Haushalt (vgl. 72). Joseph, den er soeben ins Gefängnis geworfen hat, ist dagegen seit seiner Zeit im Haus des Eunuchen der eigentliche Leiter über die Angelegenheiten des Hauses. Beide werden daher implizit von Philo kontrastiert, um Josephs optimale Eigenschaften als Staatsmann schon in jungen Jahren zu betonen.⁵⁴

Auch im Gefängnis zeigt Joseph so hohe Tugenden (τοσοῦτον ἀρετῆς μέγεθος), dass auch die übelsten Mitgefangenen (näher beschrieben in 84) ihn unmittelbar als ihren Trost (παρηγόρημα) und Schutz sehen (ἀλεξίκακος, 80). Damit steht er erneut im Kontrast zu den physisch und emotional harten Gefängniswärtern, die in ihrer Grausamkeit ausführlich beschrieben werden (81–83). So ist er, der eigentliche Leiter im Hause des Eunuchen, sofort unter den Gefangenen im Gefängnis und sogar gegenüber den Wärtern der natürliche Leiter.

Philo betont, der Faszination Josephs schließen sich nun auch die Wachleute inklusive ihres Obersten an. Joseph habe sie durch seine jugendliche καλοκάγαθία gezähmt und für sich eingenommen. Die Ähnlichkeiten zu Josephs Aufstieg im Haus des Eunuchen sind durch die Stichwortverbindung mit καλοκάγαθία deutlich. Dort wird ausführlich gesagt, die Natur habe ihn in die Leitungsposition gebracht, um ihn auf seine Führungsaufgabe vorzubereiten (38). Dieser Kommentar fällt nun beim zweiten Mal weg, doch darf er zweifellos mitgedacht werden. Josephs καλοκάγαθία verschaffe ihm die Leitung über das gesamte Gefängnis. Der Gefängnisaufseher übergibt ihm sogar seine eigene Position. Auch hier geht Philo weit über andere Rezeptionen der Josephsgeschichte und über die Genesis selbst hinweg. Durch seine natürliche Autorität gelingt Joseph überall der Aufstieg bis in höchste Positionen.

Freilich handelt Joseph als Gefängnisleiter anders als die harten Gefängniswärter früher. Er macht aus dem Gefängnis ein Ort der Erziehung (σωφρονοιστήριον), in dem keine Malträtierungen stattfinden, sondern die Gefangenen mit weisen Worten und Grundlagen des guten Lebens unterwiesen werden (λόγοις καὶ δόγμασι τοῖς φιλοσοφίας ἐνουθετοῦντο, 86). Der erziehende Staatsmann, der wie ein Arzt heilt, erreicht sogar die scheinbar Unheilbaren. Dafür

im Text bei Philo steht, ist im heutigen Sprachgebrauch statt Cohns „mannhaft“ besser von „rational“ auszugehen. Zweitens impliziert Cohns Übersetzung mit „Pöbel“ ὄχλος, jedoch steht bei Philo δῆμος.

⁵⁴ § 8 spricht deutlich vom ὁ νεανίας, der schon wenige Tage (ὀλίγαις ἡμέραις) nach seiner Ankunft beim Eunuchen zum eigentlichen Leiter seines Hauses wird.

zeigt er ihnen sein weisheitliches Leben und jegliche Tugend in einer Art, die der eines geübten Künstlers entspricht (τὸν γὰρ αὐτοῦ βίον σωφροσύνης καὶ πάσης ἀρετῆς οἷα γραφὴν ἀρχέτυπον εὖ δεδημιουργημένην, 87). All das ist eine zusätzliche narrative Illustration dessen, was Philo bereits mehrfach über den idealen Staatsmann gesagt hat. Sie ist seine freie Erfindung zur Verdeutlichung der tugendhaften Besonderheit Josephs, insbesondere der σωφροσύνη als politischer Tugend, die Josephs Leben durchzieht.⁵⁵ Erst in § 88 kehrt er zur Erzähls pur der Genesis zurück.

14.1.9 Uneigennützige, abhängige und verstandesgemäße Traumdeutung (88–99)

Während Josephs erzieherischer Tätigkeit im Gefängnis tauchen zwei Eunuchen des Königs auf, die Joseph ebenfalls wie ein Arzt zu ihrer Besserung und Rehabilitation umsorgt (88). In seiner erneut betonten Fürsorge erkundigt er sich wegen ihrer plötzlichen Verstimmung. Sie erzählen ihm, geträumt zu haben. Aber nun fehle ihnen ein Traumdeuter. Joseph stellt sich zur Verfügung. Anders als bei Josephus gerät hier der Bezug auf Gott als Offenbarer der Träume stärker in den Fokus: „Wenn Gott es will, wird ihre Bedeutung erkannt werden; er will aber die verborgenen Dinge denen, die Wahrheit verlangen, enthüllen.“⁵⁶ Durch die Kombination vom Gottesbezug und denen, die nach Wahrheit verlangen (τοῖς ἀλήθειαν ποθοῦσιν, 90), verknüpft Philo die eigene Prädisposition mit dem Offenbarungswillen der Gottheit. Hierdurch offenbart die Frage nach einer Deutung das Innere der eigenen Prädisposition als Wahrheitssucher. Wie selbstverständlich ist Joseph der, der durch Gottes Offenbarung Wahrheit kundtun kann, wohl eine erneute Reminiszenz an den idealen unparteiischen und wahrheitsliebenden Staatsmann (63.72).⁵⁷

Obwohl die Träume etwas anderen Inhalts sind als in der Genesis, ist die Deutung dieselbe. Auffällig ist Philos Rede vom kurzen Nachdenken Josephs, das bei aller Betonung der Rolle Gottes in der Traumdeutung die eigentliche Deutung auf Joseph konzentriert. Joseph als Staatsmann benutzt seine von Gott gegebenen Begabungen (vgl. 4) und verwendet seinen λογισμός, um die Träume zu deuten. Wie bei Josephus ist es Philos Joseph zuwider, dem Oberbäcker die schlechte Deutung seines Traumes zu verkünden (94). Dass er es trotzdem tut, zeugt erneut von seiner Liebe zur Wahrheit und der Notwendigkeit eines Arztes, das Wahre und nicht das Angenehme zu sagen (95):

⁵⁵ OERTELT, Tugend.

⁵⁶ COHN, Joseph, 176.

⁵⁷ Wahrheit bezeichnet hier weniger Nicht-Falsches, sondern im Sinne der Oneiromantie das Nicht-Verdecktsein einer Sache (ἀ-λήθεια).

Aber da die Traumdeuter als Dolmetscher und Verkünder göttlicher Aussprüche die Wahrheit sagen müssen, so will ich sprechen und nichts verheimlichen; denn nicht lügen ist unter allen Umständen das Beste, bei göttlichen Aussprüchen aber fromme Pflicht.⁵⁸

Joseph als Liebhaber der Wahrheit eröffnet beiden seine Deutung. Diese wird bei Philo sogar vom Pharao selbst bestätigt (98) und tatsächlich trifft alles so ein, wie vorhergesagt. Der Staatsmann Joseph bleibt der Wahrheit dadurch mehr treu als der Inklinat, den Menschen gefallen zu wollen. Das zeigte sich schon an den Brüdern, dann auch an der Ablehnung der Frau. Diese Haltung bestätigt Gott durch den Pharao und die darauffolgenden Ereignisse der Rekonstitution des einen und der Hinrichtung des anderen.

Wie in der Genesis vergisst der Obermundschenk Joseph im Gefängnis, der allerdings auch nicht darum gebeten hat, durch dessen Kontakte aus dem Gefängnis befreit zu werden. Bei Philo ist Joseph stets in seiner Lage zufrieden und will nicht durch Gefälligkeiten den eigenen Vorteil bewirken. Philo lastet die Vergesslichkeit des Mundschenks der Undankbarkeit der Menschen an. Gleichzeitig und auf gleicher Ebene versteht er dessen Vergesslichkeit auch als Mittel des Ratschlusses der göttlichen Vorsehung (*κατὰ πρόνοιαν θεοῦ*, 99). Erst zur angemessenen Zeit, nach zwei Jahren, sollte die Vorsehung auch dem Pharao einen Traum schicken und damit den ultimativen Aufstieg Josephs in Gang setzen.

14.1.10 Josephs geschickter Aufstieg und Investitur (100–121)

Die Traumnacherzählung ist bei Philo unauffällig anders als in der Vorlage. Etwas länger wird die äußerliche Vorbereitung Josephs auf seine Erstbegegnung mit dem Pharao erzählt. Offenbar soll er in rechter Weise vor den Regenten treten. Philo betont, er habe ein schönes Gewand bekommen, um dem Pharao, der bei Philo durchweg König genannt wird, zu begegnen (105). Obwohl Joseph nichts für seine neue Kleidung und sein Aussehen kann, versteht der Pharao nach Philo sofort, dass ihm hier kein Gefangener begegnet, sondern ein freier Mann von edler Abstammung (*ἀνὴρ ἐλεύτερος καὶ εὐγενῆ*, 106). Philo erklärt, jemand mit guter Erkenntnisgabe wie der Pharao verstehe, dass etwas vom Charakter eines Menschen auch an dessen Körper haften. Damit erklärt sich erst an diesem Punkt der Geschichte die vermehrte Betonung der äußeren Schönheit Josephs. Er strahlt ganz im Sinne der *καλοκάγαθία* seine innere und äußere Besonderheit nach außen ab. Seine *εὐγενεία* lässt sich sogar nach den Strapazen des Gefängnisses nicht übersehen. Sie fällt beim ersten Blick des Königs auf. Sofort verbindet er dessen Aussehen mit Josephs Kompetenz. Er mache den Eindruck eines beispielhaften Weisen (*δείγμα σοφίας*, 106). Geschickt verschränkt

⁵⁸ COHN, Joseph, 177.

Philo dieses Verständnis mit dem scheinbar hinderlichen jungen Alter Josephs (ὁ νεανίας οὗτος). In den höchsten Tönen kombiniert der König Joseph – ohne ein Wort mit ihm gesprochen zu haben – mit Weisheit, Wahrheit, Licht und Hilfe. Er stellt ihn in direkte Opposition zu den offenbar unweisen Weisen Ägyptens (106).⁵⁹ Ebenfalls ist der eigentliche Hinweisgeber, der Mundschenk, längst hinter diesen beiden Lichtgestalten, dem Träumer und dem künftigen weisen Traumdeuter, zurückgetreten. Auf Philos Bühne stehen nur noch die beiden. Der König ist völlig von Josephs Erscheinung überwältigt. Dagegen ist Joseph als der unerfahrene νεανίας gänzlich unbeeindruckt vom König und seinen Worten (107).

Wenig subtil erklärt Philo nochmals das bereits Beschriebene. Joseph spricht mit anständigem Freimut (παρρησία σὺν αἰδοῖ), als würde sich ein König an einen Untergebenen wenden (οὐδὲν καταπλαγείς ὥσπερ ὑπηκόω βασιλεύς, ἀλλ' οὐχ ὑπήκοος βασιλεῖ). Damit kehrt Philo einmal mehr zu dem für ihn wichtigen Thema des Freimutes zurück.⁶⁰ Es gehört für ihn zu den großen Tugenden, mutig und mit Freimut Höhergestellten entgegenzutreten und die Wahrheit zu sagen.⁶¹ Der Rollentausch wird von Philo ex post erklärt (107). Längst hat der König die Dinge selbst zum Ausdruck gebracht (106). Vergleichbar ist die Doppelung mit dem Zweck der doppelten Träume des Königs, um alles Gedoppelte als völlig sicher zu betonen (107). Sie betont, was offenkundig ist. Hier trifft der eigentlich weise Staatsmann auf den abhängigen ratlosen Vertreter des politischen Status quo.

Josephs Verständnisfähigkeit steht eindeutig im Vordergrund, im Gegensatz zur Unwissenheit der ägyptischen Weisen sowie entgegen der Betonung der Rolle Gottes in der Genesis. Zwar kann Joseph auch Gott in diesem Zusammenhang nennen (ὁ θεός, 107), doch später verfällt er wieder in das generischere τὸ θεῖον (110), das womöglich an die innere nicht-menschliche Stimme des Sokrates erinnert.⁶² Dieses Göttliche lehrt ihn in seinem Innern, so dass die Deutung zwar durch Gottes Hilfe, aber doch in ihm generiert werde. Philo räumt einer offenbarenden Instanz außerhalb der Josephsfigur keinen großen Raum ein, doch lässt etwa Josephus den Gottesbezug noch deutlicher zugunsten des φρόνημα Josephs fallen.

Ebenfalls wie bei Josephus und entgegen der Genesisvorlage gibt Joseph dem König ausführliche Ratschläge. Er erweist sich wieder als Arzt, der nicht nur die Krankheit diagnostizieren kann, sondern auch das Heilmittel kennt (ἐκκαλεῖ τὸ

⁵⁹ Wörtlich: τῶν παρ' ἡμῖν σοφιστῶν. Zu den Sophisten bei Philo siehe z. B. KOSKENNIEMI, Sophists.

⁶⁰ Vgl. etwa später Ios. 222, auch Prob. 125–126. Die παρρησία ist ein typischer Topos der kynisch-stoischen Diatribe. Einen guten Überblick zur παρρησία und ihrem Gebrauch in der Antike bietet Cassius Dio, vgl. MALLAN, Parrhêsia.

⁶¹ Her. 6.

⁶² Platon, Apol. 31c–d; Xenophon, Mem. 1,1,2; vgl. LANG, Leben, 71 Fn. 84.

θεῖον ὑποβάλλον τὰ ὡς ἐν νόσῳ σωτήρια, 110). Noch weiter als zuvor vollzieht sich hier der Rollentausch zwischen dem König und Joseph. Der Höhergestellte wird belehrt, jetzt sogar im Bereich des politischen Umgangs mit der göttlichen Vorhersage. Er erklärt nicht nur ihren Inhalt, sondern die zu ergreifenden Schritte. Indem sich Joseph die Fragen als rhetorische Fragen selbst stellt (111), wird der Dialog zum Monolog. An keiner Stelle in antik-jüdischen Rezeptionen sind Josephs politische Maßnahmen und Hinweise ausführlicher.

Entsprechend kann Joseph auch unverblümt seine eigene Person als Verantwortlichen für diese Aufgabe ins Gespräch bringen. Er nennt sich überaus sachverständig, gewissenhaft, erfahren (ἀνὴρ φρονημώτατος καὶ συνετώτατος καὶ ἐν πᾶσι δόκιμος) und in der Lage, die Dinge ohne politische Krise im Volk voranzutreiben (114). Philo selbst nennt Josephs Deutung treffend und wohlbegründet (εὐθυβόλως καὶ εὐσκόπως, 116), obwohl wie schon zuvor noch nichts von dem Vorausgesagten eingetroffen ist und daher verifizierbar wäre, ob Josephs Deutung zutrifft. Der auktoriale Erzähler stellt auch für die Rezipienten klar, dass es so ist. Joseph irrt sich nicht. Seine politischen Hinweise (συμβουλία) gefallen dem König so sehr, dass er – nicht Joseph! – dessen Weisheit wie in der Genesis auf das Tragen des göttlichen Geistes zurückführt (116–117). Im Stil der Ironie fällt dem König nach Beratung überrascht auf, dass der gesuchte Mann für diese Aufgabe Joseph selbst ist (117). Den intendierten Rezipienten überrascht dies nicht – Philos Josephsvita hat sich bis jetzt stetig darauf hinbewegt, dass sich Joseph nun als idealer Staatsmann beim König erweist.

In § 119 wird Joseph immer noch unverändert vom Erzähler als νεανίας, d. h. als junger Mensch bezeichnet. Die Opposition zum erfahrenen König wiederholt unentwegt die Rollenunangemessenheit. Der Alte wird vom Jungen belehrt, der Untergebene spricht wie ein König zum eigentlichen König (vgl. 107). Der Rollenunterschied wird durch die Investitur jetzt verringert. Der König macht Joseph zu seinem Stellvertreter im Staat (διάδοχος). Diese Platzanweisung als zweiter Mann, die durchaus der Genesis entspricht und in antik-jüdischen Rezeptionen nicht unüblich ist, überbietet Philo, indem er anhängt: μᾶλλον δ', εἰ χρὴ τάληθες εἰπεῖν, βασιλέα. Damit ist Joseph an der Spitze angekommen. Der, der schon länger so sprach und agierte, erhält nun auch den angemessenen Titel. Philo fügt zwar hinzu, der König habe seinen eigentlichen Namenstitel als Regent behalten, nichtsdestotrotz nennt er Joseph βασιλεύς (119).⁶³ Doch selbst in diesem Stand ist der Rollentausch noch nicht ganz beendet. Auch jetzt tut der König noch alles, um den jungen Mann zu ehren (πράττων ὅσα ἐπὶ τιμῇ τοῦ νεανίου, 119).

⁶³ Die Nähe zum δεσπότης bei Artapanus (Frag. 2,4) und allgemeiner bei Demetrius (Eusebius, Praep. ev. 9,21,12) ist deutlich. Siehe auch JosAs 29,8–9. In Jos. 123 wird jedoch deutlich, dass er nur der ὑπαρχον βασιλέως ist (vgl. 123.157.163.248.257 u. ö.), nicht selbst βασιλεύς. Gerne nennt Philo ihn auch ἐπίτροπος (67), ἐπίτροπος τῆς οἰκίας (38) oder ἐπίτροπος τῆς χώρας (178.184.190.196.210.218.232).

Die Investitur verläuft ansonsten entsprechend der Vorlage, jedoch mit eindeutigen Kontextualisierungen wie der Umschreibung von Josephs neuem Namen. Wie Joseph bei Philo schon von vorneherein besonders war, wird auch Aseneth – ebenfalls ohne Namen – überhöht. Sie sei die Vornehmste der Ägypterinnen (121). Auffällig ist auch hier, dass die Erwähnung, sie gehöre zu einer Priesterfamilie des Sonnengottes, keinerlei Kritik oder Bemerkung Philos wegen Exogamie oder Mischehe auslöst.⁶⁴ Die Außergewöhnlichste unter den Ägypterinnen passt treffend zum Außergewöhnlichsten der Hebräer.⁶⁵

14.1.11 Allegorische Deutung III (122–156)

Bevor Philo einen tieferen Sinn in Josephs Widerfahrnissen erläutert, nimmt er §§ 122–124 als Gelegenheit, Josephs Aufstieg als paradigmatisch für das Leben des Frommen zu beschreiben. Nach anfänglichen und späteren Rückschlägen steht der Fromme wieder auf und tritt umso sicherer auf, so dass er irgendwann – nach Philo wohl hier in der Geschichte – nicht mehr fallen kann (122). Er rafft die Erzählung und betont die Besonderheit von Josephs Aufstieg aus dem Gefängnis zum obersten Verwalter an einem einzigen Tage (μῆ ἡμέρα, 123). Als Begründung dafür sieht Philo einerseits das Wollen Gottes (ὅταν δοκῇ τῷ θεῷ), andererseits einen Funken der Tugendhaftigkeit in Josephs Innern, die Philo wenig überraschend als καλοκἀγαθία beschreibt (124). Diese Untertreibung Philos, indem er nur einen Funke in Josephs Innern attestiert, soll wiederum ironisch Josephs überragende Tugendhaftigkeit betonen.

Auf der Ebene des Allegorischen möchte Philo zwei Punkte ausführen: zunächst die Figur des Staatsmanns als Traumdeuter (125–147), sodann die dienende Stellung des Staatsmanns zwischen Herrscher und Privatmann (148–156).

Das Motiv des Lebens wie ein geträumter Traum, das in Somn. 2 wieder auftauchen wird, prägt für Philo vor allem das Moment der Flüchtigkeit.⁶⁶ Da alles im Fluss ist, sind die Dinge schnell vorbei und das Nächste ist angebrochen, ohne dass das gerade Vergangene wirklich wahrgenommen wurde. Philo führt dafür zahlreiche Beispiele an, vom schnell alternden Individuum (126–129) und der vergehenden Schönheit (130) über gescheiterte Individualherrscher (132–133) bis hin zum Ende der großen Macht wichtiger Reiche, etwa Ägyptens (135), Makedoniens (135), der Ptolemäerreiche (136) und der Perser (136). Die einen sind gut vorbereitet und scheitern, die anderen erlangen unverhofft ihr Ziel (137–139). Er resümiert (141):

⁶⁴ Das gilt besonders, da er in Spec. 3,29 klar von solch einer Vereinigung abrät.

⁶⁵ Zu den Frauendarstellungen bei Philo siehe OERTELT, Frauenbild; ROMNEY WEGNER, Philo; NIEHOFF, Philon, 155–174.

⁶⁶ Dazu siehe ANDERSON, Philo, 168–185.

Arge Ungewissheit und dichtes Dunkel ist über die Dinge ausgebreitet; wie in tiefem Schlaf irren wir umher und können mit der Schärfe des Verstandes nichts durchdringen oder kräftig und fest erfassen, denn alles gleicht Schatten und Gespenstern.

Der Staatsmann stellt sich dieser Deutungsoffenheit und Unklarheit entgegen. Er korrigiert die eigenen Deutungsversuche und tut kund, was die eigenen Vorstellungen und Einschätzungen sowie die erlebten Widerfahrnisse tatsächlich bedeuten (143–144).⁶⁷ Darüber hinaus macht er Gesetze, die all den schlafwandelnden Träumern Orientierung geben, was zu tun und was zu lassen ist.⁶⁸ Damit kommt dem Staatsmann eine Mittlerfunktion zu. Wie es im Himmel Tag ist und auf der Erde Nacht, so bringt er die Klarheit von oben zu denen, die zwar meinen zu wachen, es aber doch nicht tun (145–147). Damit steht die Ordnung des Himmels dem Umherlavieren der Menschen entgegen. Der Staatsmann ist es, der auch bei schlechter Sicht den Menschen vorangeht, die unbedingt auf Führung angewiesen sind. Philo bindet diese Gedanken nicht an frühere Geschehnisse in Josephs Leben zurück. Eher sieht er mit der Traumdeutung der Königsträume und Josephs Investitur eine neue Ära in Josephs Leben anbrechen, wo er – nach reichlich Übung – nun tatsächlich die Rolle des Staatsmannes zwischen dem König und den Regierten einnehmen muss und einnimmt.

So erläutert Philo im zweiten Teil seines allegorischen Exkurses die Mittlerrolle des Staatsmannes noch in einer weiteren Hinsicht. Er ist nicht nur Deuter unklarer Dinge und Anführer Schlafender als Mittler zwischen der Helligkeit und Klarheit des Himmels und der Unklarheit und Trübe der Erde. Er ist ebenso ein Mittler zwischen dem Regenten und den Regierten, was Philo mit Josephs Fahrt durch die Stadt auf dem zweiten Wagen hinter dem König verbindet. Der Staatsmann ist in der Hinsicht Mittler, dass er mächtiger ist als der Privatmann, aber weniger mächtig als der Regent und in besonderem Maße treu und lauter das Wohl aller sucht (148). Den Ring des Königs für Joseph liest Philo als Zeichen des Vertrauens zwischen Regenten und Staatsmann (149). Die goldene Halskette dagegen vermag ihn in guten Zeiten emporzuziehen, in schlechten Zeiten jedoch auch hinabzuziehen (150). Philo kann also durchaus auch die Gefahren eines so exponierten Amtes sehen. Gleichzeitig ist für ihn die Josephsfigur, auf die all diese narrativen Anspielungen und Interpretationen verweisen, der perfekte Staatsmann schlechthin, der den Träumenden die Träume deutet und gleichzeitig selbst politisch tätig wird, um des Wohles aller willen.⁶⁹

⁶⁷ Damit ist er der optimale Staatsmann nach der Traditionsbildung Platons, vgl. Pol. 295e.

⁶⁸ Zur Funktion des Schlafes in Philos Josephsdarstellungen siehe die hilfreichen Ausführungen von REDDOCH, Sleep.

⁶⁹ Die etwas eigenwillige Deutung in Ios. 151–156 zum König Ägyptens als menschlicher *voûç* ist erklärungsbedürftig. Philo liest Ägypten als den Körper, womit Joseph als Herrscher Ägyptens der Kopf, d.h. der Geist des Körpers ist. Das wertet Joseph in der Gestalt etwas ab, dass Joseph lediglich für den Körper, nicht aber für den Geist zuständig. Außerdem will er wohl schlicht klarstellen, dass er sich anderen kursierenden Deutungen bewusst ist, daher das ein-

14.1.12 *Josephs vorbildliche Krisenpolitik (157–162)*

Die Genesis erwähnt anschließend Aseneth und die darauffolgenden Kinder (Gen 41,50–52). Philo ist daran nicht interessiert. Er sieht nur die Tätigkeit des erfolgreichen Staatsmannes, hat die Erfüllung der Königsträume und damit die Angemessenheit seiner Traumdeutung im Blick und beschreibt Joseph als solchen, der Ägypten entsprechend politisch navigiert. Überall erfährt er starke Zuneigung durch die Bevölkerung nicht aufgrund seiner Politik allein, sondern auch wegen der Vorzüglichkeit seines Aussehens und Auftretens (ταῖς περὶ τὴν ὄψιν τε καὶ τὴν ἄλλην ὁμιλίαν ἀλέκτοις καὶ ἐξαιρέτοις χάρισιν, 157). Damit wiederholt Philo ein weiteres Mal Josephs *καλοκάγαθία*, die aller Welt offenbar wird und ihn als einzigartigen politischen Akteur auszeichnet.

Als die überaus schreckliche Hungersnot wie eine Krankheit Ägypten und seine Umgebung befällt (159–161), ordnet Joseph arbeitsteilig die systematische Versorgung des Landes durch die Vorräte an. Daneben verfolgt er das Ziel, die Bevölkerung auch moralisch zu führen (162). Er, der weiß, wie lange durchzuhalten ist, führt ganz im Sinne der Auslegung Philos als Staatsmann durch die Unklarheit der dunklen Welt.⁷⁰

14.1.13 *Der Staatsmann Joseph und seine bedürftigen Brüder (163–231)*

Wie in der Genesis kehren mit der Hungersnot auch Josephs Brüder auf die Bühne zurück. Sie werfen sich vor Joseph nieder, jedoch vordergründig aufgrund der Sitte. Erst Philos Zusatzkommentar verdeutlicht, dass damit sofort Josephs Träume Bestätigung finden (ἤδη καὶ τῶν ὀνειράτων αὐτοῦ λαμβανόντων βεβαίωσιν, 164). Philo wiederholt damit zum zweiten Mal in wenigen Sätzen, dass Joseph und Träume so eng zueinander gehören wie der Staatsmann und seine Führung der Schlafenden. Mit der Partikel ἤδη verstärkt er diesen Eindruck. Nur durch seine angemessene Traumdeutung ist Joseph nun in der Lage, durch die zurückgelegten Vorräte seine Brüder zu retten. Eben das hatten sie bei Josephs eigenen Träumen jedoch nachdrücklich abgelehnt (7).

Philo führt als Grund, weshalb die Brüder Joseph nicht wiedererkennen, Gottes Wille an. Erst später, nämlich im Test der Brüder, werde sich zeigen warum. Damit steigert Philo die Spannung seiner eigenen Erzählung. Das aber nicht ohne Grund, sondern um nochmals zu erwähnen, wie ausgesprochen ungewöhnlich Josephs machtvolle Position in seinen jungen Jahren sei. Er stellt also neben den göttlichen Willen, Josephs Identität zu verbergen, Josephs außer-

leitende ἡκουσα μέντοι καθ' ἑτέραν (151). Vgl. LANG, *Leben*, 80 Fn. 99. Zum νοῦς bei Philo NÄGELE, *Paulus*, 143–221; WYSS, *Philon*.

⁷⁰ Die Stilisierung Josephs bricht hier leicht, da er selbst darauf achtgab, die Bevölkerung über das kommende Unheil im Unklaren zu lassen, vgl. 115.

gewöhnliche Karriere und Machtposition, mit der die Brüder zweifellos nicht rechneten (165).

Joseph dagegen erkennt sie, aber empfindet keinen Hochmut oder Rachegefühle. Dieses Motiv aus der Genesis^{Proto-MT} würde zu Philos Joseph nicht passen. Stattdessen verbirgt er nur mit schwerem Herzen seine wahre Identität und behandelt sie als Fremde, obwohl er brüderlich-liebevoll auf sie reagieren will (166; vgl. 168.175.200). Philo selbst betont Josephs Innenleben und Affektkontrolle als idealer Staatsmann, indem er sich fragt, wie sich Josephs Seele wohl angesichts der Erzählung der Brüder über den toten Bruder fühlte (167). Seine darin deutlich werdenden Leitungskompetenzen und sein Innenleben betont Philo besonders. Während Philo in einem Großteil seiner Josephsvita nicht zu erkennen gibt, dass er sich gerade an dem Text der LXX-Genesis abarbeitet, bricht sich das hier in besonderer Weise Bahn und deutet daraufhin, dass er im Joseph der Genesis^{LXX} tatsächlich schon den von ihm nachgezeichneten Staatsmann sieht. Die Josephsfigur geht in Philos Selbstanspruch nicht ausschließlich oder maßgeblich auf Philos eigene kreative Umdeutung zurück. Er, so mag die Frage in § 167 insinuieren, hat diesen Joseph womöglich bereits mit diesen außergewöhnlichen Konturen vorgefunden.

Die Brüder in Philos Darstellung scheinen diesen Eindruck zu teilen. Sie beginnen sich und ihre Schuld zu bekennen (170–174). Joseph, der womöglich die Rolle des prüfenden göttlichen Gesetzes einnimmt (174),⁷¹ weint daraufhin (175). Der große Staatsmann lässt sich von der Reue der Brüder bewegen. Trotzdem ist sein Umgang mit den Brüdern noch immer hart. Er als der Zweitjüngste lässt Simeon, den Zweitältesten, gefangen nehmen. Philo meint, die Genesis erzählt ausgerechnet die Gefangennahme Simeons, weil dieser als Zweitältester das Unrecht hätte verhindern können, aber seine Macht falsch benutzt habe (176). Die Gegenüberstellung des angemessenen Gebrauchs von Macht durch Joseph und des unangemessenen durch Simeon ist für Philo politisch relevant, weil sie den Charakter eines Politikers offenbart (177). Erneut geht Joseph aus diesem Vergleich strahlend hervor.

Im weiteren Verlauf erweitert und ändert Philo die Erzählungen rund um den Getreidekauf und die Heimkehr zum Vater. Jakob spricht im Sinne der göttlichen Vorsehung von der φύσις, die womöglich die Dinge doch noch ins Gute wenden werde (192, vgl. 38). Er schickt sie mit Segenswünschen an den hilfreichen Gott (πρὸς τὸν σωτῆρα ποιούμεθα θεόν, 195) mitsamt dem jüngsten Bruder, Benjamin, zurück zum ägyptischen obersten Verwalter.

Als Joseph Benjamin sieht, überwältigen ihn seine Emotionen (200). Erneut lässt sich der Staatsmann also innerlich bewegen, wenngleich nicht im öffentlichen Raum. Erst durch die Verwendung seines λογισμός kommt Joseph wieder

⁷¹ So LANG, *Leben*, 84 Fn. III, der berechtigt auf Josephs Funktion als νόμος ἐμπυχος in Ios. 266 und Abr. 5 verweist.

zu seiner Nüchternheit zurück (201). Auch hier regiert der Verstand über die Emotionen, was Philo schon früher als Unterschied zwischen Staatsmann und Träumern nannte (143–144). Diese Selbstbeherrschung findet sich auch beim gemeinsamen Mahl mit den Brüdern (201–206). In Zeiten der Hungersnot ist selbst Joseph als zweiter Mann im Staat nicht übermäßig und nichts Außergewöhnliches (205). Er solidarisiert sich mit den Belangen und Nöten der von ihm Geleiteten. Gleichzeitig gestaltet er das Essen für seine Tischgenossen angenehm und gastfrei, was ihn als Freien und Gebildeten darstellt (206). Seine Manieren wie sein Maßhalten werden von Philo mehrfach herausgehoben. Auch im Privatraum ist Joseph beispielhaft. Das fällt sogar den Brüdern auf (208), denn das Teilen von Tischen gelte als Zeichen wahrer Freundschaft (210).⁷² Damit bestätigt Philo wieder die Besonderheit Josephs, der schon in § 44 nichts mit den Schwelgereien der Ägypter zu tun haben wollte und auch jetzt maßvoll bleibt, obwohl genug zum Schwelgen vorhanden wäre (243). Anstand und Maß bestätigen Joseph Rechtmäßigkeit in Amt und Stellung.

Ihren Bruder erhalten sie unversehrt von Joseph zurück (210), wenngleich er den Becher auch bei Philo in Benjamins Sack verstecken lässt (207–208). Nebenbei lässt Philo die divinatorische Funktion des Bechers völlig unter den Tisch fallen (213, anders Gen 44,5.15). Einer, der sich dem λογισμός und der Nüchternheit unter Träumenden verschrieben hat, hat damit nichts zu tun. Eher übt er Recht und kann sogar Milde verordnen (221).

14.1.14 Josephs selbstlose Versöhnung und herausragender Charakter (232–250)

Erst nach Judas großer Verteidigungs- und Bekenntnisrede (222–231) und vor der großen Versöhnung (237) erklärt Philo endlich im Erzählerkommentar (232–236), weshalb Joseph die Brüder diesen Strapazen ausgesetzt hat. Es waren drei Prüfungen nötig (vgl. 220), um die Wahrhaftigkeit und Liebe der Brüder (232) sowie das Ausbleiben verborgener Feindschaft zu testen (235). Philo kommt zu der Spitzenaussage, das an ihm vollzogene Leid sei nicht in der Feindseligkeit der Brüder, sondern in der πρόνοια Gottes begründet, der schon lang die ganze Geschichte überblickt hätte (236). All diese Einsichten überwältigen Joseph mit Gefühlen enger Verwandtschaft (ὕπο φιλοκειῶν πάθους, 237) und er schreitet zur Versöhnung über. Indem er die Ägypter hinausschickt (238), stellt er die ursprüngliche Situation auf dem Feld wieder her, als die Brüder ganz unter sich waren (12). Nun ist er der Aktive, der die Versöhnung initiiert.

Seine Motive beschreibt Joseph mit der Ehrerbietung gegenüber ihrem gemeinsamen Vater und der natürlichen Freundlichkeit gegen alle Menschen (τῇ τε πρὸς τὸν πατέρα εὖσεβείᾳ, [...] καὶ τῇ φυσικῇ φιλανθρωπίᾳ, 240), ins-

⁷² Vgl. Aristoteles, *Eth. nic.* 8,4,1156b, der wirkungsmächtig Tischgemeinschaft als Anerkennungsmahl konzeptualisiert. Weiterführend RABEL, *Essen*, 193–194.

besondere seinen eigenen Blutgenossen. Daher wiederholt Philo – nun aber im Munde Josephs (241.244) – die Ansicht, all das ihm Widerfahrene sei durch Gott gewirkt und letztlich nicht in ihrer Boshaftigkeit begründet. Er habe ihn diesen Weg geführt, um aus ihm einen solchen zu machen, der in Zeiten größter Not Abhilfe schaffen kann (241–242).

Noch einmal erwähnt er, dass der König zwar über ihm steht und älter ist, aber realiter auf ihn hört und sich ihm unterstellt. Joseph sei wie ein Vater zu ihm – eine Erwähnung, die in der Genesis zwar vorkommt, aber dort nicht näher ausgeführt wird (Gen 45,8). Damit beschreibt Philo die herausgehobene Stellung, die ein Staatsmann einnehmen kann, ohne diese zu missbrauchen oder die Ordnungen der Staatsverfassung zu brechen. Den Rollenwechsel kritisiert er nicht, weil Joseph nicht *de iure* König wird, sondern seine Aufgabe so gut erfüllt, dass die eigentliche politische Gestaltung und Verantwortung in seinen vertrauenswürdigen Händen liegen. Er, der einstige Sklave Ägyptens, versorgt und rettet nun Ägypten und weitere Länder darüber hinaus (244). Die providenzielle Rahmung betont Philo ebenfalls erneut, indem er in § 244 und § 246 fast wortgleich an § 12 anschließt (vgl. auch 250). Das scheinbare Unglück des Zusammenstoßes mit den Brüdern dort wird hintergründig einmal zum Glück werden. Das ist nun eingetroffen, da Gott alles möglich ist (244).

Daraufhin loben die Brüder stellvertretend für Philo, die Ägypter und mögliche Rezipienten Joseph wegen seiner Versöhnlichkeit (τὸ ἀμνησίκᾱκον), Verwandtenliebe (τὸ φιλοῖκειον) und Verständigkeit (ἡ σύννεσις, 246).⁷³ Über alledem loben sie seine Frömmigkeit, sein bisheriges Leben unter providenziellen Vorzeichen deuten zu können, gepaart mit Bescheidenheit und Charakterfestigkeit. Philo nennt das Ergehen des Lobes „unaufhörlich in überströmenden Worten“⁷⁴ – so wirkt auch die Häufung der positiven Attribute und Charaktereigenschaften Josephs in 246–250. Er sei außerdem ein guter Berater (247–248), ein herausragender Traumdeuter (248), ein gerechter und freundlicher Richter (249), bescheiden und rettend, gleichzeitig gedenkt er der vorherigen Anschläge auf ihn in der früheren Heimat nicht mehr (249–250). Philo rekapituliert die wichtigsten Episoden aus Josephs Leben. Weitere Steigerungen und höhere Bezeichnungen für Joseph wären kaum möglich.

14.1.15 Umzug, Tod und charakterliche Integrität Josephs (251–270)

Jakob, der nur zögerlich den Erzählungen der Brüder Glauben schenkt, ist sofort danach um die charakterliche Integrität Josephs besorgt. Er fragt sich, ob Joseph auch wirklich die väterlichen, also seine, Sitten in Ägypten bewahrt habe. In

⁷³ LANG, *Leben*, 98 Fn.129 verweist bei dieser stilistisch ansprechenden Trias zurecht auf Xenophon, *Cyr.* 3,1,41.

⁷⁴ COHN, *Joseph*, 207.

diesem Zuge spart Philo keine Ägyptenkritik aus. Dort herrsche Verblendung, weshalb die Ägypter den wahren Gott verkannten und vergängliche Götter anbeteten (254). Ihre Sittenlosigkeit wirke gerade auf einen jungen Geist wie den des jungen Josephs sehr verführerisch. Auch ihr Reichtum könne ihn zur fälschlichen Annahme fremder Sitten verleiten. Dagegen helfe nur ein guter Lehrer, dem Joseph anvertraut wurde (254). Dabei ist der Topos der Beeinflussbarkeit der Kinder antikes Allgemeingut, doch bei Philo noch dringlicher aufgrund der ägyptischen Sittenlosigkeit. Umso mehr leuchtet Josephs moralische Tadellosigkeit verbunden mit seinem politischen Einsatz für das Wohl der Ägypter.

Das Wiedersehen spiegelt Josephs tiefe Verwandtschafts liebe und Ehrerbietung gegenüber dem Vater wider (256). Beim König ereignet sich erneut der bereits bekannte Rollentausch, dass der König Josephs Vater als seinen eigenen Vater und nicht als Untergebenen sieht und ihn reichlich ehrend beschenkt (257). Josephs Verdienste kommen nun auch dem Vater und der ganzen Familie zugute, wobei Joseph der Fokalisationspunkt bleibt. So erwähnt Philo nach dem Reigen an außergewöhnlicher Tugendhaftigkeit aus §§ 246–250 auch noch die außerordentliche Treue Josephs hinsichtlich der Staatsfinanzen, an denen er sich nicht bereichert. Er bleibt bescheiden, ist nicht korrumpierbar und begnügt sich – ganz im Sinne des platonischen Idealpolitikers⁷⁵ – mit den Geschenken des Königs (258). Solches verlangt er auch von seiner Bevölkerung, weshalb er Späher und Wachen gegen unlautere Bereicherung aufstellt, die darauf achten, dass jedem das Seine zukommt (260). Kein Wort von Josephs Agrarpolitik in der Genesis. Kein Wort von Enteignungen und Lehnverhältnissen. Philos Joseph bleibt tadellos vorbildlich und verwaltet Ägypten wie ein einzelnes Haus (καθάπερ τε οἰκίαν μίαν, 259).

Josephs Freundlichkeit und Vergebung bleiben auch nach Jakobs Tod trotz Furcht der Brüder erhalten (261). Wieder interpretiert Joseph diesen Sachverhalt aus der Genesis auf den Staatsmann hin. Er wendet seinen Sinn nicht mit den Zeiten (ἐγὼ δὲ τὸν τρόπον οὐ χρόνοις μεταβάλλομαι, 263), sondern bleibt seinen Zusagen treu. Auf sein Wort ist Verlass. Der Grund dafür ist einerseits seine Ehrerbietung gegenüber dem verstorbenen Vater, andererseits seine Zuneigung zu den Brüdern. Zuletzt nennt er Gott als Zeugen für die Verlässlichkeit seiner Aussage. Mit diesen Stichworten ruft Philo nun zum wiederholten Mal §§ 240–245 in Erinnerung. So untermalt er sprachlich seine inhaltliche Überzeugung der Kohärenz und Exemplarität Josephs. Narration und Allegorese verschwimmen zunehmend.

Philos Joseph meint, Jakobs Tugendhaftigkeit sei so herausragend gewesen, dass auch nach seinem Ableben ein solcher Mensch immerfort lebe (ζήσεται τὸν αἰὲν χρόνον ἀγήρω, 264), nunmehr als Seele, befreit von der Limitation des

⁷⁵ Platon, Leg. 631c.

Körpers. Wie viel mehr muss das dann auf den noch tugendhafteren weiseren und außergewöhnlicheren Joseph zutreffen?

In diesem Zusammenhang ist noch auf § 266 einzugehen. Dort zitiert Philo Gen 50,19^{LXX}: ἐγὼ τοῦ θεοῦ εἰμι. Auf der Oberfläche mag Philo die wahrscheinliche Bedeutung aus der LXX übernehmen, die meint: Ich gehöre zu Gott und bin daher freundlich und vergebungsbereit euch gegenüber. Doch ist in der Darstellung des idealen Staatsmanns womöglich auf den zweiten Blick an die besondere Stellung desselben zu denken. Joseph verkörpert den idealen Staatsmann, der im Herrscherkult der griechisch-römischen Welt auch als θεῖος ἀνὴρ bezeichnet werden kann. Cicero nennt ihn in seiner Mittlerposition einen *vir paene divinus*.⁷⁶ Diese Rolle trägt Joseph in seinen vielfachen Mittlerrollen, die Philo Joseph durchweg begleiten. Philo kann Joseph als νόμος ἔμψυχος darstellen, was auch in Rubens Rede § 174 als νόμος θεῖος anklingt (vgl. Abr. 5). Mit dieser Lesart nimmt Joseph hier zwar keine Selbstdivinisierung vor, doch betont er den (das heißt seinen!) göttlichen Charakter des idealen Staatsmannes, der – mindestens hinsichtlich seiner völligen Tugendhaftigkeit – ein durchaus divinisiertes Ideal ist.⁷⁷ Trifft diese Lesart zu, wäre sie eine optimale Vorbereitung für Philos Summarium in 268–270, würde aber weniger für seine dort gelobte Bescheidenheit sprechen.

14.1.16 Zwischenfazit: Joseph als bester Staatsmann (268–270)

Am Ende seines Lebens fasst Philo Josephs Tugendhaftigkeit und Verdienste nochmals zusammen:⁷⁸ Er habe vor seinem Tod „den Gipfel der Schönheit, Einsicht und Redegewandtheit erreicht“⁷⁹ (εὐμορφίας καὶ φρονήσεως καὶ λόγων δυνάμει, 268). Seine körperliche Schönheit (τὸ κάλλος τοῦ σώματος) habe sich an der Raserei der Frau gezeigt;⁸⁰ sein Verständnis (ἡ σύνεσις) an seiner Standhaftigkeit in der Wechselhaftigkeit seiner Lebensumstände, die er in Harmonie wandeln konnte; seine sprachliche Begabung (ἡ τῶν λόγων δύναμις) durch seine Traumdeutungen und Überredungskunst, wodurch die Menschen sich ihm freiwillig unterstellten.⁸¹

⁷⁶ Rep. 1,45.

⁷⁷ So LANG, *Leben*, 102 Fn. 140.

⁷⁸ Es gibt keinen Grund, wie LANG, *Leben*, 103 dieses zentrale Summarium als „Epilog“ zu lesen. Der Epilog der Genesis, nämlich die Frage nach dem Verbleib von Josephs Gebeinen (Gen 50,22–26) und dem Übergang zu einem neuen Pharao (Ex 1,1–7), kommt freilich in Philos Josephsvita gar nicht vor. Alles läuft auf seine Spitzenaussage zu Josephs politischer Tätigkeit in § 270 hinaus.

⁷⁹ COHN, *Joseph*, 212.

⁸⁰ Das ist für den antiken Idealherrscher von hoher Relevanz, siehe Xenophon, *Cyr.* 1,2,1; 1,4,27. Es macht ihn zu einem angesehenen Regenten, Xenophon, *Symp.* 1,8. Entsprechend muss auch eine Mosefigur, über deren Aussehen die Hebräische Bibel schweigt, ein schönes Aussehen auszeichnen, siehe Josephus, *A. J.* 2,230–231. Vgl. LANG, *Leben*, 103 Fn. 141.

⁸¹ Ein guter Staatsmann muss ein guter Redner sein, der sich – man erinnere sich an das

Den letzten Abschnitt (270) und damit den letzten Eindruck widmet Philo seinem Hauptthema, dem perfekten Staatsmann. Alles Bisherige lief darauf zu. Anders als in zahlreichen anderen Josephsrezeptionen steht nicht die innerfamiliäre Beziehung im Vordergrund, auch nicht Josephs Interaktion mit und Abgrenzung von den Ägyptern. Josephs Leben war eine Vorbereitung auf seinen Dienst als politischer Anführer: 17 Jahre wuchs er im väterlichen Haus auf; 13 weitere verbrachte er in schlimmen Lebenslagen vom schrecklichen Verkauf zum Gefängnisaufenthalt. Philo sieht diese Zeit als nötige charakterstärkende Vorbereitung für die folgenden 80 Jahre in vollem Glück einer Herrschaft (ἐν ἡγεμονίᾳ καὶ εὐπραγίᾳ τῇ πάσῃ) und im völligen Gegensatz zu seinem bisherigen Leben (τοὺς δ' ἄλλους). Was ist Philos Urteil? Joseph war ein überaus bewundernswerter oder ausgezeichnete(r) Anführer und Verwalter in Zeiten von Hungersnot und Überfluss. Womöglich will er den Superlativ ἀριστος nicht nur elativisch verstanden wissen, wie üblicherweise übersetzt wird.⁸² Als Rückverweis auf § 1 wird man wohl sagen dürfen: Joseph war der perfekte politische Anführer, der Staatsmann par excellence, der sich in Fülle und Not zur individuellen Führung durch einzelne Zeitabschnitte als höchstkompetent (ικανώτατος) – ein weiterer Superlativ – erwiesen hat.

14.2 Joseph als Despot in *De Somniis* 2

Innerhalb seiner allegorischen Kommentierung der Tora beschäftigt sich Philo intensiv mit der Rolle von Träumen.⁸³ Sie fungieren für ihn als treffliche Untersuchungsgegenstände für das Verhältnis des menschlichen Geistes, der Bewegung des Weltalls und der göttlichen Offenbarung zueinander. In den einzigen beiden erhaltenen (Somn. 1–2) der ursprünglich fünf Bücher (Eusebius, Hist. eccl. 2,18,3) behandelt er die Funktion und Bedeutung zweier Klassen von Träumen. Nicht mehr vorhanden sind Philos Abhandlungen zu den Träumen erster Klasse, die Gott aus eigener Initiative schickt und sofort verstanden werden. Qualitativ weniger hochwertig sind die in Somn. 1 behandelten Träume zweiter Klasse. Dort bedarf es eines Zusammenspiels von menschlichem Geist und Gott, indem der menschliche Geist in Ekstase gerät und sich zu Gott aufschwingt (Somn. 1,1–2; 2,1–3). Der Sinn dieser Träume ist zwar schwerer zu erkennen als derjenige der ersten Klasse, doch ein scharfer Sinn kann ihre Bedeutung – auch durch die Ver-

Bild des Arztes – nicht scheut, die Wahrheit zur Heilung zu sagen. Das muss jedoch, damit es gut aufgenommen wird, in angemessener Redekunst passieren. Quellen bietet LANG, Leben, 103 Fn. 143.

⁸² COHN, Joseph, 213; COLSON/WHITAKER, Philo 6, 271; LANG, Leben, 104.

⁸³ Ob Somn. 1–2 nun zu den allegorischen Kommentaren gezählt werden darf oder nicht, verwendet Philo in Bezug auf die Josephsträume eindeutig ἀλληγορία, die er als weise Architektin bezeichnet (Somn. 2,8).

mittlung von Engeln – erkennen. Darunter behandelt Philo Jakobs ekstatischen Traum von der Himmelsleiter (Gen 28,10–22, Somn. 1,3–188) und dessen Traum von der bunten Herde (Gen 31,10–13; Somn. 1,189–256). Die geringste Qualität bis hin zur Verwerflichkeit enthalten die nebulösen Träume in Somn. 2, in denen die Seele aus sich heraus in Bewegung gerät und – stark auf sich und ihre δύναμις προγνωστική fokussiert – Aussagen über die Zukunft trifft. Mehr als den göttlichen Willen spiegeln die Träume dritter Klasse die selbstzentrierte und unruhige menschliche Seele wider. Um ihren (vermeintlichen?) Sinn zu erkennen, bedarf es der Traumdeutekunst (ὄνειροκριτική τέχνη). Philo verortet alle drei Traumpaare der Josephsgeschichte in die letzte Kategorie, weshalb ein strenger Ton und zahllose Anschuldigungen samt martialer Sprache der Unterdrückung und Unterwerfung Somn. 2 prägen.⁸⁴

Die Einleitung von Somn. 2 schließt unmittelbar an Somn. 1 an. Ganz anders als in seiner Josephsvita interessiert sich Philo in Somn. 2 nur mittelbar für die Josephsfigur. In seiner Erörterung der dritten Klasse der Träume beschäftigt er sich mit denen Josephs, da sie aus Philos Sicht zu den Träumen gehören, die der Traumdeutung bedürfen. Die Behandlung noch anderer Träume der Tora außerhalb der Josephsgeschichte, die Philo ebenfalls in Somn. 2 untersucht haben könnte, ist leider durch den Abbruch des Manuskripts in § 302 nicht mehr erhalten. So beschäftigt sich ganz Somn. 2 ausschließlich mit den Träumen der Josephsgeschichte, zunächst denen Josephs (6–154), dann der Beamten (155–214), dann des Pharao (215–302). Für Philos Blick auf die Josephsfigur, der freilich völlig anders als in *De Iosepho* ausfällt, sind vornehmlich §§ 6–154 ertragreich, an denen entlang die Analyse vergleichbar mit dem Verfahren bei Ios. verfährt.

14.2.1 Somn. 2,6–154 als politische Deutung der Josephsträume

In der Josephsgeschichte der Genesis kommt die Auslegung der Träume nicht den Brüdern und nicht dem Vater zu, auch nicht Joseph selbst, sondern die Erzählung in ihrer Gesamtheit deutet sie. Gen 37–50 erzählen, ob und wie Josephs Träume in Erfüllung gehen. Sie haben daher die Funktion der Traumdeutung, wodurch die Rezipienten mit der Erzählung den Wahrheitsgehalt der Josephsträume sukzessive entdecken. Das führt in der Genesis insbesondere hinsichtlich des zweiten Traums zu einem ambivalenten Ergebnis.⁸⁵ Diese Funktion der Erzählung als Traumdeuter ignoriert Philo und behandelt Josephs Träume überwiegend isoliert von der restlichen Geschichte. Da sie bei Philo Träume der

⁸⁴ COHN, Träume, 163 weist darauf hin, dass sich Philo in seiner Kategorisierung der Träume an Cicero, Div. 1,64 anlehnt. Damit findet Philos Verhandlung der Träume im Pentateuch nach griechisch-römischer Klassifizierung statt.

⁸⁵ Vgl. RABEL, Dreaming; SCHMID, Traum.

dritten Klasse sind, bieten sie reichlich Stoff für Kritik an der Josephsfigur, ihrer exponierten und machtvollen Stellung, den Machtverhältnissen und -instrumenten sowie der Selbstbezogenheit des Träumers. Dabei tritt die Josephsfigur in ihrer Individualität, die Philo trotz seines Interesses an einem allgemein idealen Staatsmann in seiner Josephsvita deutlicher herausgearbeitet hat, hinter die Chiffre eines despotischen Machthabers zurück.

14.2.2 *Somn. 2,6.15–16 als negative Prolepse*

Josephs Träume umspannen Himmel und Erde (6). Damit sind sie für Philo besonders relevant und bieten zahlreiche Nuancen der Deutung. Zunächst bemerkt Philo Grundsätzliches zu seiner Interpretation des Träumers Joseph. Er instruiert seine Leser hinsichtlich Joseph (15), „bedenke, daß er das Abbild einer vielfachen und gemischten Lebensauffassung ist.“⁸⁶ In ihm vereinten sich männliche Attribute wie vernünftige Selbstbeherrschung (τὸ λογικὸν ἐγκρατείας) nach dem Vorbild Jakobs (15) und weibliche wie unvernünftige Sinnlichkeit (τὸ ἄλογον αἰσθήσεως) durch die Abstammung von Rahel (16). Schon hier bricht das idealisierte Bild aus der Josephsvita. Dazu kommt Josephs Interesse an körperlicher Lust (τὸ τῆς σωματικῆς ἡδονῆς) wie Völlerei und Trunkenheit, was sich an seinem Umgang mit den königlichen Beamten im Gefängnis zeigen lasse. Zuletzt ist noch seine nichtige Überheblichkeit zu nennen (τὸ τῆς κενῆς δόξης), dass er nach dem König auf den zweiten Wagen gestiegen sei und sich so um den Preis der Zerstörung der Gleichheit (ισότητος) über die anderen gestellt habe (16).⁸⁷ Philo wiederholt diese Einschätzung später fast wortgleich (46). All das umreißt das – durchaus verwerfliche – Charakterbild Josephs angemessen (τοῦ Ἰωσήφ χαρακτήρ, 17). Philo benutzt diese Beobachtungen, die außer der Selbstbeherrschung nur Negatives herausstellen, als Präambel für die folgende ausladende Allegorie der Josephsträume, was Josephs Rolle als Despot bereits andeutungsweise vorbereitet. Dabei führt Philo den wiederkehrenden Ausdruck der κενῇ δόξῃ ein, der einer Erklärung bedarf.

Obwohl das Begriffspaar nicht Philos Erfindung ist, verwendet er „κενῇ δόξῃ“ so häufig wie kein anderer antiker Schriftsteller, wobei sich etwa die Hälfte der Belege in *somn.* II,4–155 finden⁸⁸. Ausgehend von Josephs Mutter Rahel, die anderswo als Gebärerin der κενοδοξία beschrieben wird (Mut. 96), bezeichnet Philo niemanden so häufig in dieser Weise wie Joseph. Der Ausdruck

⁸⁶ COHN, Träume, 227.

⁸⁷ Wo das Motiv der Überheblichkeit im Josephsbild aus *Somn.* 2 zentral ist, trifft er nicht auf das Josephsbild in JosAs zu, wie OERTELT, Herrscherideal, 237 Fn. 579 u. ö. meint. Vgl. dazu Kapitel 12 dieser Studie.

⁸⁸ OERTELT, Herrscherideal, 235.

steht als Gegenbegriff zur Wahrheit, ist personifizierte Despotin und beraubt die Menschen der Freiheit. Oft geht sie Hand in Hand mit dem Verlangen nach materiellen Reichtümern. Sie steht für ein Leben, welches sich an den materiellen Gütern der Welt orientiert und dem vernunftlosen Verlangen folgt.⁸⁹

Damit beschreibt Philo den Joseph aus Somn. 2 und gibt gleichzeitig eine entsprechende Leseanweisung. Es wird das Hauptmotiv der Josephsbeschreibung in Somn. 2. Denn der von der *κενή δόξα* bestimmte Charakter wird unweigerlich zum Tyrannen,⁹⁰ der die Gleichheit bricht und die einen über die anderen stellt. All das nimmt Philo schon vorweg, wenn er *κενή δόξα* mit dem Bruch der *ισότης* in § 16 kombiniert.⁹¹

14.2.3 Joseph als charakterlos nach Eitlem Strebender

In §§ 33–40 lobt Philo zentrale Tugenden der Brüder Josephs zunächst abstrakt (33–36), dann konkret (37–40). Joseph steht dem im starken Kontrast gegenüber. Er wird durch seine hoffärtigen Bestrebungen und unterdrückenden Wunschträume charakterisiert, was Philo insgesamt als Streben nach der *κενή δόξα* bezeichnet (42). Er macht sich durch seine Träumereien bekannt, nicht durch die moralische Exzellenz seiner Taten (42). An diesen Gedanken schließt Philo später wieder an, wenn er Träume und Taten kontrastiert (97). Das eine sind Trugbilder, die aus dem Dünkel des Träumers entstehen (*πάνθ' ὅσα ὁ τυφος ἂν εἰδωλοποιῇ*), das andere eigentliche Taten und Klarheiten, die das rechte Leben und die rechte Vernunft hervorbringen (*τὰ ὅσα ἐπ' ὀρθὸν βίον καὶ λόγον ἀναφέρεται*). Philo kann das sogar als rhetorische Frage formulieren, da in seiner mitunter polemischen Auseinandersetzung der Träumer stets gerade der ist, der den *πράγματα* des echten Lebens entgeht und die um ihn Stehenden versucht, in seine Traumwelt gefangen zu nehmen und sie zu unterdrücken. Die Träume sind erlogen, die *πράγματα* dagegen Wahrheit (97), wofür die Brüder in ihrem Hass gegen den zerstörerischen Rausch des Traumes Pate stehen (101–103).

Ein Beispiel für Josephs leeres Streben nach *δόξα* findet Philo in seiner allegorischen Deutung des Namens Josephs. In der durchaus zutreffenden Übersetzung „Zusatz“ sieht er das nicht sattwerdende Streben nach Übermaß, Schwelgerei und Übermut. Joseph mache seinem Namen alle Ehre, indem er, statt Maß zu halten, nach der *κενή δόξα* strebe, die er freilich nie erreichen könne. Im Kern bevorzuge er das Unechte und Fremde vor dem Echten, Wirk-

⁸⁹ OERTELT, Herrscherideal, 236. Gegen Cohn („leerer Ruhm“) schließe ich mich OERTELT, Herrscherideal, 234 für eine Übersetzung der *κενή δόξα* mit „nichtiger Vorstellung“ an. Mancherorts spricht COHN, Träume, 233–234 auch von „eitlem Wahn“.

⁹⁰ Somn. 2,42.48.53.78–86.93.115.133.

⁹¹ OERTELT, Herrscherideal, 237 Fn. 581 verweist auf Spec. 4,230–232, wo die Gleichheit als Mutter der Gerechtigkeit im zwischenmenschlichen Zusammenleben beschrieben wird. Wer die Gleichheit bricht, kann nicht im umfassenden Sinne gerecht sein.

lichen und Vertrauten (47). Philo verschont Joseph in seinem negativen Urteil nicht (vgl. auch 46). Die Ziel- und Hoffnungslosigkeit dieses Unterfangens klingt in den Folgesätzen §§ 48–54 durch. Ein solches Streben ist im Tiefsten *κενός*. Gleichzeitig verdunkelt das Streben nach Nichtigkeit den eigenen Anspruch auf etwas Edleres. So ist Joseph nicht nur irrend unterwegs, sondern wird gar zum Feind einer besseren *δόξα*. Philo nennt ihn *ὁ ἀτυφίας ἐχθρόν* und *τύφου ἐταῖρος* (63). Damit ist Joseph wie ein Schädling an einem edlen Baum ein Feind der Einfachheit und ein zu entfernender Zuwachs (64). Sein Leben ist in seiner Ziellosigkeit nur noch des Klagens und Jammers wert (66).

14.2.4 Joseph als gesetzestrecher Tyrann

Philo nennt Joseph Träumer und Traumdeuter zugleich (*ὁ ἐνυπνιαστὴς καὶ ὀνειροπόλος ἦν γὰρ ἀμφοτέρω, 42*), später dann Myster und Mystagoge der Träume zugleich (*ὅ γε τῶν ἐνυπνίων μύστης ὁμοῦ καὶ μυσταγωγός, 78*). Er nimmt in Philos Vorstellung sowohl die Rolle dessen ein, der in die Geheimnisse oder Mysterien der Träume eingeweiht ist, da er selbst Offenbarungsträume hat, als auch dessen, der andere in die Deutung ihrer Mysterienträume einweiht. Er ist damit Subjekt und Objekt der traumvermittelten Mysterienoffenbarung, die Philo ganz und gar ungeheuer ist, da sie aus seiner Sicht weniger die Zukunft offenbart, als vielmehr die eigenen eitlen Begierden, die *κενὴ δόξα*.⁹² So versteht er etwa das *ὥμην* aus Gen 37,7^{LXX} als Ausdruck eines unklaren, zweifelnden und undeutlich erkennenden Träumers (17–18). Der Träumer gehört zur Nacht und zum Dunkel, die Klarheit und das Tageslicht fehlen immerfort (42, vgl. 140).

Doch Philo geht einen Schritt weiter. Die Personalunion von Träumer und Traumdeuter ist nicht nur Akzidenz eines eitlen Wahns. Sie symbolisiert eine Konzentration von potenziell gefährdender Macht.⁹³ Daher findet Philo für Josephs Umgang mit seinen eigenen Träumen ausschließlich negative Worte.

Immer wieder nimmt Philo die angesprochenen Aspekte der Feindschaft und der Macht in Josephs Träumen und Traumdeutung auf. Obwohl bisher das Leben des nach Leerm Strebenden zwar tragisch und verächtlich sein mag, hatte es weniger Konsequenzen für andere. Doch für Philo ist Traumdeutung Machtausübung. Wie die stolzen Pferde ihre Nacken emporheben (*καθάπερ οἱ γαῦροι τῶν ἵππων τὸν αὐχένα μετέωρον ἐξάραντες, 78*), so ist der Teilhaber am

⁹² OERTELT, *Herrscherideal*, 258: „Philo versteht Träume in beiden Schriften in übertragenem Sinn als Ausdruck von Wünschen und Begehren. Bei der Deutung der Träume geht es daher nicht in erster Hinsicht um die Deutung einer konkreten Zukunft, sondern die Träume der Menschen offenbaren den tugendhaften oder lasterhaften Charakter eines Menschen.“

⁹³ Es ist wenig überzeugend, dass OERTELT, *Herrscherideal*, 238 die Ausdrücke *μύστης* und *μυσταγωγός* als Ironie liest, weil sie andernorts bei Philo positive Verwendung finden. Der Kontext ist unironisch, sondern sieht die Gefahr des Missbrauchs, die mit eigentlich guten Handlungen, Kompetenzen und Verantwortlichkeiten einhergeht.

Streben nach der *κενή δόξα* ein Gesetzesübertreter im Verlangen nach Eitlem. Staaten, Gesetze, familiäre Sitten und soziale Verhältnisse übertritt er um seines eigenen Strebens willen (78). Wie sich die Garben der Brüder vor Josephs Garbe verneigen, so bewegt sich der nach Eitlem Strebende weg von der Führung des Volkes zur tyrannischen Beherrschung desselben (*εἶτα ἀπὸ δημαγωγίας ἐπὶ δημαρχίαν βαδίζοντες*, 79).⁹⁴ Der Träumer pervertiert damit seine Macht und missbraucht sie für sich. Ein solcher erniedrigt den Status und das Eigentum seiner Bevölkerung um seines eigenen Gewinns willen. Auch die von Natur aus (*φύσει*) bestehenden Freigeister versuchen sie zu versklaven (79).

Gegen solche kann nicht einfach törichter Widerstand geleistet werden, denn dieser endet im Tod (80–85). Daher muss man Vorsicht walten lassen, wann und wie man sich äußert, als wäre man ein Steuermann, der trotz des Unwetters in See sticht (85–89). Es bedarf Zähmungs- und Besänftigungsmitteln wie bei wilden Tieren (89). Manchmal ergibt sich die Gelegenheit, zum Angriff überzugehen und die Macht der Feinde zu brechen (92). Philo bedient sich auch martialier Sprache (96), um durch Klugheit den Prahleien und unterdrückerischen Fehleinschätzungen der Machthaber entgegenzutreten. Widerstand gelingt dadurch, dass „in unserem Geiste die rechte Vernunft stark ist“⁹⁵ und mit Mut sich dem hassenden Urteil der Brüder anschließt, er werde niemals König über sie sein (95–96).

Durch den Vergleich mit geschichtlichen und literarischen Figuren deutet Philo weiter die Tyrannenherrschaft aus, für die Joseph mit seinen Träumen paradigmatisch steht. Die Figuren sind allesamt solche, die sich den Ordnungen widersetzen, sogar den Ordnungen Gottes (123–129). Damit illustriert Philo seine These aus § 78. Erst wenn Joseph in Gen 50,19 zurückkehrt an seine Stelle und sich als Eigentum Gottes begreift, ist er wieder der rechtmäßige Empfänger der Liebe der Brüder (107–108).

Bis dahin befindet sich der selbstsüchtige Anführer im Zustand des Rausches (102), worunter die von ihm Geführten zwangsläufig leiden müssen. Er befindet sich im leeren Wahn und vermag nicht aufzuhören, sich um sich selbst zu drehen. Seine Einschätzung ist unzutreffend und sein Handeln beschränkt sich auf den Befehl, ihm wie einem König Tribut zu zollen.

In Josephs zweitem Traum sind die Untergeordneten sogar die geschaffenen Elemente. Damit nimmt Philo den Impetus des zweiten Traums in Gen 37,9 treffend auf. Aus dem geordneten Kosmos (219–220) macht Joseph einen selbstzentrierten, in dem alles ihm zu dienen hat. Er wagt es, sich selbst mit dem vollkommenen Kosmos zu vergleichen und auch diesen – aus seiner Sicht zurecht – zu unterwerfen (130). Diese Prämisse ist für ihn unterhinterfragbar. Er fordert daher von den Gestirnen, darunter die für Einsicht stehende Sonne und der für

⁹⁴ COLSON/WHITAKER, Philo 5, 479 übersetzen mit „dictatorship“.

⁹⁵ COHN, Träume, 241.

Bildung stehende Mond, ihn wie einen Despoten zu verehren (133–134). Wer sich ihm widersetzt, dem wird der Despot mit rhetorischer Finesse den Hals brechen und ihn zu Boden reißen (134).

Genau das tadelt Josephs Vater (Gen 37,10) und die als verständig dargestellten Brüder steigern ihren Hass deswegen (135). Der Despot dagegen sucht sich Nacheiferer (133), die sich selbst zureden, unersetzlich zu sein, und die Rolle des Weltenerbauers und -richters einzunehmen. Aus dem Einzeltyrannen ist ein Kollektiv der Verblendeten geworden, die sich allein zutrauen, Gutes und Böses zu benennen und zu tun (291). Die Nachfolger des Tyrannen werden sodann ebenfalls solche, die selbstsüchtig nach der *κηνὴ δόξα* streben und alle verfolgen, die die Tugend einüben (*οἱ ἀσκηταὶ ἀρετῆς*, 133). Mit Betrug und Gewalt unterdrücken sie die, die ihr Leben im Licht der Wahrheit leben wollen, da sie selbst dauerhaft Träumende sind, in tiefer Nacht und endloser Finsternis, solche, die nie aus ihren Träumereien erwachen. Diese lassen sich – wie Joseph in seinen Träumen fordert – nun unter Zwang kniend verehren wie Despoten (*κακῶι καταδύσαντες προσκυνεῖν ὡς δεσπότας ἀναγκάζουσι*, 133).

Der Pharao ist hierfür beispielhaft, der als Anführer der die Leidenschaft liebenden Gruppe beschrieben wird (277). Entsprechend ist es nach Philo eine frohe Botschaft, dass nach Ex 14,30 das Ende der Ägypterherrschaft vorausgesagt wird (280–281). Damit endet die Gewaltherrschaft – vielleicht ja auch zu Philos Zeiten (vgl. 285?)? Diese Hoffnung äußert er in Verbindung mit gewaltvollem göttlichem Eingreifen (294–296). Doch zur Zeit der Kritik Philos steht dies wohl noch in weiter Ferne.

14.2.5 Zwischenfazit: Joseph als Chiffre des korrumpierbaren Menschen und Anführers

Die Josephsfigur hat in Somn. 2 noch weniger eigenständige Charakterzüge oder Eigenschaften wie in Ios. Biographisches oder Anekdotisches findet nur dann Erwähnung, wenn es der politischen und moralischen Argumentation Philos dient. Philo ist gänzlich auf Josephs Träume fokussiert, die er zum einen als Einblick in das eitle Streben des Träumers Joseph interpretiert, zum anderen als Verbildlichung des perversierten Machtmissbrauchs eines Anführers. Philos allegorische Deutung der Träume Josephs liest zahlreiche Nuancen seiner beiden Träume als Repräsentationen seiner falschen Ambitionen, die ihn als einen solchen entlarven, der zur Dunkelheit und zur Lüge gehört. Im Willen, andere zu unterdrücken, missbraucht er scheinbare Träume als Machtinstrumente gegen von ihm Abhängige. Dabei übertritt der nach Eitlem Strebende mutwillig staatliche, gesellschaftliche und göttliche Grenzen, um andere zu seinem eigenen Vorteil zu unterdrücken. Ebenso wie schlechte Hirten das Übel nicht abwenden und dieses Übel alsbald die von den Hirten zu beschützenden Schafe trifft (im Sinne der politischen Kritik), haben auch alle Menschen in sich selbst einen Wider-

streit zwischen den Leidenschaften der Seele und dem Geist, der als Hirte die Leidenschaften beherrschen muss. All das, so mag Philo implizieren, findet beim Traum, dem man ausgeliefert ist (vgl. 137.160), nicht statt, wo der Geistesverstand gerade nicht aktiv beherrscht, was Beherrschung braucht.

Dabei zeichnet die Josephsfigur aus Somn. 2 keine Individualität aus, sondern die Josephsfigur steht als Chiffre eines irregeleiteten politischen Tyrannen. Gleichzeitig kann Philo die Ruhmsucht des Träumers Joseph auch auf den Charakter von Individuen beziehen. In Somn. 2,98 macht er deutlich, dass seine Josephsfigur keine Individualfigur ist, sondern die Charakterzüge verkörpert, die sich in jeder Seele befinden (vgl. 2,153). Damit ist zu den potenziellen Übeltaten Josephs in seinen Träumen jeder fähig, da der Geist jedes Menschen dem Streben nach der $\kappa\epsilon\nu\eta\ \delta\acute{o}\xi\alpha$ verfallen kann. Eindeutig ist Joseph so in Somn. 2 ein herausragendes Negativbeispiel politischen Machtmissbrauchs. Gleichzeitig kommt ihm die Rolle eines warnenden Beispiels zu, was mit einem Menschen geschehen kann, der seinen Geist nicht durch rechte Vernunft stärkt und sich der Gleichheit und Einfachheit verschreibt, sondern dem leeren Wahn verfällt.

Mit der Josephsfigur aus Somn. 2 lassen sich also mindestens zwei Leseweisen und Aspekte betonen. Zum Ersten lässt sich Joseph psychologisierend als Verbildlichung der korrumpierbaren Seele des Individuums lesen, das unter Verantwortung sich selbst über andere stellt. Zum Zweiten findet sich in Somn. 2 eine deutliche Herrschaftskritik, die in der Kritik der Josephsfigur chiffriert vorliegt.⁹⁶ Die Anführer, die zum Guten des Volkes zu handeln haben, unterdrücken die Bevölkerung um ihres eigenen Guten willen. Sie erweisen sich als gesetzesbrecherische Despoten, unter denen die ihnen Anvertrauten leiden. Nur die Hoffnung auf eine kommende Erlösung von außen scheint ihrem zerstörerischen Despotismus eines Tages ein Ende bereiten zu können.

14.3 Fazit

14.3.1 Joseph in *De Iosepho*

Philo bietet zwei höchst divergierende Josephsbilder: In *De Iosepho* zeichnet er eine Figur, die von Anbeginn an für ein Leben als politischer Machthaber geboren und vorbereitet wurde. Er bietet eine Josephsvita par excellence, die stark an der biblischen Josephsgeschichte orientiert Josephs Werden konsequent als Vorbereitung auf seine politische Laufbahn liest. Dazu nennt er Josephs Hirten-tätigkeit, die das Führen und Beschützen einer Menge einübt. Die Unrechtstaten der Brüder geben ihm Gelegenheit zum Erlernen von Geduld und Vertrauen. Im

⁹⁶ Diesen Aspekt betont (über)deutlich GOODENOUGH, Politics, wenngleich seine zu klare historische Konkretion aufgrund der allgemeinen Aussagen in Somn. 2 schwer nachvollziehbar sind.

Haus des Oberkochs erhält Joseph eine vorzügliche Ausbildung, um charakterlich und fachlich auf seine künftige Verantwortungsposition gewappnet zu sein. Hier sammelt er nach seiner Hirtentätigkeit erstmals Erfahrungen in der verantwortlichen οἰκονομία. Zugleich wird der künftige Staatsmann erstmals im Bereich der Sexualität versucht und hinsichtlich seiner Tugendhaftigkeit und Treue geprüft. Er besteht die Prüfung, verliert jedoch seine Verantwortungsposition und seinen Ruf, was ihn zwar äußerlich zurückwirft, ihm aber erneut Gelegenheit zur Bewährung gibt. Diese bietet sich ihm im Gefängnis, wo er zunächst uneigennützig zum geistlichen Hirten der dort Eingeschlossenen und dann zum faktischen Anleiter wird. Als Traumdeuter ist er vor allem an der rechten Verwendung des Verstandes für die Deutung interessiert, was ihm ebenfalls gelingt. In der Not ungedeuteter Träume bringt sich der geduldig ausharrende Joseph erneut ins Spiel. Seine Auslegung überragt alle Weisen und führt den König dazu, mit Joseph in vertauschten Rollen als einem ihm Höhergestellten zu sprechen. Dieser positioniert sich geschickt, um die heranrollende Krise politisch zu bewältigen und berät den König entsprechend. Immer wieder betont die Erzählung seinen Verstand. Im Sinne seiner beim Oberkoch erhaltenen Erziehung bleibt Joseph zurückhaltend, geduldig, dabei aber klug und bestimmt, ohne eitel zu sein.

Nach seiner langen Vorbereitungs- und Erziehungsphase erhält Joseph den Posten als oberster Verwalter Ägyptens, was ihm weder Schwierigkeiten bereitet noch ihn besonders herausfordert. Er hat nach Philo Verständnis ja bereits alle wesentlichen Stationen zur Vorbereitung auf dieses Staatsamt erfolgreich durchlaufen. Stattdessen steigen Ansehen und Beliebtheit allerorts. Durch seine vorbildliche Krisenpolitik wird er zum Retter Ägyptens und der umliegenden Länder. Gegenüber seinen nun bedürftigen Brüdern kann er Milde walten lassen und widersteht dem Gefühl des Zorns. Stattdessen prüft er die Wahrhaftigkeit ihres veränderten Gemüts anhand der Liebe zu Benjamin. Von ihrem Verhalten lässt er sich zu Emotionen hinreißen und versöhnt sich mit ihnen, ohne dabei Gefühle des Hasses zuzulassen oder übermäßigen Emotionen anstatt des Verstandes Platz einzuräumen. Er vergibt selbstlos und völlig, während er in einer völligen Machtposition gegenüber seinen Brüdern ist. Auch nach dem Tod Jakobs bleibt Joseph in seiner Vergebung integer.

Philo zieht am Ende seiner Josephsvita in griechisch-römischen Termini ein makellosoes Fazit. Joseph ist die Personifizierung des idealen Staatsmannes, der unkorumpierbar stets richtig handelt. Er ist der Mittler zwischen Regent und Bevölkerung und kann beide gut führen, selbst ohne Makel noch Dünkel.

Durch drei eingeschobene allegorische Deutungen fällt zusätzlich positives Licht auf den Staatsmann, den Joseph perfekt verkörpert. Der politisch Verantwortliche ist charakterlich integer. Von früh auf wurde er für seinen Dienst vorbereitet und konnte sich während dieser Zeit charakterlich bewähren. Als Traumdeuter nimmt er die Rolle des Anführers ein, der im dunkeln Nebel der Welt die Träumenden führt. Niemand vermag ihm Parteilichkeit, zu große Härte

oder zu einseitige Milde vorzuwerfen. Er verhält sich darin wie ein Arzt, der zugunsten der Heilung tut und sagt, was nötig ist – entgegen der Mehrheitsmeinung und dem Verlangen der Bevölkerung oder des Regenten. Sein Blick ist klar und seine Haltung dienend. Dafür muss er um die Wirklichkeiten der Welt als auch um die der Gottheit und des Kosmos wissen.

Um die Josephsfigur in dieser Weise darstellen zu können, lässt Philo Negatives wie ihr Verhalten in der Exposition der Erzählung nach der Genesisfassung völlig aus. Auch die problematische Agrarpolitik wird kaum erwähnt und völlig ins Positive gewendet. Der Staatsmann Joseph ist gegenüber seinen Brüdern im stoischen Sinne apathisch, indem er sich zu keinen schlechten Emotionen oder Handlungen hinreißen lässt, sondern auch ihnen zum Hirten wird. So zeichnet Philo ein durchaus an der Genesis^{LXX} orientiertes, jedoch stark eigenständiges Bild des politischen Anführers, der stets tut und lässt, was mit dem Verstand übereinstimmt, der Situationen angemessen liest und das Zusammenleben zwischen Regent und Bevölkerung als Mittler nachhaltig sichert.

14.3.2 Joseph in *De Somniis* 2

Dem gegenüber steht der Tyrann aus Somn. 2, der Eitles erträumt und benutzt, um andere zu versklaven und sich selbst über andere zu erheben. Die Josephsfigur steht zwar dafür in weiten Teilen von Somn. 2 Pate, aber ist noch mehr als in Ios. fast völlig ihrer Geschichte und Individualität beraubt. Entsprechend seiner allegorischen Kommentierung geht es nicht um Individuen und Geschichte, sondern Typen und Charakter, ähnlich wie etwas schwächer in Ios. Die Träume werden als Machtinstrumente des pervertierten Anführers gelesen, der sich selbstzentriert die Welt untertan macht. Er kennt keine Grenzen und tut, was ihm nützt. Josephs Brüder stehen in dieser Darstellung im Licht der Wahrheit, während Joseph im Dunkel seiner Lüge die tugendhaften Wahrheitsliebhaber bis zum Mord unterdrückt. Die ihm nachfolgen, tun das Gleiche. Die die Tugend lieben, können nur mit Milde und Ausdauer seine Boshaftigkeiten ertragen und auf eine Befreiung hoffen.

Gleichzeitig ist Joseph das Paradigma des nach leerem Ruhm und eitler Nichtigkeit Strebenden. Er verkörpert den korrumpierten Menschen, der nur noch sich und seine Bedürfnisse sieht und bis ins Unendliche steigern möchte. Ein solcher ist sowohl gefährlich als auch bemitleidenswert, da er selbst ganz im Unklaren des Traumes ist und die Welt unzutreffend einschätzt. Zudem ist er ein völlig von Gott Entfremdeter, der sich selbst zum *αὐτονόμος* geworden ist.

14.3.3 Gemeinsamkeit zwischen Ios. und Somn. 2

Joseph steht in beiden Erzählungen für Tugendhaftigkeit oder Tugendlosigkeit. An seiner Geschichte kann Philo sowohl den Weg und das Programm eines

idealen Staatsmannes erzählen als auch den Weg des korrumpierten Tyrannen. Beide lesen die Josephsfigur als Mittler, der eine als guter Anführer und Staatsmann, der andere als Anführer zum Untergang. Beide verbinden Josephs Position mit verschiedenen Funktionen, die ausgeführt, abgelehnt oder pervertiert werden können.

Ein zentraler Vergleichspunkt ist die Art, wie Joseph seine Machtposition ausfüllt. In Ios. ist der Staatsmann der Anführer der träumenden und unklar sehenden Bevölkerung, die er sicher leiten muss und es auch tut. In Somn. 2 ist Joseph selbst der Träumer, dessen Brüder dagegen im Licht gehen und sich gegen seine Tyrannei auflehnen. So stehen Josephs Träume und Traumdeutung im Mittelpunkt seines Handelns.

Eindeutig liegt beiden Leseweisen Philos Affinität für allegorische Deutungen zugrunde. Dadurch kann er dem Text einen tieferen Sinn entnehmen oder geben, dessen Befund wiederum nur er in dieser Weise formulieren kann. Auf diese Weise wird die Josephsfigur zu einer fluiden Figur, die Philo für seine Zwecke verwenden kann.⁹⁷

14.3.4 Gründe für die beiden divergierenden Josephbilder

Auch andernorts finden sich bei Philo Gedanken und Interpretationen der Josephsfigur, nicht selten auch mit negativer Leseweise.⁹⁸ Doch sind die beiden Josephsbilder in Ios. und Somn. 2 in ihrer Länge und erstaunlichen Gegensätzlichkeit herausragend. Oertelt hat einen Überblick über die möglichen Gründe, weshalb hier divergierende Josephsbilder vorhanden sind, als Forschungsüberblick mit den entscheidenden Stimmen zusammengestellt, der hier nicht wiederholt werden muss.⁹⁹

Wahrscheinlich handelt es sich um einen eigenständigen Beitrag Philos zum politischen und politiktheoretischen Diskurs seiner Zeit, wie er ihn auch in Flacc. und Legat. leistet. Zwar mögen unterschiedliche Publika eine Rolle spielen,¹⁰⁰ doch scheint das gerade in der Josephsvita wenig durch. Anders als zahlreiche andere Josephsrezeptionen im antiken Judentum ist Joseph bei Philo vornehmlich politischer Akteur.¹⁰¹ Darin sind sich die meisten Forscher auch einig, doch divergieren sie in ihrem Urteil, wie konkret die Interpretationen

⁹⁷ Zu weiteren Punkten siehe BASSLER, Coherence.

⁹⁸ Vgl. bspw. All. 3,26.236–239; Migr. 160.; insgesamt siehe ALLENBACH, Biblia, 55–59.

⁹⁹ OERTELT, Herrscherideal, 11–31.

¹⁰⁰ HILGERT, Image, 13; GRUEN, Heritage, 73–109.

¹⁰¹ Es trifft nicht zu, wenn OERTELT, Herrscherideal, 35 behauptet, die politische Dimension der Josephsgeschichte spiele „in der jüdisch-hellenistischen Literatur durchgehend eine wesentliche Rolle“. Freilich ist Joseph fast überall eine politisch agierende Figur, da dies nun mal zentraler Bestandteil der Josephsgeschichte der Genesis ist. Doch stehen etwa in JosAs, TestXII, Jub oder LAB völlig andere Motive im Vordergrund. Auch weisheitliche Schriften wie Sirach oder Sap stellen Joseph nicht dezidiert und vornehmlich als politischen Akteur oder Staatsmann dar.

Philos auf römische und ägyptische politische Verhältnisse seiner Zeit anzuwenden sind, da viele seiner Aussagen auf zahlreiche politische Verhältnisse in der Antike zutreffend angewendet werden könnten.¹⁰² Eine gewisse Kenntnis der Ambivalenz von Politikern und Politik dürfte ihm als Leiter der Gesandtschaft an Caligula und durch seinen Neffen Tiberius Julius Alexander jedoch durchaus zugebilligt werden.

Dazu kommt die noch immer nicht stark genug wahrgenommene Forschungstradition um Bassler, die im Gefolge der Methode von Hamerton-Kelly¹⁰³ betont, dass sowohl in Ios. potenziell kritische Nuancen der Josephsfigur vorhanden als auch positive Eigenschaften derselben in Somn. 2 zu finden sind.¹⁰⁴ Es geht daher sicher zu weit zu sagen, „for the Hellenistic Jews Joseph was more a persona than personage, an acknowledged literary artifice available and versatile.“¹⁰⁵ Philo verliert in beiden Schriften seine Kernfigur nicht.

Vielmehr stellt Philo in beiden Schriften die Möglichkeiten und Gefahren der politischen Tätigkeit heraus, ohne grundsätzlich ein negatives Bild von politischem Engagement oder einer allgemeinen *vita activa* zu präsentieren.¹⁰⁶ Er betont die Notwendigkeit von charakterlicher Integrität und einem Prädes *λογισμός* vor den selbststüchtigen Emotionen. Der Staatsmann ist unentwegt gefährdet, jedoch auch mit ermöglichender Macht ausgestattet. Er soll der Bevölkerung dienen und sie führen, ohne sie zu unterdrücken oder sie in schlechter Weise zu beherrschen. Philos Josephsbild spricht freilich auch über kulturelle Abgrenzung und Annäherung,¹⁰⁷ doch ist seine Josephsfigur weder besonders jüdisch noch besonders fromm.¹⁰⁸ Stattdessen können Philos zwei Darstellungen als Umriss von Chance und Gefahr politischer Macht gelesen werden.

Es ist zu wenig, Philo tatsächlich Unentschlossenheit zu unterstellen, als wüsste er selbst nicht, wie er den von ihm maßgeblich konstruierten doppelten Joseph zu verstehen hätte.¹⁰⁹ Freilich bietet Philo weder in Ios. noch in Somn. (noch sonst wo) eine systematische politische Theorie. Vielmehr bildet er anhand von

Für eine politische Dimension sprechen sich bspw. aus BARRACLOUGH, Philo, 490–502; GOODENOUGH, Politics; NIEHOFF, Figure, 82–83; NIEHOFF, Philon, 147.

¹⁰² BARRACLOUGH, Philo, 491–492. In seiner Konkretion womöglich etwas zu historisierend-optimistisch argumentiert LANG, Man.

¹⁰³ HAMERTON-KELLY, Sources.

¹⁰⁴ BASSLER, Coherence.

¹⁰⁵ GRUEN, Heritage, 87.

¹⁰⁶ So TOBIN, Tradition, der Philo eine Geringschätzung des politischen Lebens unterstellt. Doch sind seine kurzen Bemerkungen zu bruchstückhaft, um ein plastisches Bild von Philos politischer Theorie in Bezug auf die Josephsfigur zu eröffnen.

¹⁰⁷ GOLDBERG, Joseph, 13; NIEHOFF, Garments, 36–47.

¹⁰⁸ Deshalb ergibt sich mit FRAZIER, Visages keine Notwendigkeit, aus den Josephsbildern Philos einen *politicus judaeus* zu entwerfen. Mehr als innerjüdische Diskurse steht Joseph als Mittler zwischen jüdischen und griechisch-römischen Idealen. Anders NIEHOFF, Figure, 82–83.

¹⁰⁹ So meint FELDMAN, Interpretation, 338–340; FELDMAN, Commentary, 145; HADAS-LEBEL, Philo, 139.

Joseph in Idealisierung die Möglichkeiten ab, die mit einem integren und begabten Staatsmann für eine Gesellschaft erreicht werden könnten. Gleichzeitig bleibt er realistisch und rechnet mit der Möglichkeit, dass Macht Menschen korrumpiert und Menschen Macht korrumpieren. Hierfür braucht der Staatsmann einen weisen Ausbilder wie Jakob, eine gute Richtschnur für sein Leben wie das Gesetz und einen integren Charakter in Zeiten der Gefährdung.¹¹⁰

Dennoch sind auch die Unterschiede zwischen Ios. und Somn. 2 wahrzunehmen. Ios. sieht eindeutig die Josephsfigur im Vordergrund und führt sich anhand ihres Beispiels die Idealisierung des Staatsmannes vor Augen. Dem steht in Somn. 2 ein Interesse für Träume gegenüber. Dass nun einmal gerade auch Joseph träumt, bildet die Dopplung der Josephsbilder, wenngleich die Textpragmatik beider Werke stark auseinanderklafft. Auch dieser Punkt ist noch zu wenig in der Diskussion ernstgenommen worden. Der Joseph aus Somn. 2 ist kein zweifelloses Pendant seiner Josephsvita. Im Gegenteil, *Philos Vitae* sind idealtypische Darstellungen des von Gott Geleiteten, der zugunsten anderer handelt. Hierfür dient Joseph als Exemplum mit besonderem Blick auf das Politische, aber nicht als Personifikation der gesamten politischen Idealtheorie des Philo.¹¹¹ Entsprechend ist auch die Frage nach den Träumen in Somn. nicht eindeutig die Antwort auf missbrauchte Macht, als seien die beiden Josephsfiguren fraglos als Pole derselben Pragmatik zu verstehen. Das zeigt sich schon daran, dass Somn. in Buch 1 ganz andere Kategorien von Träumen behandelt und auch am Ende von Somn. 2 die Gedanken zu Träumen und Träumern im Pentateuch noch nicht abgeschlossen sind. Mit § 302 bricht das Manuskript ab, ohne den Gedankengang sinnhaft an ein Ende geführt zu haben. Wie viele Erwägungen noch kommen würden und welche Schlussfolgerung fehlen, muss offenbleiben. Dazu kommt, dass zahlreiche andere Figuren der Genesis und des Exodus träumen und in Somn. 1–2 Beachtung finden. Würde sich eine ähnliche Polarität zwischen den Jakobsdarstellungen in Somn. 1 und dem verlorengegangenen Traktat über Jakob zeigen? Mit großer Wahrscheinlichkeit kann das abgelehnt werden, da sich Somn. mit den Träumen viel eher beschäftigt als mit den Träumern. So spricht auch der literarische Charakter beider erhaltenen Bände der *De somniis* nicht für eine Kommentierung der *Vitae*.

Mit der Betonung der Träume geht die Selektivität von Somn. 2 einher. Wollte Philo tatsächlich die *Realia* negativer politischer Führung nachzeichnen oder mit dem Positivbild aus Ios. kontrastieren, wäre eine ausführlichere Behandlung möglich gewesen. Es hätten sich zweifellos zahlreiche Episoden in Josephs Leben gefunden, die auch negativ oder als versteckte Kritik hätten konzeptualisiert werden können.¹¹² Stattdessen beschäftigt sich Philo in Somn. viel eher mit dem

¹¹⁰ Vgl. OERTEL, Herrscherideal, 309–314.

¹¹¹ Vgl. die Bemerkungen bei HADAS-LEBEL, Philo, 192–195; NIEHOFF, Philon, 147.

¹¹² Diesen Punkt blendet GOODENOUGH, *Politics* fast völlig aus.

Traum als Botschaftsvermittlung zwischen Gott und Mensch, als mit einem mit Ios. divergierenden Josephsbild.¹¹³

Darf man Niehoffs möglicher Gruppierung und Datierung Glaube schenken, liegen einige Jahre zwischen Somn. und Ios., wobei Ios. deutlich später geschrieben worden sei.¹¹⁴ Zunächst jedoch das Negativbild zu malen und dann die idealisierte Sicht nachzuzeichnen, mutet merkwürdig an.

Niehoff meint, Philo biete „the slowest version of the Joseph story“¹¹⁵. Das liegt wohl daran, dass ihre Analyse der philonischen Josephsrezeption recht knappgehalten ist und sich nur auf Ios. bezieht. Auch steht er trotz Überschneidungen in einer völlig anderen Flucht als der tugendhafte Diener des λογισμός bei Josephus.¹¹⁶ Beide Figuren stellen möglicherweise Pole im Umgang mit Macht dar: Möglichkeit und Gefahr von konzentrierter Macht, Gebrauch und Missbrauch von Verantwortung, Lebensförderung und Lebensbeschränkung als Mensch in einer hierarchischen Staatsstruktur, Blüte und Untergang von Beherrschten, Erfolg und Niedergang einer Gemeinschaft. Zusammengehalten werden sie durch die vielschichtige Figur des Josephs, der bei Philo im Guten wie im Schlechten alles vermag und von ihm für seine Zwecke verwendet wird. Ob jedoch tatsächlich eine absichtliche Kontrastierung der beiden Josephsbilder so einfach konstatiert werden darf, bleibt fraglich. Womöglich dienen sie unterschiedlichen Zwecken in unterschiedlichen literarischen Gewändern unterschiedlicher Genres.

¹¹³ Siehe etwa RUNIA, God.

¹¹⁴ NIEHOFF, Philon, 292–293; eine konkurrierende Abfassungsschronologie der Werke Philos bietet mit weiterführender Literatur Wyss, Philo. Ihres Erachtens gehört De Josepho in die Zeit vor 38 n. Chr., also vor die Unruhen. Opif.–Spec. 2 sind vor 38 geschrieben, Spec. 3–Praem. nach 41 n. Chr. Dazwischen schrieb Philo entsprechend Flacc., Legat., Contempl. und Mos.

¹¹⁵ NIEHOFF, Figure.

¹¹⁶ So meint NIEHOFF, Garments, 56.

15. Joseph im Neuen Testament

Die Schriften, die später Teil des Neuen Testaments wurden, weisen hinsichtlich der Josephsfigur und ihrer Geschichte allesamt eine große Zurückhaltung auf. Das überrascht, da das NT zweifellos zunächst im antik-jüdischen Milieu des 1. Jahrhunderts n. Chr. seine Ursprünge hat, in dem die Josephsfigur lebhaft rezipiert wurde. Wie gezeigt wurde, nimmt Joseph in zahlreichen antik-jüdischen Schriften eine Zentralstellung ein. Oft erhält seine Behandlung ausladenden Raum und wird neben hebräisch-jüdischen Heroen wie Abraham und Mose genannt, wohingegen Isaak und Jakob nicht selten gar nicht oder nur beiläufig erwähnt werden (1 Makk 2,53, Artapanus, usw.). Dabei sind für die Erzelternerzählungen der Genesis Isaak und eindeutig Jakob unwesentlich weniger wichtig als Joseph. Sie sind zwar auch im NT nicht überrepräsentiert, doch erhalten sie quantitativ mehr Raum als die im antiken Judentum prominenter rezipierte Josephsfigur.¹

Für das NT hingegen muss diese als randständige Figur bezeichnet werden. Außer in Act 7,9–16 und Hebr 11,21–22 lässt sich nur sehr begrenzt von Josephsrezeption im NT sprechen.² Entsprechend finden sich in der Forschungsliteratur kaum Auseinandersetzung mit der Thematik.³ Im Folgenden soll daher eine neutestamentliche Spurensuche erfolgen, die sich an potenziellen motivischen und/oder sprachlichen Josephsanleihen orientiert. Von diesen vermuteten Josephsanleihen findet sich in der Forschungsliteratur zahlreiche Vorschläge.⁴ Meist handelt es sich um einzelne Begriffe oder im Hintergrund stehende Einzelmotive, die größtenteils assoziativ wirken. Dieses Kapitel konzentriert sich im Folgenden auf eine Auswahl dieser Stellen und Motive, die

¹ Isaak wird etwa 20 Mal erwähnt, Isaak etwa 27 Mal, worunter für beide auch die wiederkehrende formelhafte Zitation von Ex 3,6 zählt (vgl. Mk 12,26par; Act 3,13; 7,32). Zu den Stellen vgl. LÖHR, Isaak, 75–76.

² Formal ist auch die bloße Erwähnung Josephs in Joh 4,5 zu nennen, die jedoch kein eigenes Josephsbild aufweist und daher zu vernachlässigen ist.

³ Ein kurzer Überblick zu selten erwähnten Patriarchenfiguren aus der Genesis im NT findet sich bei LÖHR, Isaak, der Joseph insgesamt etwa eine Seite widmet (83–84). Außerdem ALLISON, Joseph; SCHULZ, Erwählter; VAN SETERS, Use, 262–285.

⁴ Einen recht aktuellen Überblick zu einer Vielzahl an Vorschlägen für Josephsrezeptionen im Neuen Testament, die hier nicht alle erwähnt werden können, bietet EMADI, Prisoner, 140 Fn. 49. Meist handelt es sich um einzelne Begriffe oder im Hintergrund stehende Einzelmotive, die wenig überzeugen.

entweder oft genannt werden oder aufgrund ihrer Motivdichte und/oder sprachlich etwas naheliegenderer Anleihen in Frage kommen. Dabei wird nach kanonischer Reihenfolge verfahren.

Den Beginn macht eine Evaluierung der Figur des neutestamentlichen Joseph bei Matthäus (15.1). Auch der lukanische Joseph soll in der gebotenen Kürze auf Josephsanleihen überprüft werden (15.2.1). Ebenfalls bei Lukas werden dann nacheinander die wichtigsten postulierten Josephsrezeptionen analysiert und auf ihre tatsächliche Josephsrezeption geprüft werden (15.2.2–15.2.6). Abschließend kommen die beiden expliziten Erwähnungen Josephs in Act 7,9–16 (15.3) und Hebr 11,21–22 in den Blick (15.4).

15.1 Der Mann Marias als kreative Josephsfigur bei Matthäus

Einzelne Stimmen der Forschungsliteratur zu Mt 1–2 bemerken eine Häufung an Übereinstimmungen zwischen der neutestamentlichen Josephsfigur (fortan zur besseren Unterscheidung „Josef“), die als Gefährtin Marias vorgestellt wird, und der Josephsfigur der Genesis.⁵ Brown etwa schreibt: „If little were known of this Joseph [sc. der Joseph der Maria] (and, in fact, he never appears in the stories of the ministry), a characterization may well have been supplied by the famous patriarch Joseph of the Book of Genesis.“⁶ Betrachtet man die Geschichtslosigkeit dieser Josefsfigur, liegt eine solche Füllung durch die weitaus bekanntere Josephsfigur im Bereich des Möglichen.

Dafür ist die Josefsfigur hinsichtlich ihrer Platzierung im matthäischen Stammbaum Jesu zu untersuchen (15.1.1), sodann in seinen Rollen als Mittler (15.1.2), Gerechter (15.1.3), Gehorsamer (15.1.4) und schweigender Träumer (15.1.5). Ein Blick auf das Ägyptenbild und die matthäische Josefsfigur rundet die Analyse ab (15.1.6).

15.1.1 Josefs besonderer Platz in der Genealogie (Mt 1,1–16)

Vergangenheit und Zukunft des Mannes der Maria liegen weitgehend im Dunkeln. Der einzige Hinweis auf seine Abstammung kommt aus Mt 1,15, wo er als Sohn eines Jakobs bezeichnet wird (Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ). Dieser Jakob ist wiederum ein geschichts- und gesichtsloser Teil des theologischen Stammbaums Jesu bei Matthäus (Mt 1,1–16).⁷ Jakob war ein gewöhnlicher Name

⁵ Wesentlich sind WUCHERPFENNIG, Josef; EBACH, Josef; LEFEBVRE, Joseph; SPICQ, Joseph. Zu Recht betont SCHMIDT, Josef, 135: „Die These, dass Josef im Stammbaum und der Geburts-geschichte Jesu in Mt 1 und 2 mit dem alttestamentlichen Josef in Verbindung zu bringen sei, [...] hat, soweit ich sehe, keinen starken Eindruck in der Forschung hinterlassen.“

⁶ BROWN, Birth, III–II2.

⁷ Zur Funktion von Mt 1–2 als Eröffnung der matthäischen Christologie siehe aus der Biblio-

im judäischen Kernland des 1. Jahrhunderts n. Chr.,⁸ weshalb er durchaus als historische Vaterfigur Josefs denkbar ist.⁹ Dennoch fällt auf, dass sein Vater den gleichen Namen trägt wie der Vater Josephs (Gen 37,1–3).

Damit mag eventuell auch der gezielt zweideutige Titel in Mt 1,1 βίβλος γενέσεως zu tun haben, der den Stammbaum mit der Erwähnung Davids und Abrahams in Mt 1,17 und der Wiederholung des Lemmas γενεσις in Mt 1,18 doppelt rahmt. Ob dabei auf den Ursprung, den Beginn des Stammbaums oder den Beginn der Menschheitsgeschichte angespielt wird, muss offen bleiben. Es ist eher unwahrscheinlich, dass an das eigentlich *Buch* Genesis, also בראשית, zu denken ist.¹⁰

Überdeutlich schließt Matthäus an die ausladenden Genealogien und Summarien aus 1 Chr 1–9 an, dem letzten Buch der Hebräischen Bibel.¹¹ Auch dort liegt der Fokus eindeutig auf der Genesis und den Patriarchenfamilien.¹² Ebenfalls findet sich die prominente Erwähnung von Abraham (1 Chr 1,28) und David (1 Chr 1,1). Somit liegt in Mt 1,1–17 über die Anleihen an 1 Chr 1–9 eine stark inhaltliche Nähe zur Genesis vor, die durch eine explizit-sprachliche Rahmung mit dem Begriff γενεσις (Mt 1,1.18) noch verstärkt wird.¹³ Es wäre also nicht völlig deplatziert, wenn auch die Ersterwähnung Josefs aktiv mit einer nicht näher bestimmten Jakobsfigur verbunden wird (1,15) und dabei an den Stammvater erinnert wird. Der Josef aus Mt 1–2 wird dadurch nachdrücklich aufgewertet, da die Reihenfolge Jakob–Josef zweifellos auffällig ist und an die beiden großen Patriarchen erinnert.¹⁴ Das wird noch verstärkt, wenn man bedenkt, dass bereits im ersten Drittel des matthäischen Stammbaums der Jakob der Genesis explizit aufgeführt wurde und das übliche Schema deutlich erweitert wird, da nicht nur Juda als Jakobsohn erwähnt wird, sondern auch seine Brüder (Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, 1,2b). Freilich wissen potenzielle Rezipienten von Joseph. Damit stehen nah am Anfang und ganz am Ende der Geschichte des Abrahamsohns und Davididen Jesus zwei Jakobsfiguren und zwei Joseph/fsfiguren, die einander referenzieren.¹⁵

graphie bei LUZ, Evangelium, 86 besonders STENDAHL, Quis, außerdem KEENER, Matthew, 77–78.

⁸ ILAN, Palestine I, 171–174.

⁹ Strikt gegen jegliche historische Verbindung eines Jakobs mit einem Joseph ist aus nicht überall überzeugenden Gründen VAN AARDE, Carpenter.

¹⁰ Zur Sache DAVIES/ALLISON, Commentary, 149–155.

¹¹ Dazu ausführlich MASSON, Jesus.

¹² Auch Joseph wird erwähnt (1 Chr 2,2), jedoch ohne herausragende Stellung oder besondere Erwähnung.

¹³ Etwas abgeschwächt findet sich dies auch im Stammbaum des Lukas (Lk 3,23–38), der sich ebenfalls mit seiner Häufung an Namen aus der Tora an 1 Chr 2,3–16 orientiert.

¹⁴ OSTMEYER, Stammbaum, 184; WAETJEN, Genealogy, 225; GNILKA, Matthäusevangelium, 10.

¹⁵ Vgl. EBACH, Josef, 20: „Die Namen ‚Josef‘ und ‚Jakob‘ sind in Mt 1 gerade auch in ihrer Verbindung sprechend; der *doppelte* Jakob verweist implizit auch auf den *anderen* Josef.“

Obwohl die Generationenfolge ihre Flucht zweifellos in dem Messias Jesus hat, endet die eigentliche Abfolge nach dem Schema $X \delta\epsilon \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\sigma\epsilon\nu \tau\acute{\omicron}\nu Y$ nicht mit ihm, sondern mit Josef. Jesus wird überhaupt nicht gezeugt, was das Anliegen des Matthäus unterstreicht ($\acute{\epsilon}\xi \eta\varsigma$, vgl. 1,18–25).¹⁶ Stattdessen beginnt in 1,16b ein neuer Abschnitt, der sich nun ganz auf den Messias fokussiert und der wiederum mit der Nennung des Namens Ἰησοῦς endet. Damit findet sich in der Metastruktur des 1. Kapitels ein Chiasmus des Christustitels: 1,1 führt Ἰησοῦς Χριστός ein, 1,16b Χριστός und 1,25b wiederum mit Ἰησοῦς , wodurch das Kapitel eine chiastische Rahmung erhält. Für Josef bedeutet das, dass er die letzte reguläre Figur der Genealogie ist und sie damit abschließt. Außerdem steht er dadurch unmittelbar in der Nähe der Hauptfigur, Jesus Christus (1,16b), und der zentralen Väter Abraham und David (1,17).

Rechnet man mit Ostmeyer die Position Josefs im Stammbaum einmal nach, erhält er den 40. Platz.¹⁷ Damit liegt er auf genau der Zahl, die in der Geschichte Israels und im antiken Judentum von besonderer Bedeutung ist.¹⁸ Er ist kein bloßer Übergang von Abraham und David zu Jesus, sondern nimmt selbst einen wesentlichen Platz in der theologischen Geschichte des Matthäus ein. Er selbst wird zum Abrahamssohn, was erneut an den Joseph der Genesis erinnert. Zusätzlich dazu kommt ihm eine besondere Funktion zu, denn er ist aus dem Mund des Engels der Davidssohn (1,20). Damit kommt auf ihn die Verantwortung zu, die Stammeslinie dessen fortzusetzen, aus dem einmal der in 2 Sam 7 Verheißene kommen soll.

Josef wird dadurch in der Genealogie zwar nicht zur „Hauptfigur“¹⁹, wie Wucherpfennig meint, aber er wird zu einer zentralen Überleitung von Vergangenheit zu heilvoller Gegenwart, die durch ihn maßgeblich vermittelt und geschützt wird, wie im nächsten Abschnitt darzulegen ist.

15.1.2 *Josef als Mittler (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23)*

Alle drei Passagen, in denen Josef in Mt 1–2 eine größere Rolle spielt, sind gleich aufgebaut. Wucherpfennig nennt im Anschluss an Nellessen zunächst die Situationsangabe und Beauftragung mit Begründung, dann die Ausführung und schließlich das formelhafte Erfüllungszitat.²⁰ Stets ist dabei Josef der Angesprochene des göttlichen Mittlers, dem eine Botschaft mit konkreter Handlungsanweisung anvertraut wird. Sie ergeht dabei nicht an Maria und ihn,

¹⁶ Zur Unterscheidung von $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\alpha$ hinsichtlich des Aspektes der Zeugung siehe WUCHERPFENNIG, Josef, 67–68.

¹⁷ OSTMEYER, Stammbaum, 179; Siegenthaler in seiner unveröffentlichten Dissertation zählt anders SIEGENTHALER, Joseph, 178–180.

¹⁸ WUCHERPFENNIG, Josef, 74–75.

¹⁹ WUCHERPFENNIG, Josef, 19.

²⁰ WUCHERPFENNIG, Josef, 24–25; zurückgehend auf NELLESSEN, Kind, 33–34.

sondern er allein muss auf den im Genitivus absolutus stehenden geänderten Sachverhalt reagieren (1,20; 2,13.19), nachdem ihm ein himmlischer Bote im Traum Anweisungen gegeben hat (1,20; 2,13.19–20). Entsprechend beschreiben alle drei Erzählungen Josefs Handeln zum Wohl der ihm Anvertrauten mit betontem ἐγερθεῖς.

Josef ist gleichzeitig der Angesprochene, dem die göttliche Botschaft verkündet wird, und der Mittler derselben, der aktiv das Geschick seiner Familie verändert. In dieser Weise wird Josef als Träumer zum Mittler der göttlichen Botschaft. Zugleich hängt es völlig an ihm, auf die ergangene Offenbarung nun heilvoll *für andere* zu reagieren. Er ist in Mt 1–2 die Figur, die den Messiaskönig, nach dem die beiden Kapitel strukturell und inhaltlich ausgerichtet sind, zu beschützen hat, obgleich er selbst in keiner Gefahr ist. Damit erhält er die Zentralrolle, das letzte Glied des theologischen Stammbaums als Abrahams- und Davidssohn vor Zugriffen von außen zu schützen, ohne selbst davon explizit zu profitieren, da es – wie Mt 1,18.20 verdeutlichen – gerade ein ihm nur anvertrautes Kind ist, nicht aber sein eigenes.²¹

So beschäftigen sich Josefs Auftritte bei Matthäus nie mit ihm selbst, sondern immer mit ihm in einer Mittlerrolle, bezogen auf andere. Allein darin ist er in enger Verwandtschaft zur Josephsgestalt in antik-jüdischen Rezeptionen. Zwar ist Joseph anfangs in der Proto-MT-Genesis noch durchaus selbstbezogen bis selbstzentriert, doch später wird er zum Menschen, ja zum Retter *für andere*. In dieser Form wird er fast durchweg rezipiert. Das zeigt sich besonders in den Betonungen seiner fürsorglichen Art gegenüber Aseneth (JosAs), seiner Geduld und liebevollen Zuneigung (T. Jos.), seiner gottgeleiteten Vernunft (Josephus) und seiner wohlwollenden Leitung anderer (Philo, Ios.).²²

15.1.3 Josef als Gerechter (1,18b)

Nur ein einziger Vers bei Matthäus spricht tatsächlich von einer Eigenschaft Josefs, nämlich von seinem Sein als δίκαιος (1,18b).²³ Doch bei genauerer Betrachtung findet sich auch diese Erwähnung nur in Bezug auf andere, wie der Nachsatz 1,19c zeigt. Josef will gerade keine öffentliche Ächtung Marias, sondern

²¹ Deshalb ist es seinerseits überraschend, wenn MAYORDOMO, Anfang, 271 die Notiz, Joseph habe bis zu ihrer Entbindung keinen Geschlechtsverkehr mit Maria gehabt (Mt 1,25), als „überraschend und neu“ bezeichnet, ist es doch in der Konzeption der Josefsfigur gerade die Kohärenz von Charakter und Tat, in diesem Fall in Bezug auf seinen Gehorsam, die Josef als δίκαιος auszeichnet.

²² Weitere komplementäre Motive aus dem rabbinischen Judentum präsentiert EBACH, Josef, 22.

²³ Siehe auch LÉON-DUFOUR, Joseph; zu den gesetzlichen Bestimmungen und Realia aus jüdischen Gesetzespapyri siehe kürzlich ESLER, Righteousness.

ist bereit, die Ächtung auf sich zu nehmen, indem er Maria verlässt.²⁴ Er zeigt sich damit ganz im Sinne von T. Gad 5,3 als völlig gerecht ohne Sinn für Eigennutz.²⁵ Das Thema kommt auch bei Josephus prominent seiner Josephsdarstellung zu (A. J. 2,50.60.69 u.ö.). Bei Philo mutiert Joseph zum unbestechlichen selbstlosen Anführer und Richter, der gerecht richtet (Ios. 72–74.249–250). Frühere Rezeptionen können Ähnliches berichten, bis hin zur absoluten Bezeichnung Josephs als δίκαιος (Sap 10,13). In Mt 1,19, wie überall sonst, zeigt sich dieses Gerecht-Sein stets im Handeln Josephs oder dem Unterlassen desselben. Er ist kein theoretisch gerecht Handelnder, sondern – so auch in Mt 1,19 – einer, der um des anderen willen das eigene Recht nicht achtet. In dieser Hinsicht ist die Josefsfigur des Matthäus eine treffende Entsprechung der im antiken Judentum rezipierten Josephsfigur.

Diese Rolle wird noch gesteigert, da der Titel δίκαιος im MtEv sonst keiner anderen konkreten Figur zugeordnet wird als Abel (23,35) und dem Messias selbst (27,19).²⁶ Diese beiden Figuren sind deshalb aufschlussreich, da beide nicht wegen ihrer eigenen Vergehen Böses erleiden, sondern aufgrund der Boshaftigkeit anderer, die sie ertragen und letztlich mit ihrem Tod bezahlen. In dieser Reihe steht der matthäische Josef, der eindeutig an die Josephsfigur der Genesis angepasst wird. Denn in der Genesis ist er der paradigmatisch für andere Leidende, der teils wortlos erträgt, was andere ihm antun. Die Parallele zur Passion Christi ist deutlich. Josef nun muss nicht mit seinem Leben bezahlen. Dennoch erleidet er die potenzielle Gefahr sozialer Ächtung wegen sexueller Unmoral (1,18–25), Verfolgung durch Herodes (2,13–18) und Archelaus (2,19–23). Josef ist der Gerechte, der Maria nicht verlässt und sie nicht bloßstellen möchte (1,19). Solch gerecht Handelnden wird das ewige Leben verheißen (οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζῶν ἁἰώνιον, 25,46).

15.1.4 Josefs Schweigen (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23)

Zahlreiche Rezeptionen und die Vorlage in der Genesis selbst sprechen immer wieder das dröhnende Schweigen Josephs an. Wann immer er sich mit Vorwürfen konfrontiert sieht oder ihm Unrecht angetan wird, bleibt eine (erzählte) Reaktion aus. Als wahrhaft Gerechter kann er erleiden, was andere ihm antun, ohne sich selbst Recht zu verschaffen. Auch der matthäische Josef äußert an

²⁴ Konzessiver Nebensinn für ὅν (Mt 1,18) wäre möglich, aber für die Erzählung und Josefs weitere Handlungen kontraintuitiv. Klingen in seiner Gerechtigkeit tatsächlich Motive der antik-jüdischen Josephsrezeption an, ist es gerade das Leiden des Gerechten, das ihn auszeichnet. So scheint mir auch die dreifache Erzählung zum Josef des Matthäus zu verlaufen.

²⁵ Vgl. die zahlreichen Quellen und ihre Interpretationen für ein selbstloses Handeln Josefs hier bei SPICQ, Joseph.

²⁶ Vgl. mit anderer Gewichtung WUCHERPFENNIG, Josef, 218. Jesus als δίκαιος findet sich im NT auch in 1 Joh 2,1; 3,7; Act 7,52; 22,14.

keiner Stelle auch nur ein Wort. Er empfängt die Botschaften des Engels und handelt danach. Sein Schweigen „rückt ihn in die Nähe der biblischen Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob im Buch Genesis“²⁷, meint Wucherpfennig. Tiefere Verbindungen zu Josefs Namensgeber in der Genesis erwägt er nicht.²⁸ Doch gerade darin liegt eine enge Parallele.

15.1.5 Josefs Gehorsam und Träume (1,18–25; 2,13–15; 2,19–23)

Anstelle von Josefs eigenen Worten stehen in Gen 37,5–11 seine Träume, die für sich sprechen. Erzählt werden nur die entrüsteten Interpretationen der Brüder und später des Vaters. Seine eigene Deutung fehlt. So deutet auch der matthäische Josef seine Träume nicht. Freilich ist ein Bildertraum wie in der Genesis kein direkter Offenbarungstraum wie in Mt 1–2, wie auch die Unterscheidung bei Philo verdeutlicht (Somn. 2,2–4). Letzterer braucht womöglich keine Deutung und keinen Deuter, doch ist Josefs Zurückhaltung und einfacher Gehorsam auffallend, noch dazu angesichts der maßgeblichen Einschnitte in seinem Leben, die dieser Gehorsam mit sich bringt. Und das drei Mal.

Womöglich ist die Interpretation des Matthäus eine doppelte Vorbildlichkeit. Sein Josef folgt seinem alttestamentlichen Namensvetter, der durch sein Schweigen, sein Gottvertrauen und seine Geduld zum tätigen Retter seiner Schuldiger wurde. Der matthäische Josef strebt dem nach und wird zur Verbildlichung des schweigend Tätigen zum Wohl anderer. Matthäus sieht genau darin das Ideal, das nicht unnötige Worte macht (Mt 6,7–8), wofür im Gericht minutiös Rechenschaft abzulegen ist (12,36), sondern tätig ist. Denn nicht im Reden, sondern im barmherzigen Tun werden sich im Gericht die wahrhaft Gerechten hervortun (7,21; 25,31–46). Das symbolisiert der Messias im Besonderen (Mt 26,63).²⁹

Beide Joseph/fsfiguren träumen. Das ist im Matthäusevangelium eher eine Ausnahme und damit ein weiteres Indiz für Josephsmotivik.³⁰ Gleichzeitig verbinden die Träume Joseph und Josef sowie die Frau des Pilatus, die in ihrem Traum von Jesus, dem wahrhaft Gerechten träumt und daraufhin Pilatus warnt, Hand an ihn zu legen.³¹ Gerade im Ungehorsam des Pilatus auf diesen Traum bricht er das Priming der Träume der Josephsgeschichte, der Träume Josefs und der Träume der Sterndeuter (Mt 2,12), die allesamt der Botschaft des Traumes Gehorsam leisteten. Joseph tat dies durch die Erzählung hinweg, Josef drei Mal hintereinander syntaktisch gleich erzählt als Reaktion auf die himmlische An-

²⁷ WUCHERPFENNIG, Josef, 205.

²⁸ WUCHERPFENNIG, Josef, 209–210 vergleicht lediglich die Gattung der Träume.

²⁹ Ausführlich MÜLLER, Geschwätzigkeit; LUTHER, Reden; siehe auch BETZ, Sermon, 365–368.

³⁰ Vgl. FRENSCHKOWSKI, Traum.

³¹ Dazu FRENSCHKOWSKI, Traum, 32–34.

weisung, die Frau des Pilatus ein einziges Mal und das erfolglos. So kann auf die Botschaft von Träumen unterschiedlich reagiert werden, wobei Joseph und Josef beide – wenngleich auf unterschiedliche Weise – das tun, was die Träume gesagt haben.

15.1.6 Josef und Ägypten (Mt 2,13–23)

Bisher wurde Josefs herausragender Platz in der Genealogie bei Matthäus bemerkt, auch Josefs Rolle als Mittler und seine Bezeichnung als *δικαίος*. Außerdem ist sein Schweigen, sein Gehorsam und sein Träumen aufgefallen, wovon die letzten drei deutlichere Anklänge an ein mögliches Josephsvorbild aus der Genesis aufweisen.

Ebenso verhält es sich mit der Nähe zu Ägypten. Die Flucht des Messias aus dem Norden Israels ist zweifellos kontraintuitiv, da die Nordlevante ebenso viel oder wenig Schutz vor dem Machtbereich des Herodes geboten hätte.³² Nach Ägypten zu fliehen muss daher eine theologische Bedeutung haben, die wiederum Josef und Joseph in Beziehung stellt. Denkt man mit dem matthäischen Stammbaum zurück an Abraham, wird schon dort Ägypten als Zufluchtsort in Not gezeichnet (Gen 12,10). Doch findet sich in der Genesis insbesondere in Bezug auf die Josephsgeschichte und die dort erzählte Hungersnot eine deutlich positive Wahrnehmung Ägyptens (Gen 42,3; 43,2; 46,6). Selbst Jakob, der eigentlich den väterlichen Bräuchen treu sein will und Distanz zu den Andersgläubigen in Ägypten pflegt (vgl. Philo, Ios. 254), wird – wiederum im Medium des Traums – von Gott dazu bewegt, Ägypten als neue Heimat zu verstehen (Gen 46,2–4). Auch später verlassen die Israeliten Ägypten erst unter steigendem Druck wieder (Ex 1,10–14), als die die Ägypter und Israeliten vereinende Figur Joseph in Vergessenheit geraten war (Ex 1,8). Durch die Erzählung des ansonsten nicht berichteten Kindermords in Bethlehem (Mt 2,16–18) scheint die Verbindung noch deutlicher zum Ende der Genesis und zum Beginn des Exodus hervorgehoben zu werden (vgl. Ex 1,15–20).³³ Ebenso zeigen sich Anleihen an die Rückkehr des Mose nach Ägypten (Ex 4,19–20). So ist die enge Verbindung von Traum und Flucht nach Ägypten zu Beginn eine auffällige Reminiszenz an den Beginn der Josephsgeschichte, sodann die enge Verbindung der Kindermorde eine Erinnerung an das Ende der Josephsgeschichte und den Beginn der Mosegeschichte. Die Rahmung entspricht sich.

³² BROWN, Birth, 216.

³³ Vgl. bereits ENSLIN, Christian, 332 Fn. 51, dann auch u. a. FRANCE, Gospel, 77; NELLESSEN, Kind, 89–91; WUCHERPFENNIG, Josef, 214–215, die zwar die Verbindung von altem und neuem Mose in Jesus sehen, aber die Verbindung von Joseph und Josef nicht wahrnehmen. EBACH, Josef, 92–95 nimmt die Verbindungen zwar minutiös war, aber sieht die Mosefigur deutlich stärker vertreten als Joseph.

Auch zur erzählten Zeit der matthäischen Kindheitsgeschichten lässt sich ein tendenziell positives Ägyptenbild belegen. Wenn man dem Zeugnis des Philo (Flacc. 43) Glauben schenken darf, scheint über die Jahrhunderte hinweg gerade die Gegend um Alexandria ein besonders wichtiger Zufluchtsort für zahlreiche jüdische Menschen gewesen zu sein. Es ist nicht abwegig zu spekulieren, dass Josef seine Familie in Ägypten unterbringen konnte, da eine große jüdische Community dort ihre Heimat gefunden hatte – so jedenfalls konnte sich das Matthäusevangelium die Angelegenheit vorstellen.³⁴ Immerhin ist die Anweisung des Engels recht unklar hinsichtlich der Dauer ihres Aufenthaltes dort (Mt 2,13).³⁵

Mit den Träumen unmittelbar vor Aufbruch und der anschließenden Reise nach Ägypten ist die Josephsmotivik deutlich eingetragen. Das positive Ägyptenbild mag ebenfalls noch ein aus der Josephsgeschichte positiv belegter *lieu de memoire* sein, an den Matthäus anknüpft.³⁶ Eben deshalb scheint mir die Parallele zum Exodus weniger groß, da dort Ägypten überaus negativ konnotiert ist, wird doch nicht *dorthin*, sondern *von dort weg* geflohen. Bei Joseph dagegen ist die Rettung in der Hungersnot und der Erhalt eines großen Volkes (Gen 50,21) gerade in Ägypten gesichert. Gleichzeitig wird man aus kanonischer Perspektive sagen müssen, dass nach der Josephsgeschichte der Exodus passiert, völlig parallel zur Wiederkehr der Familie Josefs nach dem Tod des Herodes. Wie im komplexen Miteinander vom Einzug in das rettende Ägyptenland und dem rettenden Auszug aus demselben ist Josefs Flucht mit seiner Familie eine Zuflucht auf Zeit. Auch das trifft auf Joseph zu (vgl. Gen 50,25; Jos 24,32).

Die positive Nuancierung bei Matthäus spiegelt sich auch in seiner Bewertung der Flucht wider. Josef flieht mit seiner Familie, wobei Matthäus ἀναχωρέω für das Fliehen verwendet. Dieses Lexem bezeichnet in der LXX an mehreren Stellen die berechnete oder gar positive Flucht eines Helden (2 Makk 5,27; 10,13, vgl. bereits für die Sterndeuter Mt 2,12.13).³⁷ Das ist auch dahingehend einzigartig, da Josef die einzige Figur im NT ist, die nach Ägypten hinabgeht.³⁸ Sie flieht, wo-

³⁴ Dazu exemplarisch KRATZ, Elephantine; ZANGENBERG, Vielfalt.

³⁵ Diesen Punkt macht auch LEFEBVRE, Joseph, 123–125 besonders stark, ohne jedoch die Realia diasporajüdischer Gemeinschaften in Ägypten in Betracht zu ziehen.

³⁶ Neben der Josephsgeschichte ist wohl noch der Aristeebrief Zeuge eines überaus positiven Ägyptenbildes, der hier jedoch zweifellos nicht im Hintergrund steht. Ansonsten gilt, was WRIGHT, Egypt, 500 betont: „For the most part Egypt was valued negatively“. Umso überraschender ist die Beschreibung des Matthäus, Ägypten als Zufluchtsort des Messias Israels zu beschreiben.

³⁷ GOOD, Verb, 6 nennt weitere Parallelen, die jedoch nicht ganz wortgleich sind. Vgl. WUCHERPENNIG, Josef, 214 Fn. 7.

³⁸ Vgl. BROWN, Birth, 112, der eben diese beiden Motive betont: „Joseph consistently receives revelation in dreams and he goes down to Egypt, the only man in the NT to do so.“ In seinem Nachsatz liegt er jedoch aufgrund der positiven Rolle des Pharaos in der Josephsgeschichte falsch: „And the NT Joseph is involved with a king (wicked) even as the OT Joseph was involved with the Pharaoh.“

möglich auch als eine Art Heldenfigur, nach Ägypten, woher Hilfe zu erwarten ist. Dieses positive Ägyptenbild ist einzigartig und erinnert nicht an den Exodus, der die Flucht aus Ägypten beschreibt, sondern an die Josephsgeschichte und den darauffolgenden Umzug der Familie Jakobs nach Ägypten, wo sie nicht nur die Hungersnot überleben, sondern die besten Plätze empfangen (Gen 47,6) und sich eine lange Existenz aufbauen (Ex 1,1–9). Nirgends sonst findet Ägypten in den Evangelien Erwähnung. Nirgends sonst ist von dort Hilfe oder Gutes zu erwarten.

Aus der Perspektive der Genesis wiederum war es stets Josephs Auftrag, als Vorläufer seine Familie am Leben zu erhalten zu großer Rettung (Gen 45,7). Mit Rettung (פליטה) ist dabei das Entrinnen vor dem Unheil gemeint, das einer Flucht nahekommt.³⁹ Auch in dieser Hinsicht verbinden sich die beiden Joseph/fs also. Unverschuldet kommen sie nach Ägypten und erleben dort Positives. Der eine flieht als Retter vor einem Mordanschlag, der andere überlebt den Mordanschlag und wird dann zum Retter der flüchtenden Familienmitglieder.⁴⁰ Auch theologisch liegt diese Parallelität vor: „Der eine Josef rettet Gottes erstgeborenen Sohn Israel, der andere rettet Gottes erstgeborenen Sohn Jesus.“⁴¹ Sie beide sind die rettenden Versorger der ihnen Anvertrauten – chiffriert und verbunden im Ägyptenmotiv (vgl. Gen 50,15–21).

15.1.7 Zwischenfazit: Josef als neutestamentlicher Joseph

Joseph war ein ausgesprochen beliebter Name im Palästina um die Zeitenwende.⁴² Dennoch sind zahlreiche Nuancen in der matthäischen Darstellung des Mannes der Maria in Anzahl und Dichte recht deutliche Reminiszenzen an die Josephsfigur der Genesis.

Das beginnt schon bei der Benennung des Vaters von Josef als Jakob. Außerdem fällt die prominente Platzierung Josefs am Ende des Stammbaumes auf, der ihn einerseits in die engste Nähe zur Messiasfigur rückt, andererseits selbst zum Abrahamssohn und Davididen macht. Gleichzeitig findet sich im matthäischen Stammbaum eine Dopplung der Jakobsfigur und eine Dopplung der Joseph/fsfigur, die gerade deshalb zu bemerken ist, da sie das übliche Schema des Stammbaums unterbricht bzw. erweitert (Mt 1,2b). Zuletzt kommt Josef im Stammbaum an 40. Position seit Abraham vor, eine Zahl, die gerade in den Gründungserzählungen von Genesis und Exodus Relevanz hat.

³⁹ EBACH, Josef, 96.

⁴⁰ Womöglich findet sich sogar im Erfüllungszitat in Mt 2,18 eine Kombination von Jer 31,15 und Gen 37,35 und damit mit dem Trauern Jakobs über den scheinbar, aber eben doch nicht getöteten Sohn. Damit fände sich ein weiterer Hinweis auf die engen matthäischen Anleihen an die Josephsgeschichte der Genesis, indem nun jedoch der Blick von Josef auf Jesus fällt, der offenbar zur Josephsfigur mutiert. Siehe dazu weiterführend kürzlich AKAGI, Quotation.

⁴¹ EBACH, Josef, 96.

⁴² ILAN, Palestine I, 150–168.

Substanziell ist die Josefsfigur in Mt 1–2 von großer Bedeutung, auch wenn sie nie selbst zu Wort kommt. Statt großer Worte stehen seine Taten in der Erzählung im Zentrum. Die einzige explizite Charakterisierung, die vorliegt, bezeichnet Josef als δίκαιος. Eben diese Zuschreibung erhält Joseph im antiken Judentum an mehreren Stellen. Auch im MtEv werden nur noch der paradigmatisch Gerechte, Abel (23,35), und der unüberbietbar Gerechte, der Messias selbst (27,19), so genannt. Freilich können das Prädikat δίκαιος im antiken Judentum zahlreiche Figuren tragen, hinsichtlich des MtEv jedoch nur sehr ausgewählte. Im Bereich der Josephsrezeptionen ist es nur Joseph selbst, sonst niemand aus seiner Geschichte.

Außerdem ist die Bezeichnung als δίκαιος bei Joseph wie bei Josef eine, die in die Tat umgesetzt wird. Beide sind gerecht *für andere*, ihr Tun kommt anderen zugute, ihre göttlichen Offenbarungen werden mittelbar oder unmittelbar zur Rettung für andere.

Allein auf der narrativen Ebene ist Josef mit mehreren weiteren Motiven der Josephsfigur verbunden. Er träumt wiederholt. Er ist darin Mittler zwischen den Welten. Gewissenhaft führt er aus, was ihm aufgetragen ist. Dadurch wird er im Laufe der Erzählung mehrfach zum Retter der ihm Anvertrauten. Sein Gehorsam und Vertrauen auf Gott stehen dabei im Hintergrund.⁴³ Er schweigt und tut, was er soll. So ist Josef integral für die Rettung einer von Gott auserwählten Größe, die bei Matthäus wiederum zum Retter des ganzen Volkes wird, wie der unmittelbare Kontext implizit (Mt 1,1–17) und explizit etwa in den Erfüllungszitaten wiederholt darstellt (vgl. auch Mt 1,21).

Das positive Ägyptenbild der ganzen Josephsrezeption wird auch bei Matthäus übernommen. Es ist der Zufluchtsort für den Immanuel vor dem Machtbereich des scheinbar mächtigen Herrschers. Wie Jakob und seine Familie der Hungersnot durch die Versorgung aus Ägypten entgangen sind, entgeht nun der Messias durch Josef dem Kindermord. Verbindungsglied ist Ägypten als temporärer Ort der Rettung, der auch sprachlich als rettende Zuflucht eines Helden markiert wird. Damit ist die Josefsfigur die einzige im NT, die nach Ägypten hinabreist, mehr noch: Sie erhält dort Schutz und kehrt von dort zum Heils Israels nach Israel zurück.

Dennoch zeigt sich kein zwingender Grund, weshalb Matthäus eine josephs-ähnliche Figur mit dieser Motivik hätte zeichnen müssen. Josef und sein Handeln sind aus der Narration heraus gut verständlich und nachvollziehbar. Die Motivlage weist zahlreiche Josephsanleihen auf, doch sie führt sie inhaltlich nicht entscheidend weiter. Womöglich soll Josefs Handeln als Fortführung des Handelns der altbekannten Josephsfigur verstanden werden. Dann könnte ein

⁴³ Joseph ist freilich den eigenen Träumen nicht direkt gehorsam, aber die Erzählung beschreibt seinen Weg als von Gott geführten Weg des Gehorsams (z. B. mit der Frau Potiphars), der ihn letztlich zur Erfüllung seines Traumes am Hof des Pharaos führt.

Mehrwert in der Exodusmotivik liegen. Wie der alte Joseph Israel nach Ägypten führte, woraus später dann Mose Israel wieder heraufführt, so führt der neue Josef den Messias nach Ägypten, um von dort aus den neuen Exodus Israels vorzubereiten.⁴⁴ Doch das muss Spekulation bleiben.

Auch sind motivische Anklänge nicht aufgenommen worden. Beispielsweise fehlt unter den Frauen im Stammbaum Aseneth. Alle vier dort Erwähnten sind im antiken Judentum als Nicht-Jüdinnen rezipiert worden und bereiten damit die Ausgrenzung und soziale Randfigur der Maria vor.⁴⁵ Eben dafür – und für die spätere Aufnahme in das Gottesvolk – hätte Aseneth ebenso Pate stehen können, noch dazu in womöglich kontemporären Interpretationen zum MtEv wie JosAs. Es mag also Josephsanleihen geben, aber weder sind alle möglichen Vergleichspunkte zur Josephsgeschichte ausgeschöpft worden noch ist die Deutung, weshalb diese Josephsanleihen konstruiert wurden, eindeutig zu bestimmen.

15.2 Josephsspuren bei Lukas?

In der lebhaften Erforschung der Interaktion des Lukas mit den Schriften Israels sind hier und da auch mögliche Josephsrezeptionen in den Blick geraten. Dabei ergeben sich selten mögliche Zitate wie Lk 20,14 (Gen 37,20). Meistens wird in der Forschung für Anleihen, Andeutungen oder kreative Umdeutungen von Phrasen, Motiviken oder Metanarrativen argumentiert. Dabei stehe stets die etwas positivere Josephsgeschichte der LXX im Hintergrund.

Im Folgenden sind diese Erwähnungen nacheinander kritisch zu untersuchen. Interesseleitend sind durchweg die Frage nach der Plausibilität von Josephsanleihen und der Motivation dieser Anleihen für ein besseres Verständnis der Stellen im LkEv. Da diese Stimmen jedoch bisher ohne jegliche systematische Untersuchung und ohne den exegetisch angebrachten Widerspruch geblieben sind, bilden sie für dieses Unterkapitel zum Lukasevangelium den Ausgangspunkt. Die Analyse wird zeigen, dass in den meisten Fällen die Josephsgeschichte nicht eindeutig nachweisbar im Hintergrund steht und noch weniger eine solche postulierte Josephsreminiszenz den Sinngehalt der jeweiligen Passage nachdrücklich erhellen oder erweitern würde. Mancherorts mag eine milde Josephsanleihe plausibel sein, jedoch ebenfalls mit kaum sichtbarem Ertrag für das Verständnis der Perikope.

⁴⁴ Zur Exodusmotivik im antiken Judentum siehe GÄRTNER/SCHMITZ, Exodus.

⁴⁵ Vgl. EBACH, Josef, 38–63; LUZ, Evangelium, 93–95.

15.2.1 Josef in den kurzen Erwähnungen der lukanischen Kindheitsgeschichte

Die Josephsanleihen bei Lukas und seinem Josef sind deutlich geringer als die bei Matthäus. Ebenfalls wird betont, Josef sei ein Davidide (Lk 1,26; 2,4). Diese offensichtliche Verbindung mit dem matthäischen Josef bildet keine Parallele zum Joseph der Genesis. Ebenso empfängt bei Lukas Maria eine Botschaft durch einen himmlischen Boten, nicht Josef (Lk 1,28–38). Dennoch sieht insbesondere Lefebvre zahlreiche Verbindungen zwischen lukanischem Josef und dem Joseph der Genesis. Sie seien hier kurz aufgezählt:

Er meint, eine Verbindung zwischen Rahel und Elisabeth ziehen zu können. Die eine ruft aus, „Gott hat meine Schmach hinweggenommen“ (ἀφεῖλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδος, Gen 30,23) und gibt danach ihrem Sohn den Namen „Joseph“, damit Gott noch einen weiteren Sohn zu ihrer Nachkommenschaft hinzufüge (30,24). In gleicher Weise sieht die einst unfruchtbare Elisabeth die Folge ihrer Schwangerschaft darin, „um meine Schmach vor den Menschen wegzunehmen“ (ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις, Lk 1,25). Aus dieser Stichwortverbindung mit ὄνειδος meint Lefebvre, im NT sei der Ausspruch Rahels nun auf Elisabeth und Maria aufgeteilt: die eine erhält Johannes, die andere Jesus. Damit sei die prophetische Aussage der Hinzufügung eines Weiteren, nämlich Jesus, wofür der Name Joseph in Gen 30 steht, in Lk 1 zur Erfüllung gekommen.⁴⁶

Ebenso sei die Abstammung Josefs von David (1,26; 2,4) ein Hinweis darauf, dass – wieder von der Namensbedeutung her argumentiert – noch ein weiterer Davidide ausstehe, nämlich Jesus. So sei ja auch die Abstammung aus dem Geschlecht Davids (πατριά), das vom Vater (πατήρ) abgeleitet werde, eine Gleichsetzung von Josef und Jesus als zweier Nachfahren des Davids.⁴⁷

Die Bemerkung aus Lk 2,49,⁴⁸ er müsse in den Angelegenheiten seines Vaters sein (ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με), das heißt im Tempel, deutet Lefebvre völlig um. Der erste Sohn Josephs wird von Joseph Manasse genannt, da Gott ihn alle Mühe und alles aus dem Haus seines Vaters vergessen lassen habe (Gen 41,51). Das Haus seines Vaters werde in der LXX mit πάντων τῶν τοῦ πατρός μου wiedergegeben. Ähnliches finde sich in Lk 2,49 mit der Wendung

⁴⁶ LEFEBVRE, Joseph, 128–129; ähnlich, ebenso spekulativ BROWN, Birth, 281; früher schon DRURY, Tradition, 57. Dagegen zeigt WOLTER, Lukasevangelium, 74 eindrücklich die Verschränkung der Anleihen, die zweifellos nicht nur an Rahel erinnern: „Die Leser werden nämlich sofort an analoge Konstellationen in der Geschichte Israels erinnert, in die Lukas sie bereits mit den ersten Worten seiner Exposition hineingeführt hat: an Sara (Gen 11,30; 16,1), an Rebekka (Gen 25,21), an Rahel (Gen 29,31; 30,1), an die Frau des Manoach (Jdc 13,2) und an Hanna (1.Sam 1,2). In allen Fällen wird die Unfruchtbarkeit der Frauen nur darum als expositionelles Element mitgeteilt, um dann erzählen zu können, wie sie durch Gott aufgehoben wird“.

⁴⁷ LEFEBVRE, Joseph, 129–130.

⁴⁸ LEFEBVRE, Joseph, 131 verwechselt hier Lk 1 und 2. Gemeint ist stets Lk 2.

ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναι με. Dass Joseph und Jesus eine so ähnliche Wendung im Munde führten, sei kaum zufällig.⁴⁹

Die Liste der scheinbaren Verbindungen ließe sich fortsetzen.⁵⁰ Keine der von Lefebvre angeführten Verbindungen lassen sich trotz tatkräftiger Versuche plausibilisieren. Immer wieder gerät ihm auch die Verbindung von Joseph zu Josef, worum es in seinem Kapitel eigentlich geht, aus den Augen und er vergleicht Joseph und Jesus, wie am letzten Beispiel ebenso wenig überzeugend sichtbar wurde. Sein Bemühen mag für die vorliegende Fragestellung nahelegen, dass im lukanischen Kindheitsbericht über Jesus keine nennenswerten Verwandtschaften oder Anspielungen zwischen Joseph und Josef nachweisbar sind. Der Name Ἰωσήφ/Iwσήφ war wohl einfach gebräuchlich.

Dasselbe gilt für die Versuche Siegenthalers, die Figur der Maria mit Joseph zu verbinden.⁵¹ Beide werden zwar παρθένος genannt (Maria: Lk 1,27), jedoch Joseph ausschließlich in JosAs (4,7; 8,1). Das ist keine Verbindung, die an den Joseph der Genesis erinnert, sondern sie hat in JosAs einzig die Funktion, Joseph mit Aseneth motivisch exklusiv zu verbinden.⁵² Auch die Bemerkung, Joseph habe bei Potiphar und dem Obersten der Gefängniswache Gunst gefunden (Gen 39,4; 39,21), findet keine eindeutigen sprachlichen Parallelen und ist ein hebräisch-jüdischer Allgemeinplatz. Dass Gabriel zu Maria hineinkommt (καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν, Lk 1,28), kann wenig ernsthaft als Verbindung zu Josephs Hereinkommen in das Haus des Potiphar oder zu den Anklagen der Frau Potiphars gesehen werden (εἰσῆλθεν Ἰωσήφ εἰς τὴν οἰκίαν, Gen 39,11; vgl. 39,14.17). Auch hierfür sind die thematischen Nähen zu klein und uneindeutig. Auch die letzte Verbindung, nämlich die Versicherung der Gottesnähe (Gen 39,2; Lk 1,28), ist hebräisch-jüdisch vielerorts nachweisbar, obwohl sie zweifellos die engste Verbindung der beiden Figuren darstellt.⁵³

15.2.2 Joseph im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37)?

Das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37) erzählt von einem Mann, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho von Räubern überfallen und schwer verletzt wird (V.30). Ein Priester und ein Levit gehen an ihm vorüber, doch ein Samariter zeigt Erbarmen, versorgt seine Wunden und bringt ihn zu

⁴⁹ LEFEBVRE, Joseph, 132.

⁵⁰ LEFEBVRE, Joseph, 132–145.

⁵¹ Die beschriebenen Verbindungen basieren auf einer unveröffentlichten Fassung von Tobias Siegenthalers, Dissertation mit dem Titel „Joseph-Narratives as a Scriptural Template“. Sie wird durchweg als SIEGENTHALER, Joseph zitiert. Die Verbindungen von Maria zu Joseph finden sich in SIEGENTHALER, Joseph, 169–176.

⁵² WHITMARSH, Érotisme, 247.

⁵³ Auch hier ist die Liste Siegenthalers länger, jedoch kann keine Verbindung als zwingend oder mindestens naheliegend nachgewiesen werden, vgl. SIEGENTHALER, Joseph, 169–176.

seiner Gesundung in eine Herberge (V.31–34). Jesus verdeutlicht damit, dass Nächstenliebe nicht an ethnische oder theologische Grenzen gebunden ist, sondern sich im barmherzigen Handeln gegenüber jedem Menschen erweist (V.36–37). Das Gleichnis des barmherzigen Samariters gehört zu den bekanntesten Gleichnissen Jesu. Auch in der neutestamentlichen Wissenschaft hat es zahlreiche Literatur hervorgebracht. In Bezug auf Joseph wurde das Gleichnis herangezogen, da auch er unter die Räuber gefallen sei. Gleichzeitig erscheine er auch in der Figur dessen, der sich über den am Boden Liegenden rettend erbarmt, wie sich Joseph über seine dem Hungertod nahe Familie erbarmt habe.

a) Einzelbeobachtungen

Eine Reihe Exegeten haben das Gleichnis vom barmherzigen Samariter nach im Hintergrund stehenden Erzählungen untersucht.⁵⁴ Doch wurde das Gleichnis bisher nur selten mit der Josephsfigur in Verbindung gebracht.⁵⁵ Prominent meint Carmichael dennoch: „The narrative about Joseph, the ancestor of the Samaritans, is fundamental to the parable’s meaning.“⁵⁶ Seine Hauptthese besteht darin, den unter die Räuber Gefallenen als den jungen Joseph zu verstehen, der in die Hände seiner Brüder fällt und den rettenden Samaritaner als den älteren Joseph, der seine Brüder vor dem Hungertod rettet.⁵⁷ Dem liegt Carmichaels Meinung zugrunde, die als Einzelvotum im Diskurs gelten muss, dass die levitischen Gesetze als Reaktion auf die Josephsgeschichte geschrieben wurden.⁵⁸ Nach Carmichaels Vorstellung gehe das Liebesgebot in Lk 10,27 nur indirekt auf Lev 18,5 zurück, da Lev 18,5 wiederum als Reaktion auf den späteren Umgang Josephs mit seinen Brüdern verfasst worden sei. Da für Carmichael wie selbstverständlich der biblische Joseph der direkte Vorfahre der Samaritaner sei, die Lukas historisch zuverlässig in Lk 10 aufnehme, ist Joseph *der* Samaritaner schlechthin.⁵⁹ Beide Argumente sind methodisch ausgesprochen fraglich. Die sprachlichen Gemeinsamkeiten sind überschaubar und ihr Gehalt so allgemein-

⁵⁴ Siehe bspw. BERGER, Gesetzesauslegung, 136–176; AUS, Weihnachtsgeschichte, 59–125. JEREMIAS, Gleichnisse, 170 meint, es handle sich um eine wahre Begebenheit, weshalb keine literarischen Anknüpfungen an frühere Erzählungen vorhanden seien. Das wurde kritisiert u. a. von DERRETT, Law, 210–211; weitere Literatur bei SPRINKLE, Use, 193 Fn. 1.

⁵⁵ So ausschließlich AUS, Weihnachtsgeschichte, 126–173 sowie SPRINKLE, Use, den CARMICHAEL, Sacrificial, 174–188 ausgiebig rezipiert.

⁵⁶ CARMICHAEL, Sacrificial, 174.

⁵⁷ CARMICHAEL, Sacrificial, 185–186.

⁵⁸ Das ist die These seiner gesamten Monographie CARMICHAEL, Sacrificial. Siehe meine Rezension mit zahlreichen methodischen und inhaltlichen Anmerkungen dazu: RABEL, Rezension Carmichael.

⁵⁹ Zu einer nuancierten Sicht auf die Samaritaner in Lk 10 und seiner Umwelt siehe CHALMERS, Rethinking. Zu einer hilfreichen, jedoch zu Chalmers alternativen Pragmatik des Gleichnisses siehe NDEKHA, Syncrisis.

gültig,⁶⁰ dass von einer Abhängigkeit keine Rede sein kann. Da Carmichael in seiner Monographie eher assoziative Argumente für die Abhängigkeit des levitischen Gesetzes von der Josephsgeschichte anwendet, ist die Verbindung auch hier fraglich, noch dazu, da er zurecht von einem „hitherto unrecognized link“⁶¹ zwischen diesen drei Texten spricht.⁶²

Weitere Anfragen gegenüber Carmichael sind zu erwägen: (I) Wieso hat Lukas seine Verbindung zur Josephsgeschichte nicht expliziter gemacht? Ausgangspunkt ist für Carmichael ja nur das Gespräch zwischen Jesus und dem νομικός, aber innerhalb der Erzählung finden sich keine sprachlichen Aufnahmen. (II) Wie soll man sich vorstellen, dass das Gleichnis die Josephsfigur in zwei Figuren aufspaltet, die narrativ sogar miteinander interagieren? Lässt sich das einfach beantworten, indem man den nicht näher bestimmten νομικός als genialen Literaten darstellt, der diese vagen Zusammenhänge aufgrund seiner herausragenden Bildung zweifelsfrei erkannt hätte, wie Carmichael ohne konkrete Anhaltspunkte unterstellt?⁶³ Das Bild wird noch konfuser, wenn der vorübergehende Priester und der vorübergehende Levit für die Brüder Josephs stehen, insbesondere für Levi.⁶⁴ Dann sind wieder zwei Figuren die Aufnahme einer Figur der Josephsgeschichte, so dass das ganze Gleichnis letztendlich zum Spiel zwischen dem schlechten Levi⁶⁵ einerseits und dem geschlagenen und sich selbst helfenden Joseph andererseits wird.⁶⁶ (III) Ist die Moral des Gleichnisses

⁶⁰ Auch Carmichaels Verweis auf T. Gad 4,1–3 und 6,1–5 ist keine zwingende Parallele. Dort wird zwar Bruderliebe und Liebe zum Nächsten mit Joseph verbunden, doch mag diese Reflexion über Lev 19,17 schlicht ihre Illustration im lang vergangenen Umgang Josephs mit den Brüdern haben. Die TestXII sind allesamt am Jakobssegen Gen 49 orientierte Reflexionen über hellenistisch-jüdische Moral, die unentwegt Anleihen etwa in der aufkommenden Stoa aufweist. Zudem handelt es sich um ein einziges Mal in der antik-jüdischen Tradition der Josephsrezeption, wo diese Verbindung von levitischem Gesetz und Josephsgeschichte zu finden ist. Die Worte aus T. Gad sind bei Lukas zweifelsfrei nicht wörtlich übernommen.

⁶¹ CARMICHAEL, *Sacrificial*, 185.

⁶² Siehe meine Kritik RABEL, Rezension Carmichael.

⁶³ CARMICHAEL, *Sacrificial*, 186.

⁶⁴ CARMICHAEL, *Sacrificial*, 179.

⁶⁵ Levi als Negativfigur zu lesen überrascht. Die Parallele, die SPRINKLE, *Use*, 202 für das Gleichnis liest, fokussiert sich auf eine Levifigur aus JosAs, die nicht Böses mit Bösem vergilt (JosAs 23,6–17; 28,15–17) und damit das leuchtende Gegenbeispiel zu einigen seiner Brüder bildet, die Aseneth töten wollten. Manche, etwa Burchard, sehen darin eine Parallele zur Josephsgeschichte, vgl. BURCHARD, JosAs JSHRZ, 612. Dennoch postuliert niemand eine Nähe zwischen der Josephsfigur in JosAs mit einer Figur im lukanischen Gleichnis. Die Stellen aus JosAs mögen maximal eine thematische Nähe zwischen der Levifigur dort und dem barmherzigen Samaritaner hier nahelegen.

⁶⁶ Viele weitere Unklarheiten und Fragen bleiben offen, etwa weshalb Carmichael wieder ohne Beleg meint, das Verhalten des erwachsenen Joseph sei die Emotion Liebe und sein Kampf der mit der Emotion des Hasses. Ist diese emotionstheoretische Tiefe tatsächlich einfach so zu postulieren? Auch finden sich Fehler, indem Carmichael behauptet, Joseph habe sein Leben explizit Jhwh anvertraut (178), doch nur Jakob und vornehmlich der auktoriale Erzähler sprechen wirklich von יהוה, während Joseph generischer von אלהים spricht. Die Liste ließe sich fortsetzen.

dann die Liebe zum Nächsten als Nachahmung der Liebe Josephs zu seinen Brüdern? Diese ist zumindest in der Leseweise der Genesis, die in dieser Arbeit vertreten wird und auch in der Rezeption Philos (Somn. 2) Platz findet, so nicht zu erkennen. Wäre der νομικός also so kongenial wie Carmichael es Lukas unterstellt, würde er ein ambivalenteres Josephsbild als das des heroischen Samaritaners erwarten und die intertextuelle Verbindung gerade aufgrund einer zu idealisierten Leseweise der Josephsgeschichte durch Lukas nicht erkennen.

Sprinkle, auf den Carmichael in extenso rekurriert, bietet weitere Argumente, die Carmichaels Lesart nicht unterstützen, aber eine mögliche Nähe zwischen Gleichnis und Josephsgeschichte plausibilisieren. Wie Carmichael und andere⁶⁷ weist Sprinkle eine sprachliche Verbindung zwischen Lk 10,28 und Gen 42,18 nach.⁶⁸ So wie die Brüder den Anweisungen Josephs Folge leisten müssen, um zu leben (τοῦτο ποιήσατε καὶ ζήσεσθε, Gen 42,18), ist das auch der Anspruch Jesu an den νομικός: τοῦτο ποίει καὶ ζήση.

Eine weitere Verbindung, die vornehmlich von Sprinkle und in dessen Gefolge Carmichael vertreten wird, besteht womöglich zwischen Lk 10,29 und Gen 44,16. Der implizite Erzähler offenbart, dass im Lehrgespräch der νομικός sich selbst „als gerecht hinstellen will“⁶⁹ (δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν). In gleicher Weise beginnt Juda sein Schuldbekenntnis (Gen 44,16–34) mit der rhetorischen Frage: τί δικαιωθῶμεν? Wo die Brüder durch ihren Sprecher Juda ihre Schuld bekennen, will sich der νομικός durch eine Lehrdiskussion selbst rechtfertigen und der existenziellen Anrede Jesu entgehen. Beide Größen erhielten die gleiche Anweisung („tu(t) dies und du wirst/ihr werdet leben“), doch die eine reagiert positiv und reumütig, die andere negativ und abweisend.

Ebenso verwendet das Gleichnis zwei Mal ähnliches Vokabular wie Episoden der Josephsgeschichte. Zunächst spricht es zwei Mal vom Sorge-Tragen für den Verletzten (ἐπιμελέομαι, Lk 10,34.35). In gleicher Weise kündigt Joseph an, um Benjamin Sorge zu tragen, sobald er zu ihm herabkomme (ἐπιμελέομαι, Gen 44,21). Diese Verbindung ist vor allem deshalb plausibel, weil ἐπιμελέομαι nur noch einmal im NT vorkommt (1 Tim 3,5) und nur zwei Mal in der LXX (Gen 44,21; Prov 27,25). Zum Zweiten wird der unter die Räuber Gefallene ausgezogen (ἐκδύω, Lk 10,30) ebenso wie Joseph durch seine Brüder (Gen 37,23). Bei Synoptikern geschieht dies nur noch Jesus selbst (Mt 27,28.31; Mk 15,20).

Für weitere Verbindungen plädiert Aus. Er nennt insgesamt 14 Bezüge zur Josephsgeschichte, die er als Haupthintergrund für das ganze Gleichnis sieht.⁷⁰ Damit sei es ein Meisterwerk „der Kunstfertigkeit des Wanderpredigers aus Nazaret“, dem es „gelang, aus jüdischen Traditionen eine Parabel zu gestalten,

⁶⁷ BAILEY, Eyes, 38; DERRETT, Law, 219; TRESMONTANT, Évangile, 471.

⁶⁸ SPRINKLE, Use, 195–199.

⁶⁹ So die treffende Übersetzung von WOLTER, Lukasevangelium, 394.

⁷⁰ Aus, Weihnachtsgeschichte, 126–173.

die noch heute die bekannteste seiner Erzählungen darstellt.⁷¹ Ohne Ausnahme beruhen die Aufzählungen von Aus auf Wortassoziationen. An keiner Stelle lassen sich mehrere zusammenhängende Worte finden, die so in der Josephsgeschichte auftauchen. Für Aus fungiert die Argumentation über die Fülle an von ihm empfundenen Verbindungen. Betrachtet man jede Verbindung einzeln, fällt die Argumentation gänzlich in sich zusammen.

b) Textpragmatik und Josephsbild

Die Dichte der Verbindungspunkte mag für manche für eine Anlehnung an Motive der Josephsgeschichte sprechen. So erhält der *νομικός* noch vor Beginn der Gleichniserzählung die Rolle des Antagonisten. Er weiß, was zu tun ist, aber flieht in Lehrdiskussionen. Der lukanische Jesus übernimmt die Worte Josephs und weist den Weg zum Leben. Ebenso wie Joseph entscheidet er sich am Ende der Geschichte nicht dafür, den *νομικός* zu verurteilen, sondern ihm gütig erneut das Gespräch anzubieten und den Weg zu weisen (Lk 10,36–37). Doch kann das mehr als Spekulation sein?

Die Verbindungen, die Sprinkler zwischen Josephsgeschichte und Gleichnis sieht, sind interessant, in ihrer Dichte vielleicht sogar auffällig. Doch man wird sagen müssen: Ob sprachliche, inhaltliche oder motivische Aufnahme weniger Passagen der Josephsgeschichte stattfindet oder nicht, die Stoßrichtung des Gleichnisses wäre kaum anders. Damit ist das Gleichnis ohne einen möglichen Subtext aus der Josephsgeschichte in gleicher Weise und Tiefe verständlich.⁷² Die Pragmatik liegt in Jesu Aufforderung zur radikalen Nächstenliebe im Sinne eines bedingungslosen Gesandt-Seins zu meinem Nächsten in all dessen Bedürftigkeit. Diese Sendung gilt unabhängig von sozialen, ethnischen oder kultischen Grenzen – mit Josephsvorbild oder ohne. Daher können all die in der Literatur genannten Ähnlichkeiten nicht überzeugen.

15.2.3 Törichter und idealer Joseph in zwei verwandten Gleichnissen (Lk 12,13–21.41–48)?

Eine weitere wahrgenommene Reminiszenz an die Josephsgeschichte findet sich nach Meinung einiger im Gleichnis des reichen Toren (Lk 12,16–21).⁷³ Es handelt von einem reichen Mann, dessen Felder eine überreiche Ernte einbringen (V. 16–17). Er beschließt, größere Scheunen zu bauen, um seinen Überfluss zu lagern,

⁷¹ Aus, Weihnachtsgeschichte, 173.

⁷² Deutlich hilfreicher ist der m. E. naheliegende Hintergrund des Gleichnisses in 2 Chr 28,1–15. Dazu SPENCER, Parable.

⁷³ Auch SIEGENTHALER, Joseph, 203–205; FORBES, God, 84; LEFEBVRE, Joseph, 137–141; eine bloße Erwähnung der Verbindung haben z. B. NOLLAND, Luke, 687. Das Gleichnis und seine Bildsprache scheinen auch später relevant geblieben zu sein, vgl. die Zusammenfassung in EvThom 63,1–3.

und plant ein sorgloses Leben in Wohlstand (V. 18–19). Gott aber bezeichnet ihn als Tor, da sein Leben noch in derselben Nacht gefordert wird, und weist darauf hin, dass irdischer Reichtum ohne Reichtum vor Gott wertlos ist (V. 20–21).

a) Einzelbeobachtungen

In diesem ohnehin ungewöhnlichen Gleichnis – neben dem typisch lukanischen inneren Monolog⁷⁴ kommt nur hier eine direkte Gottesrede vor (12,20) – liegt die Bildsprache deutlich im Bereich der Tätigkeit Josephs in Ägypten. In den politischen Hinweisen Josephs an den Pharao, die ihn letztlich mit seiner Traumdeutung zum zweiten Mann im Staat befördern, empfiehlt er, aufgrund der in den angekündigten Dürrejahre drohenden Mangellage Getreide aufzuspeichern (Gen 41,35.48–49). Als die Dürrejahre beginnen, ermöglicht es ihm seine kluge Politik, das gelagerte Getreide für Ägypten rationiert auszugeben und damit der Hungersnot zu wehren (41,53–57). Selbst Einwohner umliegender Länder kommen nach Ägypten und erfahren dort Linderung (e silentio 41,57; 42,2–3).

Dem steht der reiche Tor des Gleichnisses diametral entgegen. Auch er hat eine große Ernte einzufahren, aber dafür keinen Platz. Deshalb möchte er seine alten Scheunen abreißen und größere bauen, um dort all sein Getreide und all seine Güter zu lagern (συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθὰ μου, Lk 12,18). Nur hier und in Gen 41,35.49^{LXX} findet sich συνάγω mit dem direkten Objekt σῖτος, so dass es sich um eine enge Bezugnahme handelt.⁷⁵ Dennoch bricht die Parallele in der Motivlage der beiden Figuren. Joseph sammelt das Getreide für das Land (τῇ γῇ, Gen 41,36), der reiche Tor für sich selbst (vgl. grammatisch die fünf possessorischen μου in Lk 12,17–19). Eben deshalb stirbt in derselben Nacht der reiche Tor und muss sich der Gottesfrage stellen: τίνι ἔσται (12,20b)? Joseph dagegen lebt und erhält viele weitere am Leben. Bei Josephus steht er gerade dafür in höchstem Ansehen, dass er leitend und dabei selbstlos und gerecht für andere tätig war (A. J. 2,198). Damit steht der Tor in direktem Kontrast zum Retter Joseph. Aus dieser Verbindung allein ist die Pragmatik des Gleichnisses schon deutlich. Vielleicht fehlt auch gerade deshalb eine Schlussparänese der Perikope. Stattdessen betont der lukanische Jesus nochmals denjenigen, der *für sich* Schätze sammelt (ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ, Lk 12,21). Damit ist das Sammeln der Schätze nicht per se ein falsches Unterfangen, sondern die Zielrichtung bestimmt über die Güte der Tätigkeit. Wird man noch weiter gehen dürfen und

⁷⁴ Vgl. JEREMIAS, Sprache, 215–216.

⁷⁵ Es ist unerheblich, ob πάντα τὸν σῖτον oder πάντα τὰ γενήματα textkritisch ursprünglicher ist, obwohl auch für die zweite Variante gute Zeugen vorliegen (A K N Q W Γ Δ Θ Ψ 33^{vid}. 565. 700. 1424. 2542 m aur f vg sy^{ph}). Denn in Gen 41,34; 47,24^{LXX} findet sich γένημα als Bezeichnung der reichlichen Ernte. Die textkritische Variante zeigt also unabhängig von der ursprünglichen Formulierung die wahrgenommene Nähe zwischen Lk 12,18 und der agrarpolitischen Passagen der Josephsgeschichte in Gen 41.

fragen, ob der Reiche im Hinblick auf Gott in der sozialen Ausrichtung des LkEv dann in der Josephsfigur seine Konkretion findet?

Eine entsprechende Verbindung zeigt sich im wenig später zu findenden Gleichnis vom klugen und treuen Verwalter. Die Verknüpfung der beiden Gleichnisse fungiert über eine ähnliche Thematik und über eine Stichwortverbindung, die wiederum beide Gleichnisse mit der Josephsgeschichte verbinden könnte. Jesus fragt Petrus in Lk 12,42: „Wer ist also der treue und weise Verwalter, den der Herr über seine Dienerschaft setzen wird, um zur gegebenen Zeit das Getreidemaß zu geben (τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον)?“ Mit der Erwähnung des Getreidemaßes denkt man an den unmittelbaren Kontext des reichen Toren, der sein Getreide aufhäufen will (πάντα τὸν σῖτον, Lk 12,18). Noch näher kommt dem Ausdruck des σιτομέτριον sein verbales Derivat σιτομετρέω, das in den jüdischen Schriften neben Josephus C. Ap. 1,79 und Sib 13,48 einzig in der Josephsgeschichte erwähnt wird, sogar doppelt nacheinander (Gen^{LXX} 47,12,14).⁷⁶ Dort beschreibt es Josephs Versorgung seiner Familie mit Brot (47,12) und die Versorgung des ganzen Landes (47,14). Dabei ist innerhalb der Josephsgeschichte die Parallelität von 47,12,14 nicht zufällig. Anders als im Proto-MT fügt die LXX in 47,14 καὶ ἐσιτομέτρει αὐτοῖς hinzu. Inhaltlich soll damit die Gleichartigkeit betont werden, mit der Joseph sowohl die Ägypter als auch seine eigene Familie versorgt.⁷⁷ Im Gleichnis bei Lukas schwingt diese Parallelität ebenso mit. Der Verwalter erweist sich eben gerade darin als treu und klug, dass er seiner Tätigkeit nachkommt und – wie Joseph – keine Ungleichbehandlung vornimmt. Wenn die Eintragung in Gen 47,14^{LXX} betonen soll, dass Joseph in Kapitel 47 nun auch seine Familie so gut versorgt wie schon früher die Ägypter, dann ist das ebenso eine mögliche Eintragung in das lukanische Gleichnis. Der Verwalter favorisiert – anders als Josephs Vater – nicht die eine Gruppe gegenüber einer anderen, sondern er verwendet das ihm Anvertraute in gleicher Weise zur Speisung seiner Dienerschaft.

Das Wort *θεραπεία* mag ebenfalls eine Übernahme aus der Josephsgeschichte sein, da das Wort selten anderswo vorkommt.⁷⁸ Wie im vorherigen Fall, handelt es sich auch hier um eine LXX-Hinzufügung bzw. -Abwandlung, die beschreibt, wie sich nicht nur der Pharao über die Ankunft der – nun als solche erkannten – Brüder freut, sondern auch sein ganzer Hofstaat (ἡ θεραπεία αὐτοῦ für בעיני עבדיו, Gen 45,16). Klein betont zu Recht, dass die lukanische Wortwahl an dieser

⁷⁶ Ohne die anderen Belege zu nennen, sieht die Übereinstimmung auch LEFEBVRE, Joseph, 138; SIEGENTHALER, Joseph, 204. Belege aus der griechisch-römischen Welt bietet WOLTER, Lukasevangelium, 464.

⁷⁷ Vgl. PRESTEL/SCHORCH, Genesis, 249.

⁷⁸ Das betonen auch BOVON, Evangelium, 334; KLEIN, Lukasevangelium, 334; WOLTER, Lukasevangelium, 464. Eine wichtige Parallele ist Est 15,16^{LXX}, was wiederum womöglich von der Josephsgeschichte abhängig ist.

Stelle von Matthäus abweicht (οἰκετεία bzw. τροφή statt σιτομέτριον, 24,45).⁷⁹ Das ist dann leicht nachvollziehbar, wenn Lukas dem Bezug mit σιτομετρέω noch eine weitere Verbindung in die Josephsgeschichte zur Seite stellen wollte.

Darüber hinaus merkt Siegenthaler an, dass die Einsetzung des Verwalters über die *θεραπεία* vor der Einsetzung über das materielle Habe des Hausherrn stattfindet (Lk 12,42.44). In gleicher Weise wird Joseph *zuerst* über das Haus des Potiphar eingesetzt (Gen 39,4–5), *bevor* er über das ganze Land Ägypten gestellt wird (41,41). Parallel, obgleich wohl sprachlich bedingt, werden alle Einsetzungen jeweils mit ἐπί konstruiert.⁸⁰

Im Zusammenhang des Einsetzens sei noch auf die gezielte Verwendung des Verbes καθίστημι hingewiesen. In Lk 12,14 wird damit das Gleichnis von Jesus eingeleitet, indem er fragt: „Wer hat mich zum Rechtsprecher oder Erbzuteiler über euch eingesetzt (κατέστησεν)?“ Im LkEv erscheint dieses Verb nur noch zwei Mal, beide Male im Kontext des verwandten Gleichnisses vom klugen Verwalter (Lk 12,42.44). Seine Verwendung ist daher im LkEv einzig auf diese beiden Gleichnisse beschränkt. Damit sind sie untereinander lose verbunden. Weitet man nun den Blick in den zweiten Teil des lukanischen Doppelwerks, wird das Verb neben der Einsetzung der Sieben (Act 6,3) und in Verbindung mit anderen Leitungsaufgaben (7,28.35; 17,15) nochmals auf Joseph bezogen, nämlich anhand der Rekapitulation der Josephsgeschichte in der lukanischen Stephanusrede (7,9–16). Dort wird gesagt, der König von Ägypten habe Joseph als Regenten über ganz Ägypten und über sein Haus gestellt (κατέστησεν αὐτὸν ἡγούμενον ἐπ’ Αἴγυπτον καὶ ἐφ’ ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ, 7,10). Obwohl καθίστημι in der Josephsgeschichte^{LXX} nicht explizit genannt wird, trifft er inhaltlich sowohl auf Josephs Beförderung in Potiphars Haus als auch auf Josephs Investitur durch den Pharao zu (41,41). Lukas selbst formuliert es entsprechend (Act 7,10). Damit verbindet Lukas explizit die drei Perikopen mit der Josephsgeschichte.

Zuletzt muss noch auf die doppelte Bezeichnung des Verwalters als ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος (Lk 12,42) eingegangen werden. Insbesondere die zweite Eigenschaft als weise oder verständig ist in der Gen^{LXX} erneut eine Bezeichnung für Joseph (41,33.39). Niemand sonst wird in der Josephsgeschichte so genannt. Bei Josephus konnte sogar gezeigt werden, dass seine Verständigkeit eine Haupteigenschaft der Josephsfigur bei Josephus ausmacht.⁸¹ Er versteht die Dinge sowie ihre inneren Zusammenhänge und erweist sich damit zunächst in der Exposition, dann später bei Potiphar und dann beim Pharao als idealer Staatsmann. Auch Philo kann hiervon vermehrt sprechen.⁸²

⁷⁹ KLEIN, Lukasevangelium, 462; vgl. SIEGENTHALER, Joseph, 205.

⁸⁰ SIEGENTHALER, Joseph, 204.

⁸¹ Siehe Kapitel 13 dieser Studie.

⁸² Siehe Kapitel 14.1 in dieser Studie.

b) Textpragmatik und Josephsbild

Insgesamt mag man davon ausgehen, dass Lukas in den beiden verwandten Gleichnissen vom reichen Toren und vom klugen Verwalter – noch dazu in so unmittelbarer Nähe zueinander – Josephsmotiviken aufgenommen und für seine eigenen Ziele fruchtbar gemacht hat. So könnte in den beiden Gleichnissen eine Typos-Antitypos-Verbindung vorliegen, die paränetischen Zweck erfüllt. Das Tertium comparationis wäre dann die Josephsfigur, die bildgebend und idealtypisch gelesen und eingesetzt wird. Diese Verbindung könnte Lukas mit dem Einsatz von καθίστημι verdeutlichen. Freilich bezieht sich Lukas in seinen Josephsanleihen völlig auf Gen^{LXX}, deren Interpretationen jedoch gerade bei Lukas zeitlich nahestehenden Autoren wie Philo und besonders Josephus deutliche Unterstützung finden. Dadurch würde Jesus nicht zur Josephsfigur,⁸³ sondern in kreativer Aufnahme einiger Josephsmotive exemplifiziert sich die Paränese beider Gleichnisse, *für andere* Gutes zu tun und sich dadurch unvergängliche Schätze zu sammeln, anhand der Josephsfigur der positiven LXX-Genesisdarstellung.

Dennoch muss ein gewisser Restzweifel bleiben. Freilich sind einige Überschneidungen zwischen den Gleichnissen und der Josephsgeschichte möglich, aber keine von ihnen ist zwingend. Viel schwerwiegender ist allerdings, wie beim Gleichnis vom barmherzigen Samariter, dass nicht eindeutig markiert wird, wie Lukas die Josephsverbindungen für seine Rezipienten eindeutig aktiviert. Darf man tatsächlich davon ausgehen, dass diese verstreuten möglichen Anleihen ausgereicht hätten? Und weitergehend: Was tragen diese Anleihen dann aus? Wie beim letzten Gleichnis ist auch hier kein wirklicher Mehrwert durch eine von der Josephsgeschichte her informierte Leseweise zu erwarten. Die beiden Gleichnisse in Lk 12 sind eindeutig thematisch verwandt. Ihre Pragmatik ist in der gleichen Qualität verständlich, ob eine Josephsanleihe erkannt wird oder nicht, d. h. ob sie wirklich da ist oder nicht.

15.2.4 Joseph im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32)?!

Das sog. Gleichnis vom verlorenen Sohn ist mit zahlreichen Anspielungen und Deutungsoptionen aus den Schriften Israels versehen.⁸⁴ Besonders die

⁸³ Dahin tendiert SIEGENTHALER, Joseph, 205. Im LkEv ist Jesus der ultimative treue und verständige Hausverwalter, der als Mittler zwischen Hausherrn und Dienerschaft Brot austeilt und Hunger stillt. Dennoch will insbesondere das erste Gleichnis (Lk 12,16–21) darauf nicht hinaus, wie auch die anschließende Diskussion um das Sorgen in Lk 12,22–34 zeigt.

⁸⁴ Der wahrscheinlich prominenteste Hintergrund ist Jer 31,10–20, wie KOSSEN, Paraboles zeigt. Andere haben Deut 21,15–22,4 vorgeschlagen, was ebenso naheliegend erscheinen mag, siehe EVANS, Central. Wiederum andere sehen die Jakobsgeschichte im Hintergrund des verlorenen Sohnes, wie BAILEY, Jacob. Anleihen an der Josephsgeschichte unterstellen ausschließlich AUS, Weihnachtsgeschichte, 127; LUNN, Allusions, 37–41; etwas vermutender SCHMIDT,

Brüderdynamik erinnert an Brüderkonflikte der Patriarchen oder spätere Erzählungen der Hebräischen Bibel. Darunter finden sich auch einige bemerkenswerte Berührungspunkte mit Formulierungen oder Motiven der LXX-Josephsgeschichte.⁸⁵

a) Einzelbeobachtungen

Zunächst beschäftigt sich das Gleichnis vom verlorenen Sohn trotz seiner üblich gewordenen Bezeichnung mit zwei Söhnen (Lk 15,11), gleichwie auch die Josephsgeschichte parallel mindestens zwei Sohnesgeschichten erzählt, nämlich die Josephs und die Judas, wie die kanonische Parallelstellung von Gen 37 und 38 vermuten lässt. Bei Lukas und in der Genesis ist es der jüngere Bruder, der in ein fernes Land geht (vgl. Lk 15,13), während der ältere in der Heimat bleibt (15,29). In der Genesis handelt der jüngere in der verführerischen Ferne in Übereinstimmung mit den sittlichen Idealvorstellungen (Gen 39,6–18),⁸⁶ während der ältere eine Kanaaniterin heiratet (38,2), nach ihrem Tod mit einer Prostituierten schläft (38,15–19) und dann erfährt, dass diese Untat mit seiner Schwiegertochter erfolgt ist (38,25). Im Gleichnis des verlorenen Sohns sind die Rollen umgekehrt. Der jüngere verprasst das Erbe (Lk 15,13), während der andere am Hof des Vaters dient (15,29).

Sprachlich findet sich in der Josephsgeschichte drei Mal die Betonung einer schweren Hungersnot, die fast wortgleich auch beim jüngeren Sohn in der Ferne aufkommt:

Gen 41,31 καὶ οὐκ ἐπιγνωσθήσεται ἡ εὐθηνία ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ λιμοῦ τοῦ ἐσομένου μετὰ ταῦτα· ἰσχυρὸς γὰρ ἔσται σφόδρα

Gen 41,54 καὶ ἐγένετο λιμὸς ἐν πάσῃ τῇ γῇ

Gen 43,1 ὁ δὲ λιμὸς ἐνίσχυσεν ἐπὶ τῆς γῆς

Gen 47,13 ἐνίσχυσεν γὰρ ὁ λιμὸς σφόδρα

Lk 15,14 ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην

Erneut werden die Rollen der Josephsgeschichte in der Lukasrezeption ins Gegenteil verkehrt, da bei Lukas der jüngere Sohn in der Fremde die Hungersnot erlebt und sogar von den Schoten der Schweine essen will, um zu überleben (15,16). Am Hof des Vaters dagegen, beim älteren Sohn, gibt es – in der Vorstellung des jüngeren Sohnes – Brot im Überfluss (πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρὸς μου περισσεύονται ἄρτων, 15,17). Dem gegenüber stehen die Verhältnisse der

Benjamin; die folgenden Ausführungen beruhen maßgeblich, doch nicht ausschließlich auf Lunnss Beobachtungen.

⁸⁵ Daher verstehen sich alle Verweise auf die Genesis als Verweise auf die LXX-Genesis, ohne dass das jedes Mal einzeln vermerkt wird. Ein Rückgriff auf den Proto-MT bedarf es bei Gen 38,20, was im Text markiert ist.

⁸⁶ Noch stärker betont bei Philo, Ios. 254; JosAs 7,3–4; 1 Makk 2,53 usw.

Josephsgeschichte, in der der jüngere Sohn weit ausreichend Brot hat (ἐν δὲ πάσῃ γῇ Αἰγύπτου ἦσαν ἄρτοι, Gen 41,54) und der ältere mit all seinen Brüdern in die Fremde muss, in Hoffnung dort Brot zur Lebenssicherung kaufen zu können (ἀκίκοα ὅτι ἔστιν σῖτος ἐν Αἰγύπτῳ· κατάρβητε ἐκεῖ, 42,2).

Eine weitere Umkehr der Verhältnisse zeigt sich in der Rückkehrszene. Vater und Brüder kommen in der Genesis zum jüngeren Sohn in die Ferne, um dort in der Fülle Ägyptens neue Heimat zu finden. Bei Lukas dagegen kehrt der jüngere Sohn in die alte Heimat zurück, um dort aus der Fülle des Vaters sein Überleben zu sichern. Beide Szenen sind erneut eng parallelisiert – sowohl durch wörtliche als auch durch semantische Übereinstimmung.

Zunächst sei auf das eigentliche Wiedersehen hingewiesen, das sowohl das gegenseitige Wahrnehmen als auch das Motiv des Um-den-Hals-Fallens sowie das emotionale Bewegt-Sein einschließt. Außerdem küssen sich die Familienmitglieder als Zeichen des innigen Grußes:

- Gen 45,14 καὶ ἐπιπεσὼν ἐπὶ τὸν τράχηλον Βενιαμὴν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτῷ, καὶ Βενιαμὴν ἔκλαυσεν ἐπὶ τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ
- Gen 46,29 καὶ ὀφθεῖς αὐτῷ ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ ἔκλαυσεν κλαυθμῷ πλείονι
- Lk 15,20 εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμὼν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ
- Gen 45,15 καὶ καταφιλήσας πάντας τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ
- Lk 15,20 καὶ κατεφίλησεν αὐτόν

Ausgenommen der Tatsache, dass in der Genesis die Familie zu Joseph kommt und bei Lukas der jüngere Sohn zur Familie, sind die Entsprechungen deutlich. Weitere Anspielungen finden sich in der Investiturszene und der Wiederaufnahme als Sohn, jedoch wechseln nun die Zuordnungen. Der Pharao erhält seine Entsprechung durch den Vater im Gleichnis, wohingegen Jakob von der Bildfläche des Vergleichs verschwindet. Dadurch wird der Vater bei Lukas doppelt kodiert, was zur Funktion der gottesähnlichen Vaterfigur bei Lukas zählen mag.⁸⁷ In der Genesis sind es Investiturzeichen zur Machtübertragung im neuen Amt, bei Lukas sind es solche, die von der Freude und Wiederaufnahme als Sohn erzählen. Beide verbinden das Motiv des Kommens oder Zurückkommens:

⁸⁷ Dazu CHEN, Father. Eine weitere Parallele, die LUNN, Allusions, 38 ausmacht, ist die des gemeinsamen Essens mit Schlachtvieh (θύματα/θύσατε; φάγονται/φαγόντες). Doch geschieht das bei Lukas als Konsequenz der freudigen Rückkehr des jüngeren Sohnes (Lk 15,23), in der Josephsgeschichte ist es aber noch Teil des Tests seiner Brüder (Gen 43,16). Die Parallele des Schlachtens und Verzehens mag daher hintergründig oder zufällig sein.

- Gen 41,42 καὶ περιελόμενος Φαραὼ τὸν **δακτύλιον** ἀπὸ τῆς χειρὸς αὐτοῦ περιέθηκεν αὐτὸν **ἐπὶ τὴν χεῖρα Ἰωσήφ**, καὶ ἐνέδυσεν αὐτὸν στολὴν βυσσίνην, καὶ περιέθηκεν κλοιὸν χρυσοῦν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ.
- Lk 15,22 ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν **πρώτην** καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε **δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ** καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας
- Gen 46,31 Οἱ ἀδελφοί μου [...] **ἤκασιν** πρὸς με
- Gen 47,5 Ὁ πατὴρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου **ἤκασιν** πρὸς σέ
- Lk 15,27 ὁ ἀδελφός σου **ἦκει**

All dies kombiniert sich mit der freudigen Kunde beider Erzählungen, dass der Totgegläubte in Wirklichkeit lebt, wozu Lunn zurecht bemerkt: „It is only in these two contextes in the whole Bible that we read of a son considered dead who is in fact found to be alive.“⁸⁸ Das ist wohl die stärkste Parallele, die nirgends sonst in der Septuaginta diese Nähe zu Lk 15 aufweist. Auch das Motiv allein ist selten belegt.

- Gen 42,38 ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἀπέθανεν
- Gen 44,20 ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἀπέθανεν
- Gen 45,28 Μέγα μοί ἐστιν, εἰ ἔτι ὁ υἱός μου Ἰωσήφ ζῇ· πορευθεῖς ὄψομαι αὐτὸν πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν με.
- Lk 15,24 ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ **ἀνέζησεν**
- Lk 15,32 ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ **ἐζήσεν**

Zuvor waren die Brüder zu Jakob gekommen, um ihn zu trösten, nun geht der Vater zum älteren Bruder, um ihm gut zuzureden. Erneut tauschen die Rollen, doch die Anleihen sind motivisch wie sprachlich erkennbar:

- Gen 37,35 καὶ ἦλθον **παρακαλέσαι** αὐτόν
- Lk 15,28 ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἐξελθὼν **παρακάλει** αὐτόν

So kann der einst verlorene Sohn seinem Vater genau das bekennen, wovon sich Joseph angesichts der Frau des Potiphar nachdrücklich fernhält:

- Gen 39,9 πῶς ποιήσω τὸ ῥῆμα τὸ πονηρὸν τοῦτο καὶ **ἀμαρτήσομαι ἐναντίον** τοῦ θεοῦ;
- Lk 15,18 πατέρα, **ἡμαρτον** εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου
(vgl. 15,21)

Damit bringt sich Joseph in eine schwierige Lage und erleidet unschuldig Strafe (Gen 39,18–20), während der Vater den jüngeren Sohn in Ehren aufnimmt.

Es steht noch aus, die Nähe zwischen Gen 38, also dem Bruder Juda, und den Aussagen des älteren Bruders aus dem Gleichnis nahezulegen. Auch dafür

⁸⁸ LUNN, Allusions, 39. Die christologische Rede vom Sohn sei hier einmal ausgelassen.

lässt sich anhand verbaler Übereinstimmungen argumentieren, indem die Erwähnung der Prostituierten, des Schlachttiers und des Freundes sowohl in Gen 37–38 als auch in Lk 15,11–32 Platz finden:

Gen 38,15 καὶ ἰδὼν αὐτὴν Ἰούδας ἔδοξεν αὐτὴν **πόρνην** εἶναι
(vgl. 38,21.22)

Lk 15,30 ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ **πορνῶν** ἦλθεν

Gen 38,17 Ἐγὼ σοι ἀποστελῶ **ἔριφον** αἰγῶν ἐκ τῶν προβάτων
(vgl. 38,20.23)

Lk 15,29 καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας **ἔριφον** ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ

Gen 38,20 ἀπέστειλεν δὲ Ἰούδας τὸν ἔριφον ἐξ αἰγῶν ἐν χειρὶ τοῦ ποιμένου [MT: ִרְעָה]⁸⁹
αὐτοῦ

Lk 15,29 καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν **φίλων** μου εὐφρανθῶ

Mit dieser Verbindung geht ein erneuter Rollenwechsel von Josephsgeschichte zu Lukasgleichnis einher. Legt man die beiden Erzählungen nebeneinander, entsteht eine beißende Ironie. So freut sich der Pharao (ἐχάρη), als er hört, dass die Brüder Josephs nach Ägypten gekommen sind. Sogar sein ganzer Hofstaat ist erfreut (Gen 45,16), obwohl weder der Pharao noch seine Diener von der Ankunft der Brüder profitieren. Stattdessen werden sie im saftigen Land Goschen ihre neue Heimat aufbauen, und zwar als Ausländer (47,6). Trotzdem bleibt die Freude des Pharaos. Dem steht der ältere Bruder des Gleichnisses gegenüber. Er genießt alle Vorzüge des väterlichen Hofes (Lk 15,31). Durch die Heimkunft des jüngeren Bruders entsteht ihm kein Nachteil – vielleicht aus Sicht des älteren Bruders schon, aber aus Sicht des Erzählers nicht. Schon die sehr allgemeine Erklärung in der Unterredung mit dem Vater macht die fehlende Benachteiligung deutlich. Doch obwohl es angemessen wäre, sich über die Rückkehr des verloren geglaubten Bruders zu freuen (εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, 15,32), verweigert der ältere Bruder die Freude. Mit Lunn gesprochen: „The irony is unmistakable. The elder brother refuses to celebrate the return of his own flesh and blood, while the pagan king rejoiced in the reunion of Joseph with his family!“⁹⁰

b) Textpragmatik und Gottesbild

Die zahlreichen Verbindungen zwischen Josephsgeschichte und lukanischem Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigen eine ungleich höhere Affinität des Lukas für die Josephsgeschichte wie in den bisher besprochenen Gleichnissen. Sie of-

⁸⁹ Es handelt sich um eine abweichende Vokalisation der gleichen Konsonanten רעה für „Hirte“ oder „Freund“. So schon wahrnehmbar in Gen 38,12.

⁹⁰ LUNN, Allusions, 40.

fenbaren und intensivieren zusätzlich zwei Dimensionen des Gleichnisses in ihrem Zusammenhang eines ermahnenden Lehrgespräches in Lk 15.

Erstens gerät die Pragmatik des Gleichnisses in den Blick: Die angesprochenen *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* (Lk 15,2) nehmen auf der Bildebene im Gleichnis vom verlorenen Sohn die Rolle des älteren Sohnes ein. Damit gehen sie denselben verkehrten Rollentausch ein, der an zahlreichen Stellen im Vergleich von Josephsgeschichte und Gleichnis gezeigt werden konnte. Sie handeln wie der ältere Bruder und nicht wie der – viel weiter außenstehende Pharaon. Auf die Gemeinschaft Jesu mit den Sündern reagieren sie falsch, wie Jesus durch das Gleichnis anmahnt.

(I) Der jüngere Sohn gerät aufgrund der Hungersnot in Lebensgefahr. Den Brüdern in der Josephsgeschichte ergeht es ähnlich und sie kommen nach Ägypten und zu Joseph, wo sie Rettung finden. Diese Rettung verweigert der Bruder, indem er zuhause bleibt und später die Not, in der der Bruder steckt, und den Ausweg daraus durch die Wiederaufnahme im väterlichen Haus nicht anerkennen will (Lk 15,28–30). Die *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς*, die offenbar zur gesellschaftlichen Elite zu zählen sind, verweigern den abtrünnigen Sündern die Rettung, d.h. die Aufnahme oder Wiederaufnahme in die Gemeinschaft. Damit dissoziieren sie sich von Joseph als Vorbild und assoziieren sich mit dem Bruder.

(II) In der Josephsgeschichte ist Juda der Schuldige, der aber keine Bestrafung erfährt, während Joseph der Unschuldige ist, der als solcher bestraft wird (Gen 39,18–20). Später kommt Juda zur Einsicht seiner eigenen Missetaten und derer der Brüder und bittet um Entschuldigung (Gen 44,16–34), was zum Wendepunkt der Geschichte und zum Auslöser der Versöhnung wird (45,1). Der ältere Bruder dagegen beharrt auf seinem Recht, niemals auch nur ein Gebot des Vaters übertreten zu haben und daher seine Reaktion angemessen sei (Lk 15,29). Die *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς*, die wohl selbst nicht schuldlos sind, dissoziieren sich erneut vom Vorbild aus der Josephsgeschichte (jetzt Juda) und assoziieren sich erneut mit der selbstgerechten Rolle des älteren Sohnes.

(III) Der ältere Bruder geht sogar so weit, sich als Sklavenarbeiter des Vaters zu beschreiben (*ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι*, Lk 15,29), wohingegen der Vater mit liebevoll betontem *τέκνον* versichert: *σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν* (15,31). Der eigentlich Versklavte aus der Josephsgeschichte ist Joseph selbst (Gen 39,17.19, vgl. Philo, Ios. 37), der eben nicht die Annehmlichkeiten des väterlichen Schutzes erfährt, sondern von der Vaterfigur verstoßen wird (Gen 39,18–20). Der jüngere Bruder des Gleichnisses ist der Unfreie, der sein Hab und Gut verprasst und sich als *μίσθιος* dem Vater antragen will, um zu überleben (Lk 15,19), während der ältere Bruder alles Gute des Vaters genießt und trotzdem neidisch auf den jüngeren Sohn und seine scheinbare Bevorzugung blickt (15,28–29).

(IV) In der Josephsgeschichte zeigt sich Jakob tatsächlich als favorisierender Vater, der durch seine Bevorzugung Josephs am Brüderzwist nicht unbeteiligt

ist (Gen 37,3–4). Wenngleich die Fokalisierung auf Joseph das anschließende Verhalten der Brüder bis zum Mordkomplott narrativ in ein negatives Licht rückt, ist doch ihr Verhalten nicht grundlos, wie es bei zahlreichen späteren Rezeptionen durch die fehlende negative Josephsexposition wirkt (LAB, Jub, 1 Hen, Josephus, Philo). Im Gleichnis des Lukas empfindet der ältere Bruder Unrecht (Lk 15,29), obwohl das gerade nicht mit seinen Privilegien der beständigen und uneingeschränkten Teilhabe an den väterlichen Gütern übereinstimmt (15,30). Was die Brüder der Josephsgeschichte am exklusiven Kleidungsstück Josephs sichtbar wahrnehmen können, imaginiert der ältere Bruder. So kritisiert das Gleichnis in der Umkehr der Rollen die *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* als die, die sich aufgrund ihrer eigenen imaginierten Andersbehandlung durch den Vater (durch Jesus? Vgl. 15,2) im Vergleich zum heimgekehrten Sohn, den *τελῶναι* und *οἱ ἁμαρτωλοί*, weniger gut behandelt fühlen, es aber in Wahrheit nicht sind. Sie können nicht schätzen, was sie haben, weil dieses nun potenziell auch anderen zuteilwird, obwohl das keine Schmälerung ihrer eigenen Gottesnähe bedeuten muss. Wovor sie sich ängstigen und daher bis zum Mordkomplott wütend sind (vgl. 19,47–48; 20,19; 22,2), ist ein falscher Gegensatz einer künftigen Ungleichbehandlung, die jedoch realiter auf den Vater des Gleichnisses in keiner Weise – anders als auf Jakob – zutrifft. Stattdessen handeln sie wie Josephs Brüder in Gen 37 aus Hass gegen ihren Bruder.

(IV) Die deutlichste Ironie dieser Parallelisierung steckt in der Reaktion des Pharaos und der Seinen gegenüber der des älteren Sohnes, wie oben beschrieben. Der *pagane* Pharaos freut sich über die Wiedervereinigung der Brüder (Gen 45,16), der ältere *Bruder* ist dagegen nicht gewillt, sich zu freuen, wie es sich geziemen würde (Lk 15,28.32). Die Betonung der Freude fügt das Gleichnis in den Zusammenhang von Lk 15. Es ist das alle drei Gleichnisse verbindende Motiv (15,5.6.7.9.10.23.24.29.32). Gerade darin, in der Freude über die Umkehr der Sünder einerseits und die Nähe des Retters bei den Sündern andererseits, können sich die *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* unmöglich freuen. Damit verpassen sie zu tun, was sich geziemt und was der ältere Bruder, der seit jeher alle Vorzüge der Nähe zum Vater genießt, hätte tun sollen. Genau das hätte nämlich der Vater als angemessene Reaktion auf die Rückkehr des totgeglaubten Bruders erwartet, ja verlangt (ἔδει, 15,32).

Zweitens verbindet sich damit eine Vertiefung der theologischen Dimension des Gleichnisses: Durch die deutliche Verbindung von Gen 39,9 und Lk 15,18 nuanciert das Gleichnis seine Gottesdarstellung auf Bild- und Sachebene. Joseph schreckt davor zurück, sich mit der Frau Potiphars einzulassen, um nicht zu sündigen. Bei Lukas kehrt der jüngere Sohn zum Vater zurück und bekennt, gegen den Himmel und gegen ihn, den Vater, gesündigt zu haben. Die Erweiterung der Größen, gegen die Schuld aufgeladen wurde, um den Vater (ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου), setzt den Vater an die Stelle dessen, vor dem sich der jüngere Sohn zu verantworten hat. Gleichzeitig mag mitschwingen, dass

Josephs einfache Erklärung, nicht gegen Gott sündigen zu wollen, im Gleichnis aufgeteilt wird: auf den abstrakten Himmel einerseits und auf die völlig konkrete Figur des Vaters andererseits. Hierfür spricht die parallele Strukturierung mit ἐναντίον τοῦ θεοῦ (Gen 39,9) und ἐνώπιόν σου (Lk 15,18). Vor dem Hintergrund der zahlreichen Josephsbezüge in diesem Gleichnis mag also der Vater selbst zur Konkretion des in Gen 39,9 abstrakten Gottes werden – und das gleich doppelt (Lk 15,18.21).

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Josephsgeschichte und ihre Bezüge zum Gleichnis vom verlorenen Sohn verändern das Gleichnis nicht maßgeblich – weder in pragmatischer noch in theologischer Hinsicht. Sie bieten dennoch eine Vertiefung desselben und weisen Lukas als kreativen Erzähler aus, der Motive parallelisiert, aber auch frei neu verknüpft und Rollen tauscht.⁹¹ Vielfach zeigt sich dabei ein geschicktes Spiel zwischen Identifizierung und Kontrastierung, das die Pragmatik des gesamten Kapitels 15 unterstreicht und den Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς vor Augen hält: Die Josephsgeschichte als Teil der heiligen Schriften Israels ermahnt und ermutigt, sich über die Rettung anderer zu freuen und selbst zu genießen, was für ein Vorrecht die eigene (empfundene?) Gottesnähe ist. Dabei bleibt die Josephsgeschichte nicht Subtext, sondern wird zur kreativen Grundlage einer neuen Geschichte.

15.2.5 Josephstypologie im synoptischen Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Lk 20,9–19par)

Das letzte Gleichnis bei Lukas, das Anleihen an die LXX-Josephsgeschichte aufweist, handelt von Weingärtnern, die für eine gewisse Zeit einen Weinberg vom Besitzer gepachtet haben. Er sendet Knechte über Knechte, die allesamt dem Herrn des Weinbergs Erträge desselben bringen sollten. Jedes Mal schlagen die Pächter den gesandten Knecht und schicken ihn fort (20,10.11.12). Nach drei misshandelten Knechten – der vollkommenen Zahl⁹² – sendet er letztlich seinen geliebten Sohn, schließlich erhofft er sich, die Pächter würden ihn aus boten- und eigentumsrechtlicher Hinsicht als seinen eigenen Sohn respektieren und die Forderungen erfüllen (20,13).⁹³ Als die Pächter den Sohn sehen, entscheiden sie sich, ihn zu töten, um das Erbe des Sohnes selbst zu erhalten (20,14). Diesen Plan setzen sie auch um (20,15). Hier wechselt der Erzähler sprachlich in das Futur

⁹¹ Da die Verbindungen so zahlreich sind, müssten sie den Hörern in der erzählten Situation einleuchtend gewesen sein, späteren Lesern wohl auch. Zu stark ist jedoch die Aussage von LUNN, Allusions, 40: „[T]hey [sc. die Schriftgelehrten Lk 15,1] could not have failed to detect the various allusions“ zur Josephsgeschichte. Das zeigt sich schon daran, dass auch die moderne Kommentarliteratur die zahlreichen Anknüpfungen grosso modo nicht wahrgenommen hat.

⁹² DELLING, τρεῖς, 223–224. WOLTER, Lukasevangelium, 645 spricht vom „Erzählgesetz der Dreizahl“.

⁹³ WOLTER, Lukasevangelium, 645.

und erklärt, der Eigentümer werde die Pächter umbringen und den Weinberg anderen geben (ποιήσῃ; ἐλεύσεται; ἀπολέσει; δώσει, 20,15–16a). Die Reaktion des umstehenden Volkes (20,1) ist starke Ablehnung (20,16b), woraufhin der lukanische Jesus die deutlichen christologischen Anklänge des Gleichnisses wie den υἱός μου ὁ ἀγαπητός (20,13) auf sich bezieht und mit Gerichtsworten (Ps 118,22; Jes 8,15; Dan 2,44) seine Passion und die gleichzeitige Ablehnung seiner Person durch Israel vorbereitet. Wie in Lk 19,47.48 versuchen daraufhin die γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς Jesus umzubringen, da sie das Gleichnis auf sich beziehen und als Drohung verstehen, fürchten aber das Jesus Gehör schenkende Volk (20,19).

a) Einzelbeobachtungen

Unmissverständlich steht im Hintergrund dieses Gleichnisses das Weinberglied aus Jes 5.⁹⁴ Doch lassen sich auch mehrere Josephsanleihen identifizieren, die die Botschaft des adaptierten Weinberglieds durch eine zweite Erzählung vertiefen.⁹⁵ Die deutlichste Parallele zur Josephsgeschichte findet sich in der wortgleichen Selbstaufforderung der Pächter δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν in Lk 20,14 und der Selbstaufforderung der Brüder δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν in Gen.^{LXX} 37,20.⁹⁶ Da die Ursprünglichkeit von δεῦτε aber unsicher ist und beispielsweise Nolland deshalb keine Josephsanleihen sieht,⁹⁷ bedarf es für die Postulierung von Josephsreminiszenzen weiterer Übereinstimmungen. Wiederum hat Lunn mehrere vorgestellt.⁹⁸ Anders als bei den bisher besprochenen Gleichnissen enthalten alle Synoptiker eng verwandte Versionen dieses Gleichnisses, weshalb bei wörtlichen, nicht motivischen Übereinstimmungen oder Nähen stets allen drei Evangelien Rechnung getragen werden muss.

Nachdem die Versuche mit den Knechten fehlgeschlagen sind, sendet der Eigentümer des Weinbergs seinen Sohn. Damit beginnen die Josephsanleihen.

Mt 21,37	Mk 12,6	Lk 20,13	Gen 37,13
ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ	ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς	πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν	δεῦρο ἀποστείλω σε πρὸς αὐτοῦς

⁹⁴ Siehe bswp. NOLLAND, Luke, 950; BLOMBERG, Matthew, 71; darüber hinaus sei auf die Arbeit zur Herkunft und Deutung des Gleichnisses von SNODGRASS, Parable verwiesen; siehe außerdem zu den dort beschriebenen Realia der Landpacht und der Agrarkonflikte KLOPPENBORG, Tenants.

⁹⁵ Eine breite Auswahl an Forschern, die Josephsanleihen bemerken oder sich dahingehend fragen, bietet EMADI, Prisoner, 142 Fn. 54; außerdem neuerdings SIEGENTHALER, Joseph, 195–199.

⁹⁶ SPRINKLE, Use, 198 macht zwar auf die Parallele aufmerksam, zitiert aber fälschlicherweise Gen 37,20 mit ἀποκτείνωμεν, was textkritisch nirgends vorliegt, vgl. WEVERS, Genesis, 357.

⁹⁷ NOLLAND, Luke, 951–952.

⁹⁸ LUNN, Allusions, 35.

Geht man allein vom Senden (*ἀποστέλλω*) aus, wäre die Verbindung wohl zu vage. Lunn stellt dem noch weitere Aspekte zur Seite: Ein Vater (Agens) sendet (*ἀποστέλλω*) einen Sohn (Patiens 1) zu einer Größe von Menschen (Patiens 2). Diese Abfolge findet sich in den Schriften Israels und den Evangelien nur an diesen beiden Stellen.⁹⁹

Eine solche Parallelität mag immer noch zufällig sein, sollte nicht das Gleichnis entlang der Geschehnisse in Gen 37 weitergehen. In der Genesis sehen die Brüder Joseph und entscheiden sich, ihn zu töten. Nur in der LXX-Wiedergabe sehen sie ihn von Weitem (*μακρόθεν πρὸ τοῦ ἐγγίσαι αὐτόν*, 37,13), was die Abscheulichkeit ihrer Tat als kaltblütigen Mord noch steigert (vgl. die LXX-Wiedergabe in 37,18 *ἐπονηρεύοντο*). In gleicher Weise sehen die Pächter den Sohn von Weitem herankommen, da sie offenbar genug Zeit hatten, miteinander zu besprechen (Mt 21,38: *ἐν ἑαυτοῖς*; Mk 12,7: *πρὸς ἑαυτοῦς*; Lk 20,14: *πρὸς ἀλλήλους*), dass sie den Sohn töten wollen. Dabei überrascht, dass sie aus einer gewissen Entfernung zu unterscheiden wussten, dass der Herankommende nicht ein weiterer Knecht ist, sondern der Sohn und damit der Erbe (*ὁ κληρονόμος*).

Wolter betont angesichts der Unmöglichkeit, diese Unterscheidung auf Distanz ohne weitere Kenntnis zu treffen, Lk 20,14b–d habe „keine andere Funktion, als die Pächter zu charakterisieren.“¹⁰⁰ Die Charakterisierung der Antagonisten bildet die zweite Parallele zur Josephsgeschichte in Gen 37. Wie die Pächter stehen die Brüder unter einer Reihe falscher Annahmen und Eindrücke, zum Beispiel hinsichtlich ihrer Hoffnung, mit dem Mord am Sohn das Erbe zu erlangen. Josephs Brüder sind aufgrund der bevorzugenden Liebe des Vaters verletzt (Gen 37,4) und aufgrund der aussichtsreichen Träume neidisch (37,11).¹⁰¹ Wahrscheinlich ahnen sie, dass diese Träume einmal in Erfüllung gehen werden, und wollen haben, was ihnen nicht zusteht, nämlich *nicht* Joseph als König über ihnen (37,19–20). Die gesamte Szenerie von der Ankunft Josephs über die Mordpläne bis zum Verkauf nach Ägypten charakterisiert die Brüder in ihrer Boshaftigkeit. Sie hoffen, durch ihren Mord die Erfüllung der Träume Josephs zu verhindern. Dabei ist der Mord eine extreme Verhinderungsvariante hierfür, die Ruben stoppen kann. Josephs geplanter Verkauf (als Sklave) nach Ägypten erfüllt abgeschwächt augenscheinlich die gleiche Funktion, indem Joseph dadurch von ihnen entfernt und seine geträumte Regentschaft über die eigenen Brüder in der Fremde aussichtslos wird.

In gleicher Weise offenbaren die Unterredungen der Pächter parallel zum nahenden Sohn in Lk 20,14par ihre Fehleinschätzung, den Anspruch des Eigentümers auf den Weinberg durch den Mord des Erben verwirken und selbst

⁹⁹ LUNN, Allusions, 36.

¹⁰⁰ WOLTER, Lukasevangelium, 647.

¹⁰¹ Aufgrund der Unsicherheiten hinsichtlich der verschiedenen Wiedergaben von Gen 37,2 in den Varianten des Old Greek, die ich 4.2 aufgearbeitet habe, mag auch der Hass über die üblen Vorwürfe mitschwingen, was aber offenbleiben muss.

zerrissen (37,33), wäre dann die Entsprechung zum Mord des gesandten Sohnes (Lk 20,15).¹⁰⁶

b) Textpragmatik und Josephsbild

Das Gleichnis bezeugt eine Parallelisierung *eines* geliebten Sohnes (Gen 37,3), dessen Vater auf seinen Sohn achtet (37,11), und *des* geliebten Sohnes (υἱός μου ὁ ἀγαπητός, Lk 20,13par),¹⁰⁷ der zu Unrecht unter Menschen leidet,¹⁰⁸ die eben keine guten Verwalter sind, sondern das ihnen Anvertraute für sich wollen. Die Parallele zu den anderen Gleichnissen aus Lk 12 und 15, in denen Josephsanleihen identifiziert wurden, ist deutlich.

Hamilton¹⁰⁹ und in seinem Gefolge Emadi¹¹⁰ plädieren darüber hinaus für eine heilsgeschichtliche Interpretation des Gleichnisses und der darin enthaltenen Josephsbezüge. Das Muster des sendenden Vaters, des gesandten Sohnes und der Ablehnung derer, zu denen der Sohn gesandt wurde, sei die Geschichte einer Vielzahl von biblischen Figuren, wovon Jesus „the last of a long line of figures“¹¹¹ sei. Jesus verstehe sich damit als endgültige Erfüllung dieses Musters „to which the Joseph story made a key contribution.“¹¹² Auch die nachstehende Zitation des Steins des Anstoßes aus Ps 118,22–23 müsse eine Wegmarke dieses Paradigmas sein.¹¹³

Die Überlegungen der Pächter tragen Nennenswertes zur Josephsrezeption in diesem Gleichnis aus. Die Momente der Sendung des Sohnes, der Ablehnung derer, zu denen gesandt wurde, und der Konsequenz dieser Ablehnung sind augenscheinlich Teile beider Erzählungen. Ob sich nun Jesus als solches Muster verstanden hat oder die Lukasdarstellung es so zeichnet, betont unterschiedliche

¹⁰⁶ Vgl. SIEGENTHALER, Joseph, 198.

¹⁰⁷ Selbstverständlich ist der Sohnestitel nicht auf die Jesusfigur beschränkt, siehe Gen 22,2; 2 Sam 7,14; Ps 2,7; Hos 11,1 usw. Besonders Gen 22,2 wird öfter genannt, vgl. u. a. GREEN, Gospel, 708; WOLTER, Lukasevangelium, 647. Dennoch sprechen allein die synoptischen Evangelien häufig in dieser Weise von Jesus, siehe Mt 3,17; 4,3,6; 8,29; 14,33; 17,5; 28,19; Mk 1,1,11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,61; 15,39; Lk 1,32,35; 3,22; 8,28; 9,35; 10,22.

¹⁰⁸ Die Parallelität des zu Unrecht Leidenden betonen nachvollziehbar KLOPPENBORG, Tenants, 233; DONAHUE/HARRINGTON, Gospel, 339.

¹⁰⁹ HAMILTON, Type, 66.

¹¹⁰ EMADI, Prisoner, 144–145; auch HAYS, Reading, 11.

¹¹¹ HAMILTON, Type, 66.

¹¹² HAMILTON, Type, 66; zum Paradigma der Sendung, Ablehnung und des erneuten Aufstiegs siehe LEVENSON, Death, wovon Joseph „the longest and most intricate Israelite exemplar of the narrative of the death and resurrection of the beloved son“ sei (143). Explizit in Bezug auf die Josephsgeschichte argumentiert PULSE, Resurrection.

¹¹³ EMADI, Prisoner, 145. HAYS, Reading, 54 sieht sogar noch Verbindungen zu Isaak und einem davidischen König, die an einem zentralen Moment in ihrem Leben keine echte Zurückweisung erhielten, sondern es sei „an event of saving significance for Israel“ gewesen. Diese Argumentation ist nur unter der heilsgeschichtlich-typologischen Perspektive nachvollziehbar, ist aber exegetisch bedingt tragfähig.

Prämissen, aber kann trotzdem auf narrativer Ebene zusammengehen. Ob man tatsächlich dem Gleichnis unterstellen darf, es habe „a long line of figures“¹¹⁴ im Blick, die als Söhne gesandt und abgelehnt wurden, lässt sich nicht belegen. Nichtsdestotrotz mag die Josephsfigur mit ihrer Geschichte bildgebend für das Gleichnis sein. Zwar wäre es auch ohne Gewährwerdung eines Subtextes völlig verständlich, doch mit der Josephsanleihe steigert sich die negative Dimension der unverständigen Ablehnung. Die Josephsgeschichte der LXX stellt die Josephsfigur positiver dar. Das steigert die Unverständlichkeit des Brüderhasses bis hin zum Mordkomplott noch mehr. In der gleichen Weise wie damals die Josephsbrüder schändlicherweise ihren eigentlich unschuldigen Bruder ablehnten, lehnen die mit dem Gleichnis Angesprochenen nun den Christus ab, der doch in viel stärkerem Maße kam, um nach dem Heil seiner Brüder zu schauen (vgl. Gen 37,14). Die Josephsanleihe intensiviert diesen Eindruck deutlich.

Dennoch darf nicht von einer uneindeutigen Typologie gesprochen werden, wie Hamilton und Emadi es unterstellen. Dass Jakob Joseph sendet, geschieht, weil die Brüder unter sich kein Wort des Friedens mehr austauschen können (Gen 37,4). Jakob schickt Joseph zu den Hirtenbrüdern, um diesen Frieden wiederherzustellen (37,14). Sein Senden war keine Heilstat, der grausame Umgang der Brüder mit Joseph nur sehr bedingt Teil eines größeren Plans der Brüder. Sollte das Gleichnis tatsächlich auch vor diesem Hintergrund gelesen werden, dann könnte man meinen, Jesus sei in gleicher Weise zur Wiederherstellung des Friedens untereinander gesandt worden, was den Gottbezug zu sehr aus dem Blick geraten lässt, wie Lk 2,14 nahelegt. Außerdem wäre die Untat der Brüder nachdrücklich zu verwerfen, doch am Ende derselben stünde die Erkenntnis der Providenz Gottes, die trotz dieser Untaten Heil gewirkt hätte (vgl. Lk 9,22; 22,22; 24,25–27; 24,46–47). Vielleicht trägt die Lektüre der Josephsgeschichte als Hintergrund des Gleichnisses so den Nebensinn ein, dass die Verwerfung des Sohnes ganz im Sinne der LXX-Fassung überaus schändlich und unverständlich ist. Sie verdient den Zorn des Vaters, jedoch steht am Ende dieser Verwerfung eine positive Wendung, die Jesus wie Joseph zum Retter seines Volkes macht. Freilich ist das in Anbetracht des Gerichtswortes Lk 20,16–18 höchstens eine leise Hoffnung aus der Josephsgeschichte für die Jesusgeschichte.

Lunn betont zu Recht entgegen einer zu starken Typologisierung des Gleichnisses, dass die Parallelität zwischen Joseph und dem geliebten Sohn an einer entscheidenden Stelle bricht: Sobald die Brüder Josephs habhaft geworden sind, verlässt sie der Mut. Sie lassen sich von Ruben und dann von Juda überzeugen, Josephs Leben zu verschonen und ihn stattdessen zu verkaufen. Die Pächter dagegen verfahren mit dem Sohn nach ihrem ursprünglichen Plan und töten ihn. Trotzdem kann auch die gebrochene Parallelität noch sprechend sein. Sobald die jüdischen Brüder Jesus in ihrer Hand halten, hätten sie es ihren Vorfahren, den

¹¹⁴ HAMILTON, Type, 66.

Brüdern Josephs, gleichtun sollen.¹¹⁵ Doch die jüdischen Anführer haben sich in ihrer Illusion, sich des geliebten Sohnes als positive Tat zu entledigen, bereits auf den Mord festgelegt (Lk 20,19; Mt 21,46; 26,4 u. ö.).

Die Josephsanleihen im Gleichnis von den bösen Weingärtnern sind strukturell und sprachlich möglich. Es steht zu erwarten, dass die Hörer in der erzählten Situation wahrscheinlich vornehmlich auf das Weinbergglied Jes 5 und die christologische Deutung Jesu konzentriert sind.¹¹⁶ Spätere Rezipienten des LkEv mögen hier jedoch die Josephsanleihen wahrgenommen haben. Diese ändern zwar nicht das Verständnis des Gleichnisses, vertiefen aber die Boshaftigkeit und Untat der Pächter im Gleichnis. Sie wiederholen die Fehler der Brüder in der Josephsgeschichte und gehen dabei völlig unverständlich in die Irre. Joseph und Jesus werden beide zum Retter ihres Volkes, der eine durch Abstieg nach Ägypten und dortigen Aufstieg, der andere durch Tod und Auferstehung.

15.2.6 Zwischenfazit: Ja und Nein

Von expliziten Josephsreminiszenzen bei Lukas kann kaum die Rede sein. Trotz der motivischen und sprachlichen Fülle im Gleichnis vom verlorenen Sohn oder der recht deutlichen Zitation in Lk 20,13 müssen Wahrscheinlichkeitsurteile genügen. Die Josefsfigur in den Kindsheitserzählungen enthält keine eindeutigen Parallelen oder Anspielungen auf die Josephsfigur – ganz im Gegensatz zum matthäischen Josef. In den Gleichnissen finden sich immer wieder Parallelen, die auf Josephsrezeption hindeuten können, doch sind diese meist stark assoziativ. Vor allem jedoch ändert eine josephssensible Lektüre weder die Pragmatik des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter noch die des Verwaltergleichnisses aus Lk 12.

Etwas deutlicher sind die Verbindungen beim Gleichnis vom verlorenen Sohn und beim Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Hier spielen sowohl sprachliche als auch motivische Anklänge eine Rolle, die allesamt zwar die Stoßrichtung der Gleichnisse nicht verändern, aber durch den Subtext ihre Drastik durch eine Parallele aus der Geschichte Israels vertiefen. Die Josephsgeschichte wird dabei von Lukas kreativ aufgenommen, Rollen können vertauscht und Motive abgewandelt werden. Dennoch sind für Rezipienten des Lukasevangeliums wohl genug Hinweise vorhanden, um im Falle der beiden Gleichnisse die verstärkte Kritik durch den Josephssubtext wahrzunehmen.

Dennoch sollte nicht zu schnell von einer Typologie gesprochen werden. Alle untersuchten Passagen sind auch in völliger Unkenntnis möglicher Josephsanleihen verständlich und kohärent. Die Josephsfigur und ihre Geschichte fungieren mitunter als Hintergrundfolie, um weitergehend zu ermutigen oder zu kritisieren.

¹¹⁵ LUNN, Allusions, 36.

¹¹⁶ BOVON, Evangelium, 38–39; WOLTER, Lukasevangelium, 644–645.

Besonders daran ist, dass Joseph und seine Brüder zu den zentralen Figuren der identitätsgebenden Schriften Israels gehören und damit hohe Autorität besitzen. Durch einen Josephsbezug steigert sich die Intention eines Gleichnisses und hebt dessen Autorität durch Schriftbezug und Patriarchenfigur. Auf einer Metaebene hinsichtlich des Josephsdiskurses im antiken Judentum zeigt sich bei näherem Hinsehen auch Lukas als leiser Gesprächsteilnehmer.

15.3 Der verstoßene Joseph als Zeuge christologischer Typologie (Act 7,9–16)

Die Stephanusrede ist die längste Rede der Apostelgeschichte und entfaltet die Geschichte Israels in heilsgeschichtlicher Perspektive, um Gottes Treue und Israels wiederkehrenden Widerstand gegen Gottes Boten hervorzuheben.¹¹⁷ Gerahmt wird sie am Anfang durch die Anklage einiger falscher Zeugen vor dem Hohen Rat, die meinen, Stephanus habe sich gegen den Tempel und die Sitten des mosaischen Gesetzes ausgesprochen (Act 6,11.13–14). Am Ende gipfelt die heilsgeschichtlich gedeutete Rückschau des Stephanus in einer scharfen Anklage gegen den Hohen Rat, sich wie die Anführer Israels zuvor den Propheten zu widersetzen, Jesus, den Gerechten, nicht anzuerkennen und damit dem Heiligen Geist zu wehren (7,51–53). Seine Argumentation und Anklage wird durch eine Himmelsvision des Auferstandenen approbiert (7,55–56). Die angeklagten Ankläger tun daraufhin das, was Stephanus zuvor in der Geschichte Israels kritisiert hatte, und steinigen Stephanus (7,57–60).

Die Passage Act 7,9–16 umfasst den zweiten von drei heilsgeschichtlichen Rückblicken des (literarischen) Stephanus. Zuvor rekurriert er im Rahmen der ersten *Narratio*¹¹⁸ auf Abraham als von Gott gerufenen Fremdling (7,2b–8), dann auf Joseph (7,9–16), danach auf Mose und den Exodus (7,17–43). Die Josephspassage ist mit 140 Wörtern die weitaus längste Rezeption der Josephsgeschichte im Neuen Testament. Auch in der Stephanusrede wird sie „in erstaunlicher Breite nacherzählt“¹¹⁹.

Obwohl die Stephanusrede ebenfalls mit Lukas zu verbinden ist, wird diese Erwähnung außerhalb der obigen Spurensuche im Evangelium behandelt. Grund dafür ist die Explizität, mit der Joseph und seine Geschichte in Act 7,9–16 rezipiert werden. Die Analyse hier muss nicht Josephsbezüge nachweisen, sondern die eindeutige Rezeption einordnend deuten.

¹¹⁷ Zu Kohärenz und Pragmatik der Stephanusrede siehe JESKA, Geschichte, 119–153.

¹¹⁸ Zur rhetorischen Gliederung der Stephanusrede siehe MARGUERAT, Apostelgeschichte, 270.

¹¹⁹ HAACKER, Apostelgeschichte, 139; SCHNABEL, Acts, 369: „in greater detail“.

15.3.1 Einzelbeobachtungen

Durchweg zeigt sich keine größere interpretatorische Eigenständigkeit, die sich von den anderen bei Lukas identifizierten Deutungen oder zeitgenössischen Wahrnehmungen grundlegend unterscheiden würde. In wenigen Sätzen fasst Lukas die entscheidenden Stationen in Josephs Leben zusammen. Er fokussiert sich auf das Schema Not–Segen: Josephs notvoller Verkauf nach Ägypten (7,9a–c) – Gottes Segen für Joseph in Ägypten (7,9c–10); Israels Hungersnot (7,11–12) – Gottes Segen für Israel als Nation durch den Umzug nach Ägypten als Rettungsland (7,13–16).¹²⁰ Es wird durchweg deutlich, dass die Hörer-/Leserschaft die Erzählung vor Augen hat und daher die Raffung an Bekanntes anknüpft.¹²¹ Stets legt Lukas die LXX-Version zugrunde (vgl. die 75 in 7,14),¹²² ohne sich eisern daran zu halten.¹²³

In V. 9–10 nimmt Stephanus den Faden der *πατριάρχαι* aus 7,8 wieder auf und führt die Geschichte weiter. Stephanus lässt die negative Exposition der Genesis völlig aus. Stattdessen setzt er ein positives sympathisierendes Josephsbild voraus, in dem Opfer und Täter eindeutig zugeordnet sind. Mit der fehlenden Exposition reiht er sich in fast alle anderen antik-jüdischen Josephsrezeptionen ein, die – wenn überhaupt – Josephs positive Charakterzüge als Kind und Jugendlicher betonen.¹²⁴

So erleidet der positiv dargestellte Joseph unschuldig den Neid der Brüder. Auch das ist keine Erfindung des Lukas, sondern geht bis auf Gen 37,11 zurück. Ausführlich reflektiert T. Sim. (insb. 2,6–8.14.) darüber. Dort ist der Neid der Brüder über die bevorzugende Liebe des Vaters die Hauptursache des schrecklichen Verkaufs nach Ägypten: ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ ἐζήλωσα τῷ Ἰωσήφ (T. Sim. 2,6). Somit begehen die Brüder unsägliche Sünde, die die TestXII fast unentwegt diskutieren und reflektieren. Joseph steht dem als idealisiertes Beispiel des geduldig Leidenden und moralisch Vorbildlichen gegenüber (T. Jos.) Auch in der Kurzfassung des Stephanus hört man von ihm und seinem Befinden kein Wort. Die Schuld liegt bei den Patriarchen, die womöglich absichtlich nicht individuell mit Namen genannt werden. Aufgrund der im Hintergrund stehenden Reflexion über die Sünde der Brüder bereitet die kurze Erwähnung des Neids und des kon-

¹²⁰ SCHNABEL, Acts, 370; anders MARGUERAT, Apostelgeschichte, 282.

¹²¹ Ein Beispiel findet sich in der Auslassung der ausgiebigen Reisen in Gen 42–44. Stephanus lässt die erste Rückkehr und erneute Reise nach Ägypten aus, da diese offenbar bekannt war und mitgedacht wurde, aber nicht der Textpragmatik seiner Josephsrezeption entsprach.

¹²² Zu den 75 und den verschiedenen Zählvorschlägen siehe z. B. BARRETT, Acts, 350. Dass es eine gewisse Flexibilität in diesen Fragen gibt, zeigt schon Philo, Migr. 199–201, der für Ex 1,5^{LXX} 75 notiert und für Deut 10,22 abweichend 70. Er kann diese Unterschiede allegorisch deutend nivellieren.

¹²³ KEENER, Acts, 1372: „Certainly, it does not appear that Luke had a Genesis scroll in front of him while writing the chapter“. Alle im Folgenden zitierten oder referenzierten Genesisstellen beziehen sich daher auf die LXX-Version.

¹²⁴ So schon in der LXX, dann auch bspw. Josephus, A. J. 2,9–16; Philo, Ios. 4–6.

sequenten Verkaufs nach Ägypten implizit schon die Kritik der gesamten heilsgeschichtlichen Rückschau des Stephanus vor. Wieder und wieder waren in der Geschichte Israels entscheidende Figuren unverständig und taten in ihrer Sünde, was nicht gut war (vgl. 7,39–43.51–53). In diesem Fall sind es die älteren Brüder, die sogar den Ehrentitel *πατριάρχαι* tragen, die ihren jüngeren Bruder Joseph nach Ägypten verkaufen und damit faktisch versklaven.¹²⁵

Dem steht die Treue Gottes gegenüber. Mit adversativem *καί* stellt Lukas menschliche Sünde und göttliche Treue gegenüber. Besonders ist hier die Verortung, denn Gott ist mit Joseph in Ägypten, also gerade nicht im verheißenen Land Abrahams (7,3–4). Das durative Imperfekt *ἦν* unterstreicht Gottes bleibenden Beistand. Seine auch am fremden Ort zugesagte Gegenwart, die explizit Abraham verheißen wurde (7,7), wird durch Josephs Geschichte exemplifiziert. Vielleicht springt Stephanus auch deshalb von Abraham direkt zu Joseph, ohne die anderen Patriarchen zu bedenken. Das Motiv der Bundestreue in Verheißung und Verwirklichung entfaltet sich an Joseph. Ähnliche Aussagen finden sich schon in der Josephsgeschichte (Gen 39,2.21; vgl. 48,21). Dort sind sie exklusiv auf Joseph bezogen. Im Acta-Kontext heben sie die Josephsfigur in ungeahnte Höhen. Dass Gott mit einem speziellen Menschen war, geschieht in der Genesis nicht selten (Gen 21,20.22; 26,24; 28,20; 31,5; 35,3). Doch in Act wird die gleiche Sentenz – *καὶ ἦν ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ* – nur noch für Jesus selbst (Act 10,38) und Paulus (18,10) ausgesagt.¹²⁶ Lukas legt im Munde des Stephanus eine Typologie bereit, die Joseph und Jesus aufs Engste verbinden. Lukas wird dies weiter ausführen.

V.10 gibt dem Mit-Sein Gottes seine heilvolle realweltliche Kontur. Wo die Brüder aus Sünde verkaufen, rettet Gott und zeigt damit seine Gunst gegenüber einem Einzelnen, auch in Ägypten. Seine Rettung befreit Joseph *von* etwas und befähigt ihn *zu* etwas. Die *θλίψεις* sind kein LXX-Wort, sondern konzeptuell andeutend für all die widerfahrenen Bedrängnisse Josephs zu verstehen.¹²⁷ So interessiert sich Stephanus als eine der wenigen antiken Rezeptionen nicht intensiver für Josephs Keuschheit,¹²⁸ da der Fokus auf dem Mit-Sein Gottes liegt – vor Josephs Verkauf nach Ägypten und danach. Wieder schweigt der Text über Josephs Innenleben. Er ist zunächst Patiens der Gewalt der Brüder, in Ägypten dann des Mit-Seins Gottes.

Joseph erhielt von Gott eine Rettung aus Bedrängnissen und eine Befähigung zu etwas, nämlich zur Regentschaft für die spätere Rettung der Patriarchen. Dafür stattet ihn Gott mit *χάρις* und *σοφία* aus. Keener ist von der zweiten Eigenschaft überrascht, weil *σοφός* in der LXX-Genesis nur für die fehlgeschlagenen weisen

¹²⁵ Vgl. SCHNABEL, Acts, 370.

¹²⁶ Vgl. KEENER, Acts, 1366.

¹²⁷ CONZELMANN, Apostelgeschichte, 53.

¹²⁸ Ähnlich Ps 105,17/104,17^{LXX}, wozu V.18 die Explication der *θλίψεις* wäre.

Traumdeuter des Pharaos verwendet wird (Gen 41,8) und nun Joseph zugutekommt.¹²⁹ Die Überraschung stellt sich nur ein, wenn man die Rezeptionsgeschichte der Josephsfigur außer Acht lässt. In der Zentralpassage zur Josephsfigur in JosAs ist Joseph kraftvoll an σοφία (4,7), später sogar ihr Inbegriff (13,14), der allein die Weisheit weitergeben kann (19,11; 21,21). Auch bei Philo ist Joseph Träger von Weisheit (Ios. 106), der als idealer Staatsmann die Träumenden mit Weisheit führt (143). Auf der Ebene der Stephanusrede vernetzen die beiden Charakteristika Joseph weiter. David genoss χάρις von Gott (Act 7,46), Mose war für seine σοφία bekannt (7,22). Doch wieder ist wohl die Hauptverbindung von σοφός bei Joseph einmal zu Jesus (Lk 2,40.52), andererseits zur Stephanusfigur selbst (Act 6,3.8). Zusammen mit der Wendung καθίστημι, die bei den lukanischen Gleichnissen Lk 12 schon eine Rolle spielte, stellt Stephanus sich selbst (6,3) in eine Reihe mit Joseph (7,10) und Mose (7,27.35). Stephanus steht dadurch in der Flucht seiner eigenen Rede und nimmt sich prominente jüdische Zeitgenossen zur Seite. Er will ausdrücken, dass die gegen ihn erhobene Anklage wegen seines Christusglaubens das oft erlebte Schicksal von Vorbildern aus den Schriften Israels ist: „Stephen is the most recent link in a very ancient chain.“¹³⁰

In V. 10 wird Joseph zum ἡγούμενος über Ägypten und das ganze Haus des Pharaos eingesetzt. Obwohl er in Ps 104,21^{LXX} κύριος und ἄρχων ist, sind die sonstigen Parallelen zu Act 7,10 deutlich. In Bezug auf die Brüder ist Joseph auch in Sir 49,15^{LXX} ein ἡγούμενος, weshalb der Titel nicht neu ist. Auch findet sich kein Fortschritt zu Ps 105,20–21/104,20–21^{LXX}, wie Jeska behauptet. Er meint: „In Act 7,10 ist es nämlich Gott, der Joseph zum ἡγούμενος ἐπ’ Αἴγυπτον einsetzt.“ Zunächst ist die Zuordnung des Agens in Ps 105,20/104,20^{LXX} nicht eindeutig, wie im entsprechenden Kapitel beschrieben.¹³¹ Außerdem ist es unerheblich, ob diese Tradition die Formulierung in Act 7,10 beeinflusst hat, da der Nachsatz καὶ ἐφ’ ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ durch das possessive αὐτοῦ eindeutig den Pharaos als Agens offenbart. Der mag gerne auch durch Gottes Mit-Sein (7,9) dazu gebracht worden sein (Handlungszentrum), aber immerhin ist er syntaktisch eindeutig der Handelnde (Handlungsmittler).

In V. 11 gerät Joseph für kurze Zeit aus dem Blick. Stephanus spricht von der großen θλίψις, die über Ägypten sowie über Kanaan, also auch über Josephs Familie, hereinbricht, da es keine Speise mehr gibt.¹³² Auffällig ist die Verbindung

¹²⁹ KEENER, Acts, 1366.; ähnlich KILGALLAN, Stephen, 49–50. Womöglich bezieht sich Stephanus auch auf eine andere Vorlage oder den Proto-MT, der in Gen 41,33.39 חכם liest. Vgl. JESKA, Geschichte, 163. Belege für eine weisheitliche Josephsrezeption in der palästinischen Tradition finden sich bei STEMBERGER, Stephanusrede, 160.

¹³⁰ PERVO, Acts, 182.

¹³¹ Siehe Kapitel 3 dieser Studie. Ebenso trifft es nicht zu, dass Ps 105/104^{LXX} ein negatives Königsbild habe. Auch dafür bleibt JESKA, Geschichte, 164 einen Beleg schuldig.

¹³² Die χορτάσματα beziehen sich in der ganzen LXX stets auf Tierfutter. Damit muss nicht gemeint sein, dass die Familie üblicherweise Tierfutter aß oder es sich um eine unbedachte Ungereimtheit in der Sprache des Stephanus/Lukas handelt, vgl. u.a. KEENER, Acts, 1368.

der Bedrängnisse Josephs und der die Familie bedrohenden Hungersnot durch θλίψις (7,10.11).¹³³ Parallel zu Josephs Abstieg nach Ägypten und dem dortigen Aufstieg gerät Josephs Familie in tiefe Bedrängnis, bevor sie durch Josephs Position Rettung erfährt. Joseph ist also auch im Leid seiner Familie die narrative Klammer (7,10.14).

Wie selbstverständlich verlassen die Brüder, die nun inklusiv οἱ πατέρες ἡμῶν genannt werden (7,12), ebenfalls die Heimat Kanaan und gehen um ihres Überlebens willen nach Ägypten. Das geschieht zwei Mal (7,12.13), ohne dass der Grund dafür genannt wird. Offenkundig setzt Stephanus bei seinen gesetzesgelehrten Anklägern Kenntnis der Josephsgeschichte voraus. Für die Charakterisierung der Josephsfigur fällt damit der zweite potenzielle Negativpunkt aus. Die Nennung von πρῶτον und δευτέρον (7,12.13) ergibt im engeren Kontext wenig Sinn. Wer die Josephsgeschichte allerdings kennt, weiß um die Schwierigkeiten, die Joseph seinen Brüdern auferlegt. Je nachdem, welche Texte dazu betrachtet werden, mag es entweder nur ein gutmütiger Test gewesen sein (z. B. Josephus, Philo Ios.) oder ein schreckliches Spiel, das die Brüder Josephs Macht spüren lässt (Proto-MT). Dazu äußert sich Stephanus nicht,¹³⁴ obwohl das Umherirren der Brüder gut in seine Erzählung des wandernden und irrenden Gottesvolkes passen würde.¹³⁵

Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen (ἀναγνωρίζω, Gen 45,1; Act 7,13), wodurch dem Pharao die Herkunft Josephs bekannt wurde. Weshalb dieser das nicht gewusst hätte oder hätte sollen, bleibt offen und scheint in der Raffung unterzugehen. Wahrscheinlich spielt die Nennung des τὸ γένος eine Rolle, um nochmals die überaus positiven Verhältnisse zwischen Ägyptern und Josephs Familie zu betonen und gleichzeitig den Umzug der gesamten Sippe nach Ägypten – in das fremde Land – vorzubereiten. Die restliche Erzählung verläuft zügig und stark gerafft.¹³⁶ Das Josephsbild wird nicht weiter ausdifferenziert und bewegt sich unauffällig an der bekannten Handlung entlang.¹³⁷

Viel einfacher mag damit gemeint sein, dass nicht einmal die Zuchttiere noch Futter hatten, vgl. SCHNABEL, Acts, 370–371; BARRETT, Acts, 348.

¹³³ Die θλίψις stehen in Bezug auf Joseph im Plural (7,10), da wohl eine Vielzahl an Bedrängnissen gemeint ist und damit all das, was aus der Josephsgeschichte mit der einen Erwähnung der θλίψις gemeint ist. Um eine Parallele dazu zu bilden, ist die Bedrängnis der Familie durch die Hungersnot immerhin eine θλίψις μεγάλη (7,11).

¹³⁴ KEENER, Acts, 1368: „Storytellers could tone down negative incidents, omit them, or justify the protagonists' behavior.“

¹³⁵ Dazu MARGUERAT, Apostelgeschichte, 276.

¹³⁶ Zum Verhältnis der Verse zueinander siehe KILGALLEN, Stephen, 55–56.

¹³⁷ Der Frage nach dem Eigentümer der Grabesstätte und der genauen Anzahl der nach Ägypten Kommenden ist kein großes Gewicht beizumessen, da solche Details für Stephanus nicht relevant sind, sondern den Übergang von Josephs- zu Mosegeschichte und Exodus darstellen. Außerdem bietet die Erwähnung von Sichem nochmal die Rückbindung an Abraham und einen weiteren Ortsnamen in der Fülle der geographischen Angaben in seiner Rede. Für Erklärungsversuche siehe KEENER, Acts, 1271–1273.

15.3.2 Textpragmatik und Josephsbild

Die Passage zur Josephsfigur und ihrer Geschichte in der Stephanusrede will zweierlei.

Zunächst skizziert sie die niedergeschriebene Geschichte Israels als Geschichte des Umherirrens und der Ablehnung von Gottes Auserwählten. Das zeigen die zahlreichen semantischen Felder der Geographie und der Bewegung.¹³⁸ In den sieben Versen der Josephsrezeption findet sich die Erwähnung Ägyptens ganze sechs Mal. Josephs Verkauf nach Ägypten ist wie in Ps 105,17/104,17^{LXX} eine Sendung. Er bereitet damit die erste Erfüllung der in Act 7,6 zitierten Verheißung vor, die Stephanus ins Zentrum seiner Abrahamsdarstellung stellt und auch bei seiner Mosedeutung wiederholt (7,17).¹³⁹ Die Brüder und Josephs ganze Familie folgen ihm nach Ägypten, wo sie vor dem sicheren Hungertod bewahrt werden und Heimat finden. Wäre kein neuer König ins Amt gekommen, der sich an Joseph nicht mehr erinnerte (7,18), wären sie wohl dortgeblieben. Das verbindet Stephanus mit einer theologischen Aussage: In all ihrem Irren und Umherwandern war Gott stets bei ihnen. So wird Gottes Treue zu seinen eigenen Versprechungen betont. Gleichzeitig wird die zentrale Aussage vorbereitet, dass Gott nicht an Tempel gebunden ist und sich nicht binden lässt (7,48–50).

Doch ist Gottes Mit-Sein eben in besonderer Weise auf Joseph bezogen. Anhand der Josephsfigur bereitet Stephanus seine zweite Hauptaussage vor: Es war in der Geschichte des Gottesvolkes immer wieder so, dass die besonders von Gott Gesandten von seinen Kindern verachtet und abgelehnt wurden. So wurde Moses Mittlerdienst nicht geschätzt, sondern verachtet (7,39–43). Stephanus betont, die Israeliten wollten diesen nicht (ἡθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι, 7,39). Trotz herausragender Zeichen und besonderer Gottähnlichkeit (7,36–37) sträubten sich die Israeliten, die Stephanus immer wieder als οἱ πατέρες ἡμῶν bezeichnet (7,11.12.15.38.39.45). Mit alledem baut Stephanus eine heilsgeschichtliche Typologie auf, die auf den Gottmenschen hindeutet, der an kein Gebäude gebunden, größer als die vorangegangenen Gesandten und gleichzeitig Retter Israels ist. Eben diesem, den auch der Heilige Geist bezeugt, wollen die Ankläger nicht Glauben schenken. Um seinem tiefen Dissens mit ihrer Ablehnung Ausdruck zu verleihen, wechselt er auf die Formulierung οἱ πατέρες ὑμῶν (7,51.52). Schnabel konkludiert:

Even though Stephen (Luke) does not make such connections explicit, the jealous patriarchs who plot to eliminate Joseph can be seen as prototypes of the contemporary Jewish leaders who plotted to eliminate Jesus (Acts 2:23, 36; 3:13–15; 4:10–11; 5:30), and Joseph

¹³⁸ Eine Zusammenstellung aller Lexeme liefert MARGUERAT, Apostelgeschichte, 276.

¹³⁹ Vgl. für diese Leseweise bspw. MARSHALL, Acts, 145–146; außerdem MARGUERAT, Apostelgeschichte, 282: „Im Textabschnitt über Abraham wurde das Leben außerhalb des verheißenen Landes beleuchtet und positiv bewertet, nämlich als eine sich aus der Verheißung Gottes nährend und vom Land Israel unabhängige Existenz. Im Abschnitt über Joseph wird diese positive Beurteilung der Exterritorialität mit Nachdruck betont.“

as a prototype of Jesus' followers, whom the Jewish leaders oppose out of jealousy (5:17; cf. 13:45; 17:5).¹⁴⁰

Die Stephanusrede führt diese Typologie durch die Josephsfigur ein und durch die Mosefigur fort. Wie schon in Ps 105,16–22/104,16–22^{LXX} und Sap 10,13–14 erlebt Joseph schreckliche Ablehnung und Abstieg in die Ungewissheit des Sklaventums Ägyptens. Gleichzeitig erlebt er den Aufstieg zum politischen Führer des Landes und Retter derer, die ihn einst bedrängten.

Aus dieser Perspektive mag nun auch das Vorhandensein einer Joseph-Jesus-Typologie im Gleichnis der bösen Weingärtner (Lk 20,9–19par) erwogen werden. Dort waren die Hinweise möglich, aber nicht zwingend. Hier steht die Josephsgeschichte explizit in der Flucht des typologisch-vorbereitenden Anliegens der Verteidigungsrede. Sie liefert zentrale Motive, die bei Mose verstärkt und verdeutlicht werden und letztlich in dem von den Anklägern abgelehnten Messias kulminieren. Als qualitativ größtmögliche Approbation erscheint dem Stephanus kurz vor seiner Steinigung der Auferstandene persönlich. Damit führt die Flucht des Textes bis in den Himmel. Parallelen dazu finden sich aus der Rückschau von Act 7 womöglich auch in Lk 20,9–19par. So ist die Josephsrezeption in 7,9–16 keineswegs „simply a linking section“¹⁴¹, sondern zweifach vorausweisend und möglicherweise auch rückverweisend auf das Gleichnis in Lk 20,9–19.

Die Josephsfigur selbst bleibt bei zentralen Aspekten anderer Rezeptionen. Die Typologie kommt hinzu, vor allem die Betonung der Verstoßung Josephs als wenig außergewöhnliches Geschehen. Die Boshaftigkeit der Brüder wird zur anthropologischen Konstante der Israeliten bis zu den jüdischen Anklägern in Act 7. Wie die zahlreichen Parallelen zu anderen Rezeptionstexten gezeigt haben, trifft Jeskas Urteil nicht zu: „Zudem ist die überaus breite Beschäftigung mit dieser Gestalt innerhalb der Stephanusrede nur vergleichbar mit 1 Hen 89,12–14 und Ps 105,17–24.“¹⁴² Es wird stattdessen klar, dass ein Blick auf die umliegenden Rezeptionen der Josephsfigur die Stephanusrede (oder die Josephsrezeption in der Stephanusrede) stärker inmitten des antik-jüdischen Diskurses (auch) um Joseph zu verorten vermag.

15.3.3 Zwischenfazit

Die Stephanusrede in Act 7,9–16 interpretiert die Josephsgeschichte als typologisches Paradigma nach heilsgeschichtlichem Muster: Gott bleibt seinem Volk treu, selbst wenn dieses wiederholt seine Gesandten ablehnt. Joseph, der von seinen

¹⁴⁰ SCHNABEL, Acts, 370; vgl. die Mehrzahl der Ausleger, z. B. KEENER, Acts, 1366; PESCH, Apostelgeschichte, 250; EMADI, Prisoner, 128–133; STÄHLIN, Apostelgeschichte, 107; HAMILTON, Type, 75; KILGALLAN, Stephen, 48–49; JERVALL, Apostelgeschichte, 235; anders, aber ohne Argument z. B. SCHNEIDER, Apostelgeschichte, 456 Fn. 81.

¹⁴¹ STANTON, Stephen, 354; ähnlich HAACKER, Apostelgeschichte, 139.

¹⁴² JESKA, Geschichte, 163.

neidischen Brüdern nach Ägypten verkauft wird, steht als Beispiel für den von Gott Beistand gewährten geduldig Leidenden, der trotz menschlicher Bosheit in die Rolle des Retters erhoben wird. Der adversative Kontrast von menschlicher Sünde und göttlicher Treue, dargestellt durch das Mit-Sein Gottes auch außerhalb des verheißenen Landes, bezeugt Josephs besondere Gottesnähe und Gottes Gunst für Joseph. Er wird damit zum Typus für den von den Menschen Verstoßenen, aber von Gott Geführten. Damit erinnert er an Christus.

Dies wird besonders durch sprachliche und inhaltliche Parallelen unterstrichen: Joseph und Jesus teilen zentrale Motive wie Verstoßung, Leid und letztlich Erhöhung. Die Rezeption der LXX betont Josephs Weisheit (σοφία) und Gnade (χάρις), die sowohl ihn als auch Jesus in der Feder des Lukas charakterisieren. Die Passage bindet Joseph in eine größere heilsgeschichtliche Typologie ein, die von Abraham über Mose bis zu Christus reicht. Joseph ist somit nicht nur Bindeglied zwischen den Vätern und dem Exodus, sondern auch Vorläufer des Messias, dessen Ablehnung durch die Ankläger des Stephanus den Höhepunkt dieser heilsgeschichtlichen Argumentation darstellt.

15.4 Joseph als Zeuge hoffnungsvollen Glaubens (Hebr 11,21–22)

Eine letzte kurze Erwähnung der Josephsfigur im Neuen Testament findet sich in Hebr 11. Strukturiert durch emphatisches πίστει, führt der Autor zahlreiche Figuren und mit ihnen verbundene Begebenheiten ein, die er¹⁴³ unter dem Vorzeichen des Glaubenserweises rekapituliert oder neu deutet. Ziel ist die Zentralstellung des Glaubens als Hoffnung auf Zukünftiges (Hebr 11,1).¹⁴⁴ Unterstellt ist hier der subjektiv verstandene Sinn von ὑπόστασις als einem Festhalten im Gegensatz zum Zurückweichen oder Abfallen, vor dem in den fünf paränetischen Passagen des Hebräerbrieves ausdrücklich gewarnt wird. Die Pragmatik des restlichen Kapitels, zu dem Hebr 11,1 eine Art Überschrift oder Leselinse bietet, bezieht sich auf die Vielzahl derer, die biblische Heroen sind. Wie ihr Leben nachdrücklich von ihrem im Sinne von 11,1 verstandenen Glauben geprägt war, sollen nun auch die Angesprochenen ihrerseits diesen Glauben festhalten. Dazu bietet Hebr 11,2–39 eine Wolke von Zeugen (νέφος μαρτύρων, 12,1), die im beispielhaften Verhalten des Christus kulminiert, der ebenfalls um der vor ihm liegenden Freude willen (ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς), also etwas Zukünftigem, die Bedrängnisse dieser Zeit auf sich nahm und ausdauernd seinen Lebensweg vollendete (12,2–3).¹⁴⁵

¹⁴³ Zur männlichen Autorenschaft des anonymen Hebräerbrieves siehe Hebr 11,32 διηγοούμενον.

¹⁴⁴ Zu einem Vergleich diverser antiker Hagiologien mit Hebr 11 und den Spezifika der Hebräer-Hagiologie siehe EISENBAUM, Jewish, 17–87; außerdem COSBY, Rhetorical.

¹⁴⁵ Für eine Diskussion der Übersetzungsmöglichkeit und der Pragmatik von Hebr 11 im Allgemeinen und Hebr 11,1 im Speziellen siehe z. B. BACKHAUS, Hebräerbrieves, 379–384.

In der Aufzählung der Glaubensvorbilder aus Hebr 11 finden sich auch zwei kurze Erwähnungen Josephs. Sie erscheinen an der zu erwartenden kanonischen Position nach Jakob und vor Mose (11,21.23). Insgesamt erhalten die großen Patriarchen Isaak, Jakob und Joseph nur drei Verse (11,20–22), was doch angesichts ihrer Prominenz in der Genesis und zum Teil im antiken Judentum „[v]erhältnismäßig kurz“¹⁴⁶ erscheint.¹⁴⁷ Auf alle drei entfällt jeweils ein Vers, wobei Jakob und Joseph stets im vorangehenden Vers als Objekte des Segnens der Vaterfigur anklingen. Alle drei Figuren verbindet in Hebr 11 ihr Glaube als Motivationsgrundlage (πίστει) und ihre Ausrichtung auf die nächste Generation, da es sich vergleichbar mit den TestXII jeweils um Sterbebettszenen handelt. In Gen 27,27–40 segnet der fast erblindete Isaak fälschlicherweise Jakob mit dem Erstgeburtsegens anstatt Esau. In Gen 48,8–22 segnet der sterbende Jakob Ephraim anstatt Manasse. Obwohl Joseph in Gen 50,24–25 seinen Nachfahren keinen Segen zuspricht, sagt er den Exodus und die Heimkehr nach Kanaan voraus. Er gibt Instruktionen zum Rücktransport seiner Gebeine in das elterliche Grab. Innerbiblisch wie antik-jüdisch war diese Vorhersage und Instruktion Gegenstand lebhafter Diskussion und Interpretation.¹⁴⁸

In der Kettung Hebr 11,20–22 sind die Patriarchen eng verbunden mit der Vorstellung des Autors, dass Glaube zukunftsorientiert ist.¹⁴⁹ Gleichzeitig sind V. 20–21 so parallel aufgebaut, dass sich auch eine inhaltliche Parallele vermuten lässt.¹⁵⁰ Alle Hauptprotagonisten stehen im Begriff zu sterben. Sie alle geben ihren Nachfahren etwas mit. Doch handelt es sich nicht um greifbares Erbe, sondern: „Nichts vererben die Patriarchen als das segnende Wort“¹⁵¹. Genau das spielt dem Hebräerbriefschreiber in die Karten. Denn auf das eigentumslose Gut des Glaubens kommt es ihm an. Nur Gottes Verheißung ist das bleibende Gut der Glaubenden, auch und gerade in der gegenwärtigen Unsicherheit der christlichen Existenz (10,34–35). Der Segen der Patriarchen ist das Mittel, die nächste Generation der Führung Gottes anzuvertrauen. Es ist die gelebte Möglichkeit, den eigenen Glauben zu übermitteln. Entsprechend inkludiert der Autor die Anbetungsszene des sterbenden Joseph (11,21) als lebendigen Glaubenserweis bis ins hohe Alter. Mit Backhaus: „Der alt gewordene, erlahmte Erdenpilger steht betend noch immer in der vollen Beziehung zu Gott, vor dem er sich beugt, und er verfügt über die ganze Lebenskraft des Segens.“¹⁵² Der Proto-MT spricht dabei vom Kopfende des Bettes als Anbetungsort (Gen 47,31). Durch

¹⁴⁶ MICHEL, Brief, 403.

¹⁴⁷ Allgemeiner zur Genesisrezeption im Hebräerbrief siehe DOCHERTY, Genesis.

¹⁴⁸ Siehe Ex 13,19; Jos 24,32; Sir 49,15; T. Jos. 20,2.6; Jub 46,5–6; Josephus, A. J. 2,200.319 usw. Vgl. WITTE, Gebeine; KUGEL, House, 125–156; zu Hebr 11,22 außerdem WILCOX, Bones.

¹⁴⁹ EISENBAUM, Jewish, 164; BACKHAUS, Hebräerbrief, 396.

¹⁵⁰ COSBY, Rhetorical, 22.

¹⁵¹ BACKHAUS, Hebräerbrief, 396.

¹⁵² BACKHAUS, Hebräerbrief, 397; ähnlich LANE, Hebrews, 365.

eine andere Vokalisation von מטה liest der MT מִטָּה (Bett) und die LXX מִטָּה (Stab). Diese Änderung übernimmt der Hebräerbriefschreiber geflissentlich, denn es zählt in seine Metapher der Wanderschaft ein, die schon in 3,7–19 und 11,8–16 interesseleitend war.¹⁵³ Der Stab erinnert an Jakobs eigene Wanderschaft, vielleicht an seinen Umzug aus der Heimat nach Ägypten (Gen 46,5–6). Das verbindet ihn mit dem sterbenden Joseph, der Anweisungen zur Rückführung seiner Gebeine in den Bezug auf den Exodus seiner Nachfahren (περὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, 11,22) gibt. Auf Ebene des kanonischen Textes ist Joseph die Vorläufigkeit seiner Wanderschaft in Ägypten bewusst und er will letztendlich seine Gebeine im elterlichen Grab wissen. Damit sieht er Gen 15,13–15 erfüllt.¹⁵⁴

Alle drei sind auf die Zukunft gerichtet, wenngleich ihr irdisches Leben im Begriff steht zu enden. Sie segnen ihre Nachfahren im Vertrauen auf die „von Gott verbürgte Zukunft“¹⁵⁵. Damit stehen sie in enger Verbindung zu dem Glaubensverständnis aus Hebr 11,1 und der Vorläufigkeit der gemeindlichen Existenz, die im Hebräerbrief immer wieder durchscheint. Sie sehen stellvertretend über das Ende dieses Lebens und seiner Umstände hinaus „auf das, was man nicht sieht“ (πραγμάτων οὐ βλεπομένων, 11,1).

Die Josephsfigur hat hier keinen ausladenden Raum. Sie wird nicht charakterisiert oder vor dem Hintergrund ihrer Geschichte gedeutet. Wie die anderen Patriarchen steht sie Pate für die Hoffnung über das Lebensende hinaus. Sie verliert den Großteil ihrer Individualität um des Erweises seiner πίστις willen. Da der Gerechte aus Glauben lebt (10,38), musste Joseph ein Gerechter sein (Sap 10,13; T. Benj. 5,5),¹⁵⁶ dessen Leben Glauben im Sinne von Hebr 11,1 zum Ausdruck brachte.¹⁵⁷

Obwohl der Höhepunkt der Verkettung in Hebr 11 der Christus selbst ist (12,2–3), der den in die Zukunft gerichteten, Leiden ertragenden Glauben vorgelebt hat, ja sogar ihr Urheber und Vollender ist (12,2), macht Joseph das noch nicht zu einem Typus des Christus.¹⁵⁸ Vielmehr verbindet es alle erwähnten Figuren zu einer harmonischen Exemplifizierung des Glaubensbegriffs aus Hebr 11,1. Dafür ist Joseph ein Zeuge.

¹⁵³ Vgl. MICHEL, Brief, 404–405; ROSE, Wolke, 261; LANE, Hebrews, 365. Der Lauf des Glaubens (Hebr 12,1–2) und das Hinaustreten vor die Tore der Stadt (13,13–14) mag ebenfalls in diesem Bild Platz finden. Andere Deutungen finden sich bei KOESTER, Hebrews, 493.

¹⁵⁴ Weiterführend JOHNSON, Hebrews, 296.

¹⁵⁵ BACKHAUS, Hebräerbrief, 397.

¹⁵⁶ KOESTER, Hebrews, 493.

¹⁵⁷ ROSE, Wolke, 263.

¹⁵⁸ So EMADI, Prisoner, 139. Er teilt damit die Ansichten seines Doktorvaters in HAMILTON, Type.

15.5 Fazit

In seiner Darstellung der biblischen Patriarchen Isaak, Jakob, Esau und Joseph unterläuft Löhr das, was anhand des neutestamentlichen Befundes naheliegt: Joseph wird zwar im NT viel seltener, weniger prominent und weniger vielfältig genannt als die anderen drei, aber mit ihnen gelesen und unter sie subsummiert, was eine gewisse Unwucht hinsichtlich des Quellenbestands suggeriert.¹⁵⁹ Eigene Akzente oder auch nur Erwähnungen finden sich für die Josephsfigur im NT dagegen kaum. Allison schreibt diplomatisch: „Joseph is a minor figur in the NT.“¹⁶⁰ Betracht man die einzigen beiden expliziten Josephsbezüge in Act 7 und Hebr 11, muss man wohl fast von einem neutestamentlichen Josephsschweigen sprechen.

Auch bei einem zweiten Blick auf den neutestamentlichen Befund fallen wenig weitere Anspielungen auf die Josephsfigur der Genesis auf. Am deutlichsten zeigen sich Einflüsse auf Josef, den Mann der Maria, zumindest in der Darstellung nach Matthäus. Josef und Joseph teilen nicht nur den gleichen Stamm- baum. Josef folgt seinem Namensgeber hinsichtlich seiner Rolle als Mittler und Gerechter, er träumt und handelt danach, schweigt über sich selbst und wird zum Retter für den Weltenretter. In Ägypten, wo er Schutz erfährt, nimmt er Zuflucht, und verlässt gehorsam die neue Heimat auf den nächsten göttlichen Traum hin, um Israel mit dem Jesuskind den zweiten Exodus zu bereiten.

Motivisch finden sich bei Lukas noch mehr mögliche Kontaktpunkte. Obwohl mancherorts Teile der Forschung hinsichtlich möglicher Josephsanklänge überaus enthusiastisch sind, ist doch oft bei genauerem Betrachten kaum von wirklichen Rückverweisen, kreativen Umarbeitungen oder Neudeutungen zu sprechen. Löhr betont zurecht: „Isaak, Jakob, Esau und Josef führen im Neuen Testament kein Eigenleben.“¹⁶¹ Josephsanleihen in der lukanischen Josefsfigur sind nicht nachweisbar. Kleinere Josephsreminiszenzen mögen sich im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) und in den Gleichnissen vom törichtem und klugen Verwalter (Lk 12,13–21.41–48) nachweisen lassen, doch auch hier überzeugen die in der Literatur genannten Belege kaum. Nirgends bedarf es eines Josephssubtextes für ein besseres oder anderes Verständnis der Gleichnispragmatik.

Deutlicher finden sich mehrere Parallelen zwischen der Josephsgeschichte (inklusive der Brüder) und dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32). Der Subtext der Josephsgeschichte wird durch eine kreative Neukombination von Rollen und Motiven mit dem Gleichnis verbunden. Dadurch verstärkt er

¹⁵⁹ LÖHR, Isaak.

¹⁶⁰ ALLISON, Joseph, Sp. 684.

¹⁶¹ LÖHR, Isaak, 92.

die Intention des ganzen Kapitels Lk 15, Freude über die Nähe des Retters zu Sündern zu empfinden und sich der Selbstgerechtigkeit zu enthalten.

Eine durchaus mögliche Parallele liegt in Lk 20,13 im Rahmen des Gleichnisses der bösen Weingärtner vor (Lk 20,9–19par). Das Gleichnis versteht Joseph und den geliebten Sohn von seiner Verwerfung und seinem Aufstieg her. Damit verstärkt die Josephsfigur die Pragmatik des drohenden Gleichnisses für die Kontrahenten Jesu. Züge einer Joseph-Jesus-Typologie mögen ebenfalls vorhanden sein.

Der längste Text bei Lukas ist die Josephsrezeption in Act 7,9–16, wo Josephs Verstoßung und Gottes Treue betont wird, die auch in Ägypten ihre Pläne zur Vollendung führt und trotz der Opposition der Brüder und anderer Umstände Joseph zum Retter für seine Familie macht. Die in Lk 20,9–19 angedeutete Typologie zwischen Joseph und Jesus wird hier deutlicher. Wie Joseph verstoßen wurde und ihn Gottes Beistand trotzdem zu einer hohen Position führte, so wurde der Christus von den Seinen verstoßen und trotzdem zu ihrem Retter, der sich nicht an Orte oder enge Vorstellungsmuster binden lässt.

Hebr 11,21–22 streift Joseph beiläufig. In der Reihe derer, die ihren Glauben sichtlich in die Zukunft gerichtet und hoffend gelebt haben, nimmt auch er seinen Platz ein, indem er die Erfüllung der Verheißung aus Gen 15,13–15 voraussah und entsprechende Anweisungen getroffen hat. Damit bezeugt auch er „die Lebensmacht des Glaubens noch über Totengebein.“¹⁶²

Durchweg bewegt sich die Josephsfigur in bekannten Figuren antik-jüdischer Rezeptionen. Auch Titel, die ihm verliehen werden, sind schon aus früheren Interpretationen bekannt und verdeutlichen die Verortung der neutestamentlichen Diskurse um Figuren der Schriften Israels ganz im antiken Judentum. Einzig die Typologie auf Christus ist eine neue Wendung, die vom Christusgeschehen her in die Josephsgeschichte eingetragen werden kann, ohne dass diese immer auf eine solche typologische Verwendung gedrungen hätte.

¹⁶² BACKHAUS, Hebräerbrief, 397.

16. Ergebnissicherung, Schlussreflexion und Ausblick

Joseph ist eine schillernde Figur. Durch unterschiedliche Zeiten, Genres, Kontexte und zu unterschiedlichen Zwecken hat sie die Form einer vollausgestalteten plastischen literarischen Person angenommen und abgelegt, erschien in kurzen Nebenbemerkungen oder im Zentrum eines Werkes, als Chiffre für Weisheit, brüderliche Liebe und Besonnenheit oder als idealisierte Exemplifizierung politischer Führung.

In diesem letzten Teil soll daher Sechsfaches geschehen: In Form einer Ergebnissicherung dieser Studie wird der erarbeitete lebhafte Josephsdiskurs in möglichst präzisen Konturen rekapituliert (16.1). Dieser Diskurs ist sodann hermeneutisch auf die Wandlungsfähigkeit einer Figur wie Joseph zu reflektieren (16.2). Der intensive Josephsdiskurs des antiken Judentums hat im Neuen Testament nur wenige Spuren hinterlassen. Phänomenologisch muss dies zunächst für sich betrachtet werden. Sodann ist die Josephsfigur in fast allen Rezeptionen mit Ägypten verbunden, das ebenfalls im Neuen Testament ungleich seltener Beachtung findet als im umliegenden antik-jüdischen Diskurs. Aus dieser zusammenhängenden Perspektive wird das Phänomen des neutestamentlichen Josephsschweigens ebenfalls kurz hermeneutisch reflektiert (16.3). Davon ausgehend wird sodann noch nach Gründen gefragt werden, weshalb offenbar innerhalb des neutestamentlichen Kanons die Josephsfigur als inadäquat für extensive Rezensionen empfunden wurde (16.4). Danach fällt ausgehend von der vorliegenden Studie der Blick auf noch zu bearbeitende Desiderate in der Rezeption von antiken Figuren und der Josephsfigur im Besonderen (16.5). Der letzte Abschnitt weitet den Blick exemplarisch auf die Josephsrezeption des (spät)antiken Christentums, der zeigen wird, wie vital Josephs Nachleben auch über die Epoche des antiken Judentums und frühen Christentums hinweg war (16.6).

16.1 Ergebnissicherung

16.1.1 Einzelergebnisse

Die Josephsfigur erscheint in *Gen 37–50*^{Proto-MT} als komplexer Protagonist, dessen Charakter und Handeln tief in den Themen Familie und Brüderkonflikt,

Herrschaft und Unterwerfung, Weisheit und Traumdeutung, göttliche Providenz und gottgefälliger Lebensführung verwurzelt sind.

Josephs Entwicklung von jugendlicher Hybris zu reifer Weisheit bildet einen narrativen Bogen der Erzählung. Den anderen narrativen Bogen bilden Josephs Träume, für die die Erzählung selbst zum Traumdeuter wird. Wie wird der unreife Jüngling die ihm angekündigte Herrschaft über seine Brüder gestalten?

Denn bereits in der Exposition (Gen 37) zeigt sich Joseph als privilegierter Sohn Jakobs, dessen Verleumdung der Brüder beim Vater und die väterliche Bevorzugung den Hass seiner Brüder schüren. Diese Spannung wird durch Josephs selbstgefälliges Verhalten verstärkt, insbesondere durch die egozentrische Mitteilung seiner Träume, die seine Herrschaft über die Familie als göttliches Omen vorhersagen. Seine Hybris und fehlende Einsicht eskalieren den Brüderkonflikt, der in seiner Entführung und dem Verkauf nach Ägypten gipfelt. Josephs Arroganz steht dabei symbolisch für die Zerrissenheit familiärer Beziehungen, die den Plot entscheidend vorantreibt und auf dessen Auflösung die Erzählung bis zu ihrem Ende drängt.

In Ägypten wandelt sich Josephs Rolle von der eines narzisstischen Jugendlichen zu der eines verantwortungsbewussten Führers. Seine Zeit als Sklave und Gefangener demütigt und prüft ihn, ermöglicht gleichzeitig jedoch eine Reifung seines Charakters. Seine Fähigkeit zur Traumdeutung und seine Weisheit führen ihn in den Dienst des Pharaos, wo er durch strategische Weitsicht nicht nur Ägypten durch die Hungersnot lenkt, sondern auch seine Familie rettet. Trotz seines Aufstiegs zum zweitmächtigsten Mann des Reiches bleibt die Hybris der frühen Jahre ein unterschwelliger Kontrast zu seiner späteren Demut. Sein Umgang mit den Brüdern in Gen 42–44 lässt noch immer Fragen hinsichtlich seiner Vergebungsbereitschaft offen, da sein Handeln an den Brüdern als Versuch gelesen werden kann, ihnen ihr früheres Vergehen nochmals durch eigene Erfahrung schmerzlich vor Augen zu führen. Auch seine spätere Agrarpolitik in der Hungersnot enteignet zahllose Ägypter und offenbart ihn damit keineswegs als moralisch geläutert (Gen 47,13–26). Hauptsächlich in der Selbstoffenbarung vor seinen Brüdern (Gen 45) und dann in seiner vollen Vergebung nach dem Tod Jakobs (Gen 50) zeigt sich eine vollendete Transformation: Joseph nutzt seine Macht nicht zur Vergeltung, sondern zur Versöhnung und Bewahrung der Segenslinie. Er wird tatsächlich zum Herrscher über seine Familie, doch nutzt er diese Position zum Guten, nicht zur Vergeltung.

Die Josephsfigur zeigt sich in der Genesis als eine dynamische und vielschichtige Figur, die durch markante Entwicklungsprozesse und Ambivalenzen geprägt ist. Während ältere Auslegungen Joseph oft als statischen Idealtypus betrachteten, zeichnet die narrative Struktur ein differenzierteres Bild: Joseph durchläuft eine fundamentale Wandlung von einem egozentrischen Jugendlichen in Gen 37 hin zu einem versöhnenden und reflektierten Führer in Ägypten. Diese Veränderung wird durch äußere Einflüsse und Widerfahrnisse angestoßen, wobei Joseph bis

zur Selbstoffenbarung (Gen 45) eher als getriebene Figur erscheint, die durch Anpassungsfähigkeit avanciert.

Die narrative Dynamik der Josephsgeschichte speist sich aus der Spannung zwischen Josephs reaktivem Verhalten und seiner zunehmenden Selbstbeherrschung. Sein charakteristisches Schweigen, das nur an zentralen Stellen von Reflexionen über göttliche Providenz durchbrochen wird (Gen 45,7–10; 50,17–21), lässt Raum für Interpretationen und betont seine Vielschichtigkeit. Trotz vieler narrativer Lücken und Unbestimmtheitsstellen wirkt Joseph weder ein-dimensional noch konventionell. Vielmehr ermöglicht die Erzählung eine individuelle Phantasiebildung, die die spätere Rezeption prägt.

Die Figur bleibt in ihrer Konzeption deutlich ambivalent: Joseph handelt und reagiert, fühlt und verschließt sich, macht Fehler und zeigt Standhaftigkeit. Diese Inkonsistenz, insbesondere in der Frühphase seines Lebens, verstärkt seine Realitätsnähe und Applikabilität. Themen wie familiärer Streit, Versuchung, Fremdheit und Vergebung bieten archetypische Anknüpfungspunkte für Rezipienten, die Josephs Reise emotional und intellektuell begleiten können. Dabei verbindet die Figur Offenheit und Kohärenz: Ihre Dynamik ermöglicht es, universale Menschheitsthemen zu reflektieren, während ihr narrativer Kern konsistent bleibt, was der Josephsfigur auch in anderen Kontexten Wiedererkennungswert verleiht. So entfaltet sich Josephs Vielschichtigkeit nicht nur in der Genesis, sondern auch in späteren Adaptionen, die seine Reise fortsetzen.

Erste Fortsetzungen dieser Reise finden sich in der *Hebräischen Bibel*, die Joseph außerhalb der Genesis nur sporadisch und meist indirekt erwähnt. Häufig steht Joseph stellvertretend für seine Söhne Ephraim und Manasse, die das „Haus Joseph“ bilden, ohne dass produktive Rezeptionen seiner Person vorliegen. Explizite und produktive Bezugnahmen auf Joseph finden sich in Ex 1,1–8, Deut 33,13–17, 1 Chr 5,1–2 und Ps 105,16–23. Besonders Exodus 1,1–8 betont seine Funktion als Scharnierfigur, die den Übergang von Familien- zur Volksgeschichte und von Ägypten als Heimat zu Ägypten als Land der Unterdrückung markiert.

Deut 33 integriert Joseph in den Bundeskontext, wobei er als herausragende Figur unter den Brüdern dargestellt wird, die besondere Nähe zu Jhwh genießt. 1 Chr 5,1–2 unterstreicht Josephs Bedeutung durch die Zuerkennung des Erstgeburtsrechts, obwohl Juda letztlich dominanter bleibt. Ps 105 bietet eine theozentrische Reinterpretation der Josephsgeschichte, in der Joseph ausschließlich positiv als Medium göttlichen Handelns erscheint. Er wird aktiv von Gott gesendet, um später Herrscher und Retter für Gottes Volk zu sein. Thematische Anleihen an die Josephsgeschichte finden sich auch in Ester und Daniel, die zentrale Motive wie Aufstieg am Hof und Rettung des Volkes kreativ in einen neuen Kontext überführen. Dasselbe Phänomen weisen sowohl die Esterfigur als auch die Danielsfigur auf. Sie führen Themen und Charaktereigenschaften der Josephsfigur und ihrer Geschichte weiter, überbieten sie teilweise und adaptieren

sie für einen neuen Kontext mit neuen Herausforderungen. Trotz dieser Aufnahmen bildet Joseph in der Hebräischen Bibel keine zentrale Heilsgestalt ab, sondern eine komplexe, adaptierbare Figur, deren Nachleben sich erst später zu einem vollen Diskurs entfaltet.

Die Josephsfigur in der *Septuaginta* (LXX) zeigt eine erste Abschwächung der negativeren Josephsdarstellung im Proto-MT. Während die Gesamtarchitektur der Josephsgeschichte erhalten bleibt, findet sich eine durchgehende Tendenz zur Abmilderung von Josephs Fehlern und eine stärkere Betonung seiner Tugenden. In der Exposition (Gen 37,2–11) wird Joseph weniger als provokativer und egozentrischer Verleumder dargestellt; sein negatives Verhalten gegenüber den Brüdern wird subtiler, seine Träume erscheinen weniger selbstherrlich. Diese Veränderungen verleihen Joseph in der LXX eine reifere und zurückhaltendere Haltung von Beginn an.

Besonders auffällig ist Josephs Darstellung als gottesfürchtiger und erfolgreicher Mann. So wird in Gen 39,1–23 betont, dass sein Aufstieg am Hof Potiphars nicht nur durch Gottes Beistand, sondern auch durch Josephs moralische Integrität ermöglicht wird. Seine Schönheit und Tugend werden stärker akzentuiert, was den Verführungsversuch durch Potiphars Frau noch dramatischer erscheinen lässt. Auch in seiner Position im Gefängnis wird Joseph aktiver und machtvoller dargestellt als im Proto-MT.

Die LXX hebt Josephs Bedeutung für Ägypten und seine Familie hervor. In Gen 41 wird seine Weisheit durch die doppelten Komparative unterstrichen und seine Rolle als Retter seiner Familie sowie Ägyptens betont. Seine Beziehungen zu den Ägyptern, einschließlich seiner Mischehe, werden neutral bis positiv dargestellt, ohne die Spannungen zwischen Ägypten und Israel tiefergehend zu thematisieren. Schließlich wird die Versöhnung mit seinen Brüdern in Gen 50 durch eine Veränderung des Textes intensiviert: Joseph bekennt sich zu Gott und betont seine Rolle als Werkzeug göttlicher Vorsehung. Insgesamt präsentiert die LXX Joseph als ethische und charismatische Figur mit wachsender Symbolik, ohne jedoch eine vollständige Uminterpretation der Vorlage vorzunehmen.

Die *Weisheitstradition* reflektiert besonders Josephs Verhältnis zur Weisheit, zur Unterdrückung des Weisen und zum Geführt-Werden durch die Weisheit. Dabei gewährt Sir 49,15 in den zwei vorliegenden Fassungen Einblick in die zunehmende Bedeutung der Josephsfigur im späteren griechischen Text. Zunächst noch Anhängsel einer Henoch-Adam-Tradition, in der Joseph wegen der Wanderung seiner Gebeine nach seinem Ableben erwähnt wird, widmet ihm die griechische Textgrundlage deutlich mehr Raum und lässt Joseph als eigenständige Figur eine prominente und schärfer konturierte Position am Ende des Väterlobes (Sir 44–49) einnehmen. Seine Stellung gegenüber den Brüdern und dem Volk wird positiv hervorgehoben und als Ergebnis der weisheitlichen Führung präsentiert, durch die er in ungeahnte politische Höhen gebracht wurde, doch nicht um seiner selbst willen, sondern für andere.

In Sap 10,13–14 wird dieser Weg fortgeführt. Die Josephsfigur stellt dort ein Musterbeispiel des von der Weisheit Geleiteten dar, der in Bedrängnis vorangeht und standhaft bleibt gegenüber Verleumdern, gleichzeitig aber von der Weisheit in hohe Verantwortungspositionen geführt wird. Joseph bewährt sich in alledem wie schon in Ps 105,16–22, woran Sap 10,13–14 anknüpft. Er erhält sogar von der Weisheit den Titel des δίκαιος, die seine Karriere in äußerst positivem Licht rekapituliert und all sein Tun unter die weisheitliche Providenz stellt.

Obwohl Joseph keine Zentralfigur der Weisheitstradition darstellt, die die beiden analysierten Werke vertreten, ist seine Behandlung keinesfalls nebensächlich, sondern exemplifiziert die Weisheit, wie sie im Leben des großen Joseph leitend und begleitend auftrat, noch dazu im fremden Ägypten.

Die Josephsfigur wird in den *Fragmenten des Alexander Polyhistor* von Artapanus, Demetrius und dem Epiker Philo auf unterschiedliche Weise interpretiert, wobei jede Darstellung spezifische Schwerpunkte setzt, die die jüdische Identitätsbildung und kulturelle Anpassung im Diasporajudentum Ägyptens reflektieren.

Artapanus präsentiert Joseph als idealisierten Verwalter und Kulturbringer, der Ägypten durch seine Weisheit und Reformen grundlegend transformiert. Seine Darstellung zeichnet ein Bild von Joseph, dessen jüdische Herkunft in den Hintergrund tritt, während er als Symbol für den Segen und die zivilisatorische Überlegenheit der jüdischen Tradition fungiert. Joseph erscheint hier als eine Brücke zwischen jüdischer und ägyptischer Kultur, wobei Spannungen bewusst vermieden werden.

Demetrius hingegen legt den Schwerpunkt auf die Kohärenz und Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählung. Er untersucht chronologische und genealogische Details und bemüht sich, Unstimmigkeiten aufzulösen. In dieser Darstellung tritt Joseph weniger als transformative Figur hervor, sondern vielmehr als Teil eines größeren genealogischen Zusammenhangs, der die historische Konsistenz der jüdischen Tradition betont. Demetrius' lehrhafter Stil steht dabei im Dienst einer diasporajüdischen Selbstvergewisserung, die intellektuelle Redlichkeit mit jüdischer Identität verbindet.

Der Epiker Philo schließlich integriert Joseph in den hellenistischen Kontext, indem er dessen Traumdeutung mit Schicksalsvorstellungen verknüpft. Joseph wird hier als Träger göttlicher Weisheit dargestellt, der verborgene Wahrheiten offenbart und dadurch seine politische Machtposition legitimiert. Diese Darstellung betont Josephs Fähigkeit, jüdische Tradition und hellenistische Denkweisen miteinander zu verbinden, ohne seine jüdische Identität aufzugeben.

Die Fragmente zeichnen Joseph trotz ihrer Torsohaftigkeit als eine vielschichtige Figur, die je nach Perspektive als Verwalter, Garant der Tradition oder Vermittler zwischen Kulturen auftritt. Sie verdeutlichen, wie die Josephsgeschichte universale Themen wie Weisheit, Macht und Identität aufgreift und für unterschiedliche kulturelle Kontexte fruchtbar macht. Joseph bleibt eine dynamische Figur,

die zwischen kultureller Anpassung und der Bewahrung jüdischer Tradition oszilliert. Dadurch wird er – nicht unähnlich zur Josephsrezeption der Weisheits-tradition – zu einem zentralen Symbol für die Herausforderungen und Möglichkeiten jüdischen Lebens in einer providenziellen Rahmung der Diaspora.

Die Josephsfigur spielt in den *Makkabäerbüchern* keine zentrale Rolle. Drei kurze Erwähnungen in 1 Makk 2,53, 4 Makk 2,2–3 und 4 Makk 18,11 zeugen von Josephskenntnis, die jedoch recht stark im Allgemeinen verbleibt. Gerade die ersten beiden Texte betonen seine Rolle hinsichtlich der jüdischen Erziehung, die ihn in der Fremde treu sein ließ. Damit wird Joseph zum moralischen Vorbild eines nachahmungswürdigen Standhaften, dem auch in der Fremde sein Gottesbezug nicht abhandenkommt.

In den Erwähnungen in 4 Makk ist Joseph eine spezifischere Exemplifikation von Selbstbeherrschung. Am Anfang als Beleg der Überlegenheit von Denkkraft gegenüber sinnlichen Leidenschaften, am Ende als Konsequenz des Gehorsams und Beleg der aushaltenden Treue gegenüber Gott auch im Angesicht von Anfeindung. Besonders 4 Makk 2,2–3 deutet an, wie wichtig die Josephsfigur im antiken Judentum war. Obwohl andere als Vorbilder für Geduld und Selbstbeherrschung hätten genannt werden können, ist unvermittelt, einleitungslos, wie selbstverständlich Joseph das gewählte Paradebeispiel. War dieser besonders naheliegend? War er besonders bekannt? Er ist immerhin die einzige Figur, die als Kronzeuge der Besonnenheit in 1,30b–2,6a auftaucht. Auch in 4 Makk 18,11 wären etwa Daniel oder Jeremia denkbar, die gehorsam Unrecht erlitten. Wie außerhalb der eigentlichen Josephsgeschichte der Genesis auch 1 Makk 2,53, T. Jos., Sap 10,13–14, Josephus (A. J. 2,7–201) und andere Stellen belegen, ist Joseph im antiken Judentum eng verquickt mit den Tugenden Besonnenheit, Weisheit und Selbstbeherrschung. Er ist damit über die Makkabäerbücher hinaus keine biblische Nebenfigur, sondern zentral in antik-jüdischer Ethosbildung verankert.

Die *Testamente der zwölf Patriarchen* (TestXII) zeichnen ein rundum idealisiertes Bild der Josephsfigur, das ihn zu einem ethischen und gottesbezüglichen Vorbild erhebt. Mit über fünfzig direkten und zahlreichen indirekten Referenzen nimmt Joseph eine zentrale Rolle ein, wobei er als paradigmatischer ἀνὴρ ἀγαθός dargestellt wird. Seine Gottesfurcht, Reinheit und tätige Liebe kontrastieren scharf mit den Fehlern seiner Brüder. Joseph erscheint als moralischer Antitypus, etwa zu Rubens Impulsivität oder Simeons Eifersucht, und verkörpert so die Idealfigur eines toraobservanten, gottesfürchtigen Lebens. In den paränetischen Abschnitten der TestXII wird Josephs Verhalten als Maßstab gesetzt, insbesondere seine Keuschheit und Geduld, die in der Episode mit der Frau Potiphars hervorgehoben werden.

Besonders das Testament Josephs (T. Jos.) vertieft seine Darstellung als Verkörperung von Geduld, Besonnenheit und unerschütterlicher Gottesfurcht. Hier wird Joseph als kompromisslos tugendhaft und als Ideal der Bruderliebe

beschrieben. Seine Handlungen, insbesondere gegenüber den Brüdern, demonstrieren tätige Liebe und Vergebung, auch in seiner Machtposition. Die TestXII sprechen im Superlativ von Joseph als ethischem Ideal, bewahren jedoch seinen Bezug zur Genesis als kontextuelle Einordnung seiner außergewöhnlichen Tugenden. Dabei bleibt Joseph durch seine moralische Integrität und kosmologische Einbindung ein Kristallisationspunkt jüdischer Tugendethik und Identität.

Im *Jubiläenbuch* wird die Josephsfigur gegenüber beiden Genesisfassungen (Proto-MT, LXX) deutlich idealisiert und positiver dargestellt, um sie in eine narrative und theologische Funktion als Träger von Versöhnung und Rechtsschaffenheit einzubetten. Gleichzeitig ist das Josephsbild ein Vermittlungsversuch zwischen Henochliteratur und Tora.

Bereits seine Geburt wird als bedeutungsvolles Ereignis dargestellt, das mit göttlichem Wohlwollen und Zeitumbrüchen verbunden ist. Die Kindheitsgeschichte Josephs wird stark verkürzt, negative Aspekte wie die Träume und die daraus resultierenden Konflikte mit seinen Brüdern vollständig ausgespart. Stattdessen erscheint Joseph von Beginn an als ein rechtschaffener und nachahmenswerter Charakter, der für familiäre Einigkeit und göttliche Providenz steht.

Diese Idealisierung wird besonders in der Episode mit Potiphars Frau deutlich, wo Joseph durch seine jüdische Erziehung standhaft der Frau widersteht. Seine Ablehnung wird als Ausdruck seiner tiefen Frömmigkeit und seines Gehorsams gegenüber familiären und göttlichen Traditionen dargestellt.

Seine Rolle als Segensträger, dessen Handeln Frieden und Gerechtigkeit bewirkt, findet ihren Höhepunkt in der exklusiven Darstellung seiner Regierungszeit als quasi-messianische Friedenszeit. Im *Jubiläenbuch* wird Joseph somit zur Symbolfigur für moralische Integrität, göttliche Führung und die Versöhnung der abrahamitischen Familie, die alle familiären und ethischen Konflikte überwindet und ein Idealbild jüdischer Identität vermittelt. Gleichzeitig steigert die Josephsrezeption erneut die Hoffnung auf das baldige Eingreifen einer messianischen Figur, die Joseph vorausschattet.

Im *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) wird Joseph als idealisierte Mittlerfigur dargestellt, die den Übergang von Genesis zu Exodus markiert. Seine Einführung in LAB 8 verzichtet bewusst auf die negative Darstellung aus Gen 37, einschließlich der Hybris Josephs und des Brüderkonflikts. Der Hass der Brüder wird als grundlos und unverständlich beschrieben, wodurch die Verantwortung für die spätere Versklavung Israels auf sie projiziert wird. Josephs Rolle als Retter wird durch seinen Aufstieg in Ägypten und die von Gott geführte Traumdeutung des Pharaos unterstrichen. Seine politische Macht nutzt er nicht zur Vergeltung, sondern zur Versöhnung und Rettung der Familie, was in der Aussage *non malignatus est cum eis* gipfelt.

Spätere Verweise (12,1; 43,5) heben Josephs Vorbildfunktion hervor: In 12,1 wird er mit Moses Rolle als Vermittler verglichen, während in 43,5 seine

Keuschheit und Treue als Kontrast zu Samsons moralischem Versagen dienen. Mit dem Titel *puer meus* wird Joseph auf eine Stufe mit Abraham und Mose gestellt – die höchste Adellung im LAB. Außerdem präsentiert ihn das Werk als makellosen Gerechten und Symbol für göttliche Führung, dessen ethische Vorbildlichkeit Versöhnung und Heil ermöglicht und verkörpert.

In der zweiten Tiervision des 1. *Henochbuchs* wird Joseph lediglich am Rande in 1 Hen 89,13–14 erwähnt. Seine Figur dient primär als Brücke zwischen den Erzählungen von Jakob und dem Exodus. Joseph wird ohne individuelle Eigenschaften oder moralische Akzente dargestellt, und seine Geschichte wird stark verkürzt, wobei das negative Ägyptenbild der Tiervision prägend ist. Ägypten erscheint durchgehend als Ort des Unglücks, symbolisiert durch die feindseligen „Wölfe“, die Joseph und später Israel unterdrücken.

Im Gegensatz zu anderen frühjüdischen Schriften wie dem Jubiläenbuch oder Joseph und Aseneth betont 1 Hen weder die ethischen noch die providenziellen Aspekte der Josephsgeschichte. Die Darstellung ist funktional und fügt sich in die heilsgeschichtliche Perspektive der Tiervision ein, die die Umsiedelung Israels nach Ägypten als Unglück und Strafe begreift. Joseph bleibt in 1 Hen eine randständige Figur, die keine eigentliche Bedeutung innerhalb der eschatologischen und moralischen Deutungen der Henochliteratur einnimmt.

In *Joseph und Aseneth* wird Joseph durchgehend idealisiert und als Verkörperung von Gottesfurcht, Weisheit und Tugend im Rahmen einer Liebeserzählung dargestellt. So ist Joseph entgegen der vorherrschenden Forschungsmeinung Initiator und Zentrum der Erzählung, beneidenswert und gottesfürchtig. Der durchaus in den von JosAs vorausgesetzten Traditionen positiv besetzte Joseph wird hier unvergleichlich mehr zum Helden eines Liebesromans sowie zum Mittler göttlicher Weisheit, zum Vorbild rechtschaffenen Handelns und gleichzeitig zum Gottesoffenbarer zwischen Mensch und Gott. Er kann sittliche Grenzen überwinden und gleichzeitig Inbegriff der Gottesfurcht in nicht-jüdischer Umgebung bleiben. Er hat Kontakt zur wirklichen (erzählten) Welt und zum Himmel selbst. Sogar ein Engel sieht ihm gleich. Josephs Idealisierung findet hier im gesamten antiken Judentum einen Höhepunkt. Er ist der Retter, Geistträger und rechtschaffene Jude schlechthin, ja später sogar der vom Pharao als sein Nachfolger bestimmte König von Ägypten. Neben seinem klaren Unterhaltungswert bietet JosAs eine nuancenhafte Figur mit Fremd- und Selbstwahrnehmung, in Dissoziation und Assoziation mit den Lesererwartungen, anderen Figurenvorstellungen und dem vorausgesetzten kulturellen und kultischen Wissen der intendierten Rezipienten.

Die Josephsfigur erhält bei *Flavius Josephus* (A. J. 2,7–204) eine besondere Ausdifferenzierung. Sorgsam webt Josephus seiner Bibelparaphrase zahlreiche Änderungen und Erzählerkommentare ein, die deutend und sinnändernd eingreifen. So kann er implizit wie explizit Joseph als völlig tugendhaft in Theorie wie in Praxis zeichnen. Dieses Zusammenspiel erreicht Josephus durch die

enge Verquickung vom allgemeinen Begriff der ἀρετή, der exklusiv Joseph vorbehalten ist, in Verbindung mit zentralen Tugenden der griechisch-römischen Tugendlehre, die sich ganz praktisch in seiner Erzählung auswirken. Joseph als die personalisierte Tugend erlaubt es Josephus, ohne direkte Anrede ethisch wie theologisch in seinen Rezipientenraum hineinzuwirken und gleichzeitig sein eigenes Sozialprestige als Historiker und josephsähnliche Figur aufzubessern.

Solch eine Strategie verfolgt Josephus auch in der Darstellung anderer wichtiger Figuren, wie Feldman ausführlich gezeigt hat.¹ Doch übertrifft Joseph sie alle. In ihm kulminieren die wichtigsten Kardinaltugenden. Er dient sowohl in der Rolle des stoischen Weisen in Anlehnung an Perikles wie auch des platonischen Philosophenkönigs.² Josephus konzipiert Joseph dezidiert als Heldenfigur aus alten Tagen mit hoher Gegenwartsrelevanz. Damit begegnet er Angriffen wie denen Apions, die Juden hätten keinerlei herausragende und weise Männer hervorgebracht (C. Ap. 2,135).

Neben seinem apologetischen Anliegen assoziiert sich der als Joseph ben Mattathياهو geborene Flavius Josephus beispiellos mit seinem biblischen Namensvetter. Er lässt ihn regelmäßig das erleben, sagen und sein, was Josephus entweder auch war bzw. wie er sich stilisieren wollte. Obwohl durch Motive wie das Verbergen der Tränen auch menschliche Züge vorhanden sind, ist Joseph idealtypischer als die meisten Figuren in den *Antiquitates*. Eben weil Joseph eine so zentrale Verknüpfungsfigur von Juden zu Nicht-Juden ist, eben weil er in Biographie und Ethos so sehr Josephus und seiner eigenen idealisierten Vorstellung entspricht und eben weil er mehr Raum und charakterliche Tiefenschärfe erhält als viele andere Figuren, zeigt sich in der Josephsfigur des Josephus eine einzigartige Verquickung von Vorbildlichkeit, personifizierter Tugend, robuster Apologetik und griechisch-römischem Herrscherideal.

Philo von Alexandria entwickelt in *De Iosepho* und *De Somniis* 2 zwei kontrastierende Darstellungen der Josephsfigur, die als paradigmatische Pole politischen Handelns dienen. In *De Iosepho* wird Joseph als idealer Staatsmann und Prototyp des tugendhaften Führers beschrieben. Josephs Kindheit und Jugend interpretiert Philo allegorisch als vorbereitendes Übungsfeld für seine spätere politische Rolle, wobei Joseph von Jakob als Mentor und von göttlicher Vorsehung geleitet wird. Josephs Schönheit und Weisheit symbolisieren die Einheit von äußerer und innerer Exzellenz (καλοκάγαθία). Seine Selbstbeherrschung, insbesondere in der Episode mit Potiphars Frau und sein kluges Handeln in Ägypten stellen ihn als moralisches Vorbild und gerechtes Oberhaupt dar. Er wird als weiser Vermittler und Hüter der Harmonie gezeichnet, der durch Vergebung

¹ Feldmans umfangreichem Buch zur Bibelparaphrase des Josephus liegen etliche Einzelstudien zugrunde, die hier nicht einzeln erwähnt werden müssen. Siehe vornehmlich FELDMAN, Interpretation.

² FELDMAN, Portrait I, 390.416–417 u. ö. BRAUN, Roman, 30–31.117.

und politische Geschicklichkeit sowohl seine Familie als auch Ägypten vor dem Hungertod rettet und neu strukturiert.

Demgegenüber zeigt *De Somniis* 2 Joseph als korruptierten Tyrannen, dessen Träume Ausdruck seines eitlen Strebens nach leerem Ruhm (κενή δόξα) und Macht sind. Seine Position als Traumdeuter und Herrscher wird negativ gedeutet: Joseph erscheint als selbstzentrierter Despot, der seine Brüder unterdrückt und seine Macht missbraucht, um gottgleicher Herrscher zu sein. Philo interpretiert seine Träume als Symbole der Selbsttäuschung und moralischen Verfehlung. Der Träumer Joseph ist hier ein archetypisches Beispiel für die Gefahren der Macht, die den Menschen korruptiert und von Gott entfremdet.

Beide Werke illustrieren womöglich Philos differenzierten Blick auf politische Macht. Während *De Iosepho* die Chancen eines integren Staatsmannes betont, warnt *De Somniis* 2 vor den zerstörerischen Folgen ungezügelter Ambition. Philo nutzt die Josephsfigur, um die Ambivalenz von Macht und die Notwendigkeit ethischer Selbstkontrolle und göttlicher Orientierung herauszuarbeiten.

Gleichzeitig bleibt eine gewisse Zurückhaltung hinter der Vergleichbarkeit beider Josephsbilder. Waren beide Schriften wirklich als Synopse der Josephsfigur intendiert? Lassen sich die vielen Differenzen um der Linse der politischen Theorie willen gut vernachlässigen und damit die Konvergenzen vergleichen? Durch die intensive Analyse beider Texte zeigen sich tatsächlich zwei völlig verschiedene Josephsbilder. Womöglich dienen sie jedoch unterschiedlichen Zwecken in unterschiedlichen literarischen Gewändern unterschiedlicher Genres. Aufschlussreich hinsichtlich der Volatilität der Josephsfigur sind sie dennoch allemal.

Im *Neuen Testament* (NT) spielt die Josephsfigur nur eine marginale Rolle, für die kein vereinendes Motiv auszumachen ist.

Am deutlichsten zeigen sich Einflüsse auf Josef, den Mann der Maria, (hier zu besseren Unterscheidbarkeit als „Josef“, nicht als „Joseph“ bezeichnet) zumindest in der Darstellung nach Matthäus. Josef und Joseph teilen nicht nur den gleichen Stammbaum. Josef folgt seinem Namensgeber hinsichtlich seiner Rolle als Mittler und Gerechter, er träumt und handelt danach, schweigt über sich selbst und wird zum Retter für den Weltenretter. In Ägypten, wo er Schutz erfährt, nimmt er Zuflucht, und verlässt gehorsam die neue Heimat auf den nächsten göttlichen Traum hin, um Israel mit dem Jesuskind den zweiten Exodus zu bereiten.

Motivisch finden sich bei Lukas noch mehr mögliche Kontaktpunkte. Obwohl mancherorts Teile der Forschung hinsichtlich möglicher Josephsanklänge überaus enthusiastisch sind, ist doch oft bei genauerem Betrachten kaum von wirklichen Rückverweisen, kreativen Umarbeitungen oder Neudeutungen zu sprechen. Löhr betont zurecht: „Isaak, Jakob, Esau und Josef führen im Neuen Testament kein Eigenleben.“³ Josephsanleihen in der lukanischen Josefsgur

³ LÖHR, Isaak, 92.

sind hintergründig denkbar, aber nicht klar nachweisbar. Die große Zahl der Vorschläge überzeugen methodisch wie sachlich nicht. Kleinere Josephsreminiszenzen mögen sich im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) und in den Gleichnissen vom törichten und klugen Verwalter (Lk 12,13–21.41–48) nachweisen lassen, doch auch hier überzeugen die in der Literatur genannten Belege kaum. Nirgends bedarf es eines Josephssubtextes für ein besseres oder anderes Verständnis der Gleichnispragmatik.

Deutlicher finden sich mehrere Parallelen zwischen der Josephsgeschichte (inklusive der Brüder) und dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32). Der Subtext der Josephsgeschichte wird durch eine kreative Neukombination von Rollen und Motiven mit dem Gleichnis verbunden. Dadurch verstärkt er die Intention des ganzen Kapitels Lk 15, Freude über die Nähe des Retters zu Sündern zu empfinden und sich der Selbstgerechtigkeit zu enthalten.

Eine durchaus mögliche Parallele liegt in Lk 20,13 im Rahmen des Gleichnisses der bösen Weingärtner vor (Lk 20,9–19par). Das Gleichnis versteht Joseph und den geliebten Sohn von seiner Verwerfung und seinem Aufstieg her. Damit verstärkt die Josephsfigur die Pragmatik des drohenden Gleichnisses für die Kontrahenten Jesu. Züge einer Joseph-Jesus-Typologie mögen ebenfalls vorhanden sein.

Der längste Text bei Lukas ist die Josephsrezeption in Act 7,9–16, wo Josephs Verstoßung und Gottes Treue betont wird, die auch in Ägypten ihre Pläne zur Vollendung führt und trotz der Opposition der Brüder und anderer Umstände Joseph zum Retter für seine Familie macht. Die in Lk 20,9–19 angedeutete Typologie zwischen Joseph und Jesus wird hier deutlicher. Wie Joseph verstoßen wurde und ihn Gottes Beistand trotzdem zu einer hohen Position führte, so wurde der Christus von den Seinen verstoßen und trotzdem zu ihrem Retter, der sich nicht an Orte oder enge Vorstellungsmuster binden lässt.

Hebr 11,21–22 streift Joseph beiläufig. In der Reihe derer, die ihren Glauben sichtlich in die Zukunft gerichtet und hoffend gelebt haben, nimmt auch er seinen Platz ein, indem er die Erfüllung der Verheißung aus Gen 15,13–15 voraussah und entsprechende Anweisungen getroffen hat. Damit bezeugt auch er – mit Backhaus – „die Lebensmacht des Glaubens noch über Totengebein.“⁴

Durchweg bewegt sich die Josephsfigur in bekannten Figuren antik-jüdischer Rezeptionen. Auch Titel, die ihm verliehen werden, sind schon aus früheren Interpretationen bekannt und verdeutlichen die Verortung der neutestamentlichen Diskurse um Figuren der Schriften Israels ganz im antiken Judentum. Einzig die Typologie auf Christus ist eine neue Wendung, die vom Christusgeschehen her in die Josephsgeschichte eingetragen werden kann, ohne dass diese immer auf eine solche typologische Verwendung gezielt hätte.

⁴ BACKHAUS, Hebräerbrieft, 397.

16.1.2 Zusammenschauende Interpretation

Die Rezeption der Josephsfigur in der Literatur der Hebräischen Bibel, des Antiken Judentums und des Neuen Testaments zeigt eine bemerkenswerte Spannweite und Vielschichtigkeit, die auf die Funktionalität und Adaptabilität dieser biblischen Gestalt hinweist. Joseph wird in nahezu jeder Textgattung der jüdischen und christlichen Antike rezipiert, interpretiert und transformiert – oft als moralisches Vorbild, politische Leitfigur oder theologische Projektionsfläche. Dabei spiegelt die Rezeption oft die jeweiligen kulturellen, theologischen, ethischen, ethnischen und ideologischen Bedürfnisse ihrer Kontexte wider.

a) Vielseitigkeit und überlappende Rezeptionen

Die narrative Dynamik der Josephsgeschichte in der Genesis – von jugendlicher Hybris über Erniedrigung bis hin zu politischem Aufstieg und familiärer Versöhnung – bietet eine ideale Grundlage für Rezeptionen, die zwischen moralischer Vorbildlichkeit und göttlicher Providenz oszillieren. Die proto-masoretische Tradition betont Josephs Ambivalenz und Reifung, während die Septuaginta diese Widersprüche zunehmend glättet und Joseph als idealisierten Gerechten präsentiert. Joseph fungiert dabei ebenso als Retterfigur, die göttliche Weisheit verkörpert, wie auch als kultureller Vermittler zwischen Israel und Ägypten.

Dabei zeigte sich über die unterschiedlichen Kapitel dieser Studie hinweg, dass die positiv-idealisierende Tendenz des LXX-Josephsbildes die eigentliche Grundlage späterer Rezeptionen darstellt. An keiner Stelle der Rezeptionsgeschichte (mit Ausnahme vielleicht der Aufnahmen innerhalb des Pentateuchs, Jub und 1 Hen) lässt sich zweifelsfrei auf den Proto-MT rückschließen, der Joseph bekanntlich noch deutlich dynamischer zeichnet als es die glättende LXX tut. Sie stellt daher nicht nur den ersten Schritt hin zu einer idealisierten Josephsrezeption dar, sondern wird selbst als Rezeptionstext zum rezipierten Text. Ihre Öffnung wird bis zur Idealisierung hin weiterverfolgt.

Gleichzeitig sollte für spätere Autoren wie Josephus ein Bewusstsein um den Josephsdiskurs naheliegen. Er bezieht sich zu frei auf die LXX, um als Erstrezeption gelten zu können. Vielmehr inkludiert er beispielsweise Gedanken, die sich auch bei Philo, in den Testamenten der zwölf Patriarchen oder in der Weisheitstradition finden, ohne die Herkunft seiner Gedanken klar kenntlich zu machen. Es wäre also verkehrt, (Josephs) Rezeptionsgeschichte als monologische Fortschreibung zu verstehen. Vielmehr muss von einem wahrhaftigen Diskurs ausgegangen werden, der ein In- und Miteinander verschiedener Deutungen zulässt, ja sich dadurch konstituiert. Als Grundlage bleibt die LXX erhalten, der zweifellos unter den Rezeptionen die höchste Autorität eingeräumt wurde. Dennoch beeinflussen sich Traditionen und Interpretationen gegenseitig, wie vielfach gezeigt werden konnte.

b) Idealisierung und ethische Vorbildlichkeit

In fast allen antik-jüdischen Texten, wie den Fragmenten des Artapanus, Demetrius, den Testamenten der zwölf Patriarchen, Joseph und Aseneth oder Josephus und Philo (Ios.) wird Joseph idealisiert. Er wird zur makellosen Gestalt, die durch Tugenden wie Gottesfurcht, Weisheit und Keuschheit besticht. Seine moralische Integrität wird insbesondere in Situationen der Prüfung – etwa in der Episode mit Potiphars Frau – hervorgehoben. Damit wird er zur Personifikation einer engumgrenzten Sexualmoral. Etwa im Jubiläenbuch steht Joseph dadurch als Chiffre für die Verweigerung jeglicher sexuellen Verunreinigung. In Joseph und Aseneth wird dieses absolute Verständnis auf die Frage nach ethnischer Exogamie ausgeweitet, so dass Joseph Aseneth zur Hinwendung zum Gott Israels anleiten kann.

Außerdem nutzen das Jubiläenbuch oder Joseph und Aseneth Joseph, um jüdische Identität in der Diaspora zu stärken und göttliche Providenz mit menschlicher Verantwortung zu verbinden. Hiervon zeugt auch die Josephstradition, die die Josephsfigur zunehmend als weisheitliche Figur liest. Dabei wird Joseph zum Symbol eines gerechten Lebens unter fremden Mächten in Anpassung und Abgrenzung.

c) Providenz als Rahmung

Mit der Frage nach ethischer Vorbildlichkeit verbinden zahlreiche Rezeptionen Gedanken von göttlicher Providenz. Hier findet sich keine große Diskrepanz zwischen Proto-MT und LXX, weshalb die Thematik keine größere Entwicklung erlebt, sondern stets als besonderes Kennzeichen von Josephs Leben verstanden wird. Dabei bezieht sich diese Vorstellung wiederholt auch auf seine Verschleppung nach Ägypten und seinen Gefängnisaufenthalt, wobei beide Episoden sowohl im Proto-MT als auch in der LXX nur ex post positiv oder als von Gott geführt gedeutet werden. In der Weisheitstradition sowie in Ps 105 ist die Weisheit als Personifikation des providenzial-benevolenten Willens Gottes Führerin der Geschehnisse und damit Handlungszentrum, auch wenn Joseph die Dinge ausführt. Bei Philo verlaufen beide Instanzen, göttliche Providenz bzw. $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und Josephs eigenes Handeln, weitgehend parallel, wobei die Providenz die Erzählung rahmt, während Joseph selbst aus eigenen Stücken die richtigen Entscheidungen trifft und damit als wirkliches ethisches Vorbild fungieren kann. Josephus betont Josephs eigenen $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, der zwar hintergründig göttlich gegeben sei, aber doch das Handlungszentrum bildet. Andere Rezeptionen konzeptualisieren eigenes verantwortliches Verhalten und göttliches Wirken ebenfalls parallel und doch verbunden, ohne darüber intensiver zu sprechen.

Durchweg im antiken Judentum zeichnet die göttliche Providenz Josephs Handeln aus und approbiert es als von Gott geführtes Tun. Solch eine starke Betonung ist im Proto-MT noch nicht zu finden. Die Sichtweise dort ist

differenzierter, Teil der subjektiven Lebensdeutung der Josephsfigur und vom impliziten Erzähler hintergründiger eingeführt. Auch hier wird erst in der kleinen sprachlichen Umdeutung von Gen 50,19–20^{LXX} die Tür zu einer voll ausgeprägten Providenzvorstellung einen kleinen Spalt geöffnet, die sich freilich dann im antiken Judentum mit der ausgesprochen prominenten Vorstellung der Führung Gottes verbindet.

d) Diaspora und Interaktion mit Nicht-Juden

Joseph ist wie keine zweite Figur des antiken Judentums mit Ägypten verbunden. Er ist ein von Gott Geführter – und zwar ein nach Ägypten Geführter. Dort findet er nicht nur neuen Lebensraum, Karrierechancen, eine Frau und einen prestigeträchtigen Beruf, sondern kann seine charakterliche Eignung, seinen Intellekt, seine göttliche Begabung und seine Position sowohl zugunsten seiner Familie als auch im Besonderen für die Einwohner Ägyptens selbst nutzen. Er steht bereits in der Josephsgeschichte des Proto-MT nicht für völlige Ablehnung der anderen Kultur, sondern für ein differenziertes Miteinander. Es findet sich keine Kritik an Josephs ägyptischer Investitur (Gen 41,37–45),⁵ seiner ägyptischen Omendeutung (Gen 44,5.15) noch an seiner Heirat mit der Ägypterin Aseneth (Gen 41,45). Sogar die Abscheu der Ägypter, mit Hebräern zu essen, wird in der Erzählung narrativ überholt (Gen 43,31–34).⁶ Dagegen freut sich der Pharao mit seinem ganzen Hofstaat über die Ankunft von Josephs Brüdern (Gen 45,16).

Diese Offenheit zur Interaktion findet im antiken Judentum implizite Kritik. In Joseph und Aseneth muss Aseneth zunächst ihren alten Götzen absagen und dem Gott Israels anhangen, bevor sich die beiden überhaupt körperlich berühren dürfen. Auch das Motiv der Keuschheit gegenüber Potiphars Frau wird fast überall rezipiert und stets als vorbildliche Identitätswahrung verstanden. Eben weil Joseph der väterlichen Unterweisung gehorchte und ihrer gedachte, verunreinigt er sich nicht mit einer anderen Frau, noch dazu einer Ägypterin (vgl. 1.2.2).

Werke wie das Jubiläenbuch oder die Testamente der zwölf Patriarchen mit ihrem Fokus auf Nationalismus, Land und Exklusivität verfahren grundsätzlich restriktiver als solche, die stärkere Interaktion und Assimilation als Chance begreifen (Artapanus; Josephus; in Teilen Ester und Daniel).

Durchweg darf jedoch nicht von Oppositionen ausgegangen werden, sondern von einem Spektrum. Je nach Form der Interaktion sind verschiedene Positionen innerhalb desselben Werkes wahrzunehmen. So ist Josephs Interaktion mit dem ägyptischen Staatsapparat bei Philo (Ios.) oder in Joseph und Aseneth offen

⁵ SCHIPPER, Background.

⁶ Vgl. weiterführend PFEIFFER, Joseph; ARNET, Aspects.

bis freundschaftlich. Dennoch betonen beide Werke Josephs sexuelle Reinheit. Wiederum kann in Joseph und Aseneth Joseph mit Nicht-Juden Tischgemeinschaft pflegen, sogar mit dem Pharao selbst. Josephs Omendierung in der Genesis lassen alle Rezeptionen aus, auch Josephs negative Beschreibung in Philos Somn. 2.

Die Diaspora Ägyptens ist sowohl eng mit Joseph verbunden als auch mit der Frage nach Grenzen und Möglichkeiten von Interaktion mit Nicht-Juden. Hierfür zeigt die Josephsfigur ein beachtliches Spektrum. Dennoch ist für jede Schrift und jedes Feld von Interaktion einzeln zu fragen, wie offen oder ablehnend die jeweilige Schrift – auch in ihrer Josephsrezeption – dem gegenübersteht. Es kann weder eine völlige Loslösung von der Josephsgeschichte der Genesis noch eine sklavische Imitation bezeugt werden. Mit und durch die Josephsrezeption und der Nähe zum Diasporajudentum Ägyptens zeigt sich ein Diskurs um Nähe und Distanz, der in sich hochkomplex und divergent vollzogen wird.

e) Politische und theologische Lesarten

Philo und Josephus betonen in ihren Rezeptionen die politische Dimension der Josephsfigur. Philo präsentiert ihn in *De Iosepho* als idealen Staatsmann, der durch Tugend und Selbstkontrolle eine Harmonie zwischen göttlicher Ordnung und menschlicher Führung herstellt. In *De Somniis* 2 warnt Philo jedoch vor den Gefahren ungezügelter Macht und interpretiert Josephs Träume negativ als Ausdruck eitlen Ruhms.

Josephus hingegen zeichnet Joseph als paradigmatischen Gerechten, der griechisch-römische Tugenden wie Weisheit, Besonnenheit und Großmut verkörpert. Joseph wird so zur apologetischen Figur, die einem griechisch-römischen Publikum jüdische Werte vermittelt und gleichzeitig Josephus selbst als Pontifex der Kulturen darstellt. Zugleich verkörpert er ebenfalls den philonischen unbestechlichen Staatsmann, der durch seinen Gebrauch des *λογισμός* – und eben nicht primär durch obskure göttliche Führung – politisch durch Krisen zu führen vermag.

Das protektionistische Jubiläenbuch verwendet dagegen die Josephsfigur und seine politische Führung als Vorausschattung einer künftigen messianischen Regentschaft, die von allem Übel – auch politischem – befreit.

f) Reduktion und Funktionalisierung

In manchen Texten wird Josephs narrative Komplexität auf seine Funktion als Retter oder Brückenfigur reduziert. Die Tiervision in 1. Henoch und der Liber Antiquitatum Biblicarum und andere Kurzerwähnungen stellen Joseph beispielsweise als Scharnier zwischen Genesis und Exodus dar, wobei seine moralische Tiefe zugunsten heilsgeschichtlicher Funktionen vernachlässigt wird.

Eine deutliche Reduktion der Josephsfigur findet sich im Neuen Testament, wo Joseph selten direkt erwähnt wird, jedoch typologisch oder motivisch als Vorläufer Christi oder als Projektionsfläche für ethische Parabeln dient, ihm jedoch kein Eigenwert als wesentlicher Figur zukommt.

g) Fazit: Eine idealisierte Rezeptionsfigur

Die antike Rezeption der Josephsfigur bis ins Neue Testament zeigt ihre außergewöhnliche Vielseitigkeit und Anpassungsfähigkeit. Joseph wird je nach Kontext als moralisches Vorbild, politisches Leitbild, Vermittler kultureller Werte oder Symbol göttlicher Vorsehung rezipiert. Diese Vielgestaltigkeit macht ihn zu einer faszinierenden Figur der jüdischen und christlichen Literatur der Antike, deren thematische Spannweite immer wieder neu interpretiert und kontextualisiert wurde. Dennoch zeigt sich durchweg eine Ablösung von der dynamischen Figur und ihrer narrativen Offenheit in der Josephsgeschichte^{Proto-MT} hin zu einer Idealisierung. Zahlreiche Uminterpretationen, Akzentsetzungen und Neukontextualisierungen sind zweifellos Teil einer phantasievollen und facettenreichen antik-jüdischen Hermeneutik sowie vielfältiger Deutungsinteressen. Trotzdem eignet sich die Josephsfigur hierfür im Besonderen durch ihre vielschichtige Geschichte und ihre Adaptionenfähigkeit. So bleibt Joseph als erinnerte Figur Zeuge sowohl der Herausforderungen als auch der Hoffnungen antik-jüdischer und frühchristlicher Autoren und Rezipienten, ihrer eigenen Theologie und Ethik sowie ihrer Frage nach Interaktion und Identitätssicherung.

16.2 Hermeneutische Reflexion I: Joseph als volatile Figur

Blickt man zurück auf den Einleitungs- und Methodenteil der vorangegangenen Studie, fand Assmanns Rede vom kulturellen Gedächtnis auch auf die antiken Bereiche der Hebräischen Bibel, des antiken Judentums und des Neuen Testaments Anwendung. Selbstverständlich ist nicht von individueller Erinnerung auszugehen, sondern von einer Grunderzählung eines Kollektivs gemeinsamer Züge und gemeinsamer Geschichte. In diesen Zusammenhang stellt sich adäquat Eco's Rede von der „Querweltein-Identität“⁷, die eine solche erinnerte Figur hat bzw. haben muss. Sie muss sich an andere Umstände und in andere Lebenslagen übersetzen lassen, muss den Weg aus einer fremden Welt in die eigene überbrücken können, um tatsächlich identitätsbildend oder -erhaltend wirken zu können. Vornehmlich in Bezug auf mediale Grenzüberschreitung – etwa von Text zu Bild – konstatiert Eco: „Characters migrate“⁸. Sie können eine Vielzahl

⁷ Eco, Lector, 182.

⁸ Eco, Literature, 8.

an geografischen, sozialen, literarischen, sprachlichen, ethnischen und spatialen Grenzen überwinden und so eine Vielzahl von „möglichen Welten“⁹ beleben. Im Sinne Noras sind sie „lieux de mémoire“,¹⁰ die zu verschiedenen Zeiten für eine oder mehrere Gruppen medial vermittelte Räume der kollektiven Erinnerung eröffnen.¹¹ Dabei fungieren „essentielle [sic] Eigenschaften“¹² einer Figur als Garanten für die Wiedererkennung derselben in neuen Räumen.

Bezieht man das Gesagte nun auf die Josephsfigur in ihren verschiedenen Kontexten, ergibt sich ein Bild mit verschwommenen Rändern. Die Josephsfigur der Genesis^{Proto-MT} erhält viel Raum und kann selbst mehrere narrative und reale Kontexte bewohnen: *Narrativ-geografisch* beginnt sie in Kanaan, migriert sodann unfreiwillig nach Ägypten, durchstreift dort das ganze Land und kommt in Form der Gebeine später über mehrere Stationen zurück nach Kanaan.

Eine hohe Mobilität lässt sich auch hinsichtlich Josephs erzählter *sozialer* Position aussagen: vom Lieblingssohn zum Todesnahen, zum Sklaven, zum Obersten der Sklaven, zum Niedrigsten im Gefängnis, zum Höchsten im Gefängnis, zum Kleinsten vor dem Pharao, zum Zweitgrößten in ganz Ägypten. Schon in frühen Rezeptionen wird Joseph zum Lehrer und Kultivierer der Ägypter (Artapanus, Demetrius), aber auch zum unschuldig von den Brüdern Gehassten (Jub, LAB, TestXII, Josephus, Philo), zum von Gott zur Rettung der Brüder Gesandten und zu ihrem Herrscher (Ps 105/104^{LXX}, Sap 10, Sir 49 usw.).

Im eigentlichen Sinne Ecos durchwandert die Josephsfigur auch *Genres*. Er beginnt seine Reise in seiner ursprünglichen Erzählung (Gen), findet dann seinen Platz im liturgischen Gebet Israels (Ps 105/104^{LXX}), als ein oder sogar zwei neue biblische Figuren in Apokalyptik (Daniel) und Diasporanovelle (Daniel?; Ester/Mordechai), in der rewritten Bible (Jub, LAB), einem Liebesroman (JosAs), einer paränetischen Schrift (TestXII), einem historisch-propagandistischen Werk (1 Makk; mitunter auch Jub), einer philosophischen Reflexion (4 Makk), in weisheitlicher Literatur (Sir, Sap), in einer apokalyptischen Schrift (1 Hen 85–90), in zwei kontrastierenden politisierenden Schriften (Somn. 2, Ios.)¹³ und

⁹ Dazu ausführlich Eco, Lector, 154–219; ähnliche Begrifflichkeiten bewegte in den zwei Jahrzehnten nach der Veröffentlichung der italienischen Fassung des Buches von Eco im Jahr 1979 auch PAVEL, Fictional; auf beide aufbauend DOLEZEL, Heterocosmica; DOLEZEL, Possible. Neuerdings auch RÜGGEMEIER/SHIVELY, Introduction. Ein von Tobias Nicklas und Jan Rügemeier herausgegebener und auf diesen hermeneutischen Rahmen zurückgehender Konferenzband befindet sich bei Bonn University Press im Druck, vgl. dazu auch FREY/RABEL, Migration.

¹⁰ NORA, Lieux; NORA, Memory.

¹¹ Zur Social Memory Theory in den Bibelwissenschaften siehe die Überblicksdarstellungen von KEITH, Memory I; KEITH, Memory II. Zu einer Verbindung mit den lieux de mémoire siehe bspw. BULUNDWE, Corpus, 117–143; NICKLAS, Interaction; aus dem Bereich der Islamwissenschaften siehe die erzähltheoretischen Erwägungen von YASSIF, Storytelling.

¹² Eco, Lector, 171–183.

¹³ Freilich sind Ios. und Somn. primae facie keine politischen Schriften, sondern Ios. eine Ahnenvita, wohingegen Somn. ein philosophisches Traktat ist. Dennoch ist die dort dargestell-

einem Werk apologetischer Geschichtsschreibung in Form von rewrites Bible (Josephus, A. J. 2). Sie überspringt aus späterer Sicht eine Kanongrenze und findet Einzug in Schriften, die später das Neue Testament bilden werden (MtEv, LkEv, Act, spät Hebr). Darin finden sich eventuell Josephsreminiszenzen in Gleichnissen (LkEv), in einer theologisch-biographischen Neuinterpretation (Mt 1–2) sowie explizite Rezeptionen in einer Apologia (Act 7) und einer Homilie (Hebr). Auch später findet sie den Weg in Homilien (u. a. Chrysostomos), paränetische Texte (u. a. Ambrosius, De Joseph Patriarcha) und theologische Disputationen (Justin, Dial.).

Sprachlich durchwandert Joseph das sog. Biblical Hebrew (Gen^{Proto-MT}, Ex, Deut, Ps 105), später dann das Late Biblical Hebrew (Dan, Est, Sir^H, Jub),¹⁴ womöglich biblisches Aramäisch (Dan?, Tiervision des Henoch) und vielleicht Qumran-Hebräisch (4 Q372?) sowie das Hebräisch des SamPent. Sodann findet die Josephsfigur breite Rezeption im LXX-Griechischen (Gen^{LXX}, Ps 104^{LXX}, Est^{LXX}) und im Griechisch zeitlich verwandter Texte (Sir^{LXX}, Sap, JosAs, TestXII, 1 Hen, Artapanus, NT), im philosophischeren Gewand bei Philo und den Fragmenten des Demetrius sowie des Epikers Philo und im klassizistischen Griechisch des Josephus. Bereits das nur noch auf Latein erhaltene LAB kennzeichnet den Weg für Josephs weite Rezeption in der lateinischen Patristik und weit darüber hinaus. Bedenkt man Josephs Reise über die vielen Übersetzungen der oben zitierten Werke und darüber hinaus bis in Sure 12 hinein und noch weiter, muss man zweifellos von einer polyglott rezipierten Figur sprechen.

Da Sprache und Kultur eng zusammenhängen, ist die Josephsfigur auch *ethnisch* grenzüberschreitend. Was womöglich schon in der Offenheit bei Tisch (Gen 43,31–34) und gegenüber einer nicht-jüdischen Ehepartnerin (Gen 41,45), im positiven Ägyptenbild als Ort der Rettung und der positiven Josephsrolle für Ägypten in der Josephsgeschichte selbst anklingt, zeigt sich sodann in der Aufnahme Josephs in theologisch protektionistischen Werken wie dem Jubiläenbuch, radikal inkulturiert offenen Texten eines Artapanus oder einer Übernahme beim paganen Autor Galliens, Pompeius Trogus.¹⁵ Dass eine solche Figur mit ihren Hauptmerkmalen in einer unüberbotenen Breite bis in den Koran hineingetragen wird, zeigt den Facettenreichtum der Handlungskerne sowie die Adaptionsoffenheit einer solchen Erzählung und ihrer Hauptfigur, Joseph.

Auch *spatial* bewegt sich die Josephsfigur weitläufig im Mittelmeerraum. Nicht nur Ägypten und das jüdische Kernland sind betroffen, sondern das besondere

te Josephsinterpretation zweifellos politisch, da sie Gebrauch und Missbrauch von Macht in politischen Führungsämtern reflektiert. Realweltliche Bezüge und versteckte Kritik wurde in beiden durch die gesamte Forschungsgeschichte bemerkt und betont.

¹⁴ Zu den Unterscheidungen sind vor allem die Werke von Jan Joosten wegweisend, darunter bspw. HENDEL/JOOSTEN, Study; einführend siehe FASSBERG, Hebrew.

¹⁵ Seine Josephsrezeption findet sich in den Historiae Philippicae 1,6–10, siehe dazu OERTEL, Herrscherideal, 56–57; STERN, Authors, 332–342.

Interesse in der ganzen Diaspora bringt seine Geschichte in die Nordlevante, nach Rom, mit der Christianisierung des Reiches nach Nordafrika und Gallien.

Zuletzt zeigt die Josephsfigur eine bemerkenswerte *Resilienz*. Vom Exil Israels über die Makkabäeraufstände, die zweite Tempelzerstörung und die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes besteht ihre Erzählung fort. In verschiedenen Wendungen bleibt sie zentraler Bestandteil einer identitätsstiftenden Erzählung vom Umgang Gottes mit seinen Menschen. Der zeitlich ausgedehnte Rahmen der Josephsfigur klingt ja schon in der Erzählung selbst an. Durch die gesamte Geschichte hinweg steht Gottes Verheißung an Abraham, einmal ein großes Volk zu sein und Kanaan als eigenes Land zu bevölkern (Gen 15), noch aus. Der Wegzug Josephs und später seiner ganzen Familie nach Ägypten rückt die Verheißung in weite Ferne. Selbst Joseph sieht ihre Erfüllung nicht mehr, aber erhofft sie dennoch (Gen 50,24–25). Erst in Jos 24,32 sind seine Gebeine dort angekommen und ein großer Erzählbogen abgeschlossen, dessen Faden in Hebr 11,20–22 erneut aufgenommen und auf den christlichen Glaubensweg bezogen wird. Dass Joseph – wie andere Figuren auch – heute fester Teil des kulturellen Gedächtnisses zahlreicher religiöser und sozialer Gemeinschaften ist, zeigt seine archetypische Relevanz und seine Position als Jahrtausende überdauernde wandernde Figur zwischen den Welten.

Hermeneutisch lässt sich an dieser ausgeprägten Volatilität mindestens dreierlei ablesen: *Erstens* ist die beschriebene Rezeptionsfülle kein Alleinstellungsmerkmal der Josephsfigur, wenngleich wenige Figuren der heiligen Schriften Israels so reichhaltige und weit verbreitete Rezeption im antiken Judentum erlangen. Eine ebenfalls vielfach besprochene Figur ist etwa Mose, über den sich mit Najman von einem „Mosaic Discourse“¹⁶ sprechen lässt. Es darf aufgrund der vorgelegten Weite und Komplexität der Josephsrezeption wohl analog von einem Josephsdiskurs gesprochen werden, der im antiken Judentum weit bezeugt ist und sich nicht auf einen Nenner, eine Facette oder eine Idealisierung bringen lässt. Im Rahmen der von Frey vorgelegten Kategorien von Figurentwicklungen im antiken Judentum¹⁷ ist Joseph zwar fast ausnahmslos¹⁸ – je später, desto stärker – Gegenstand einer „Glorifikation“¹⁹, doch bedeutet das keinen Verlust der Individualisierbarkeit der Figur. Es trifft daher in dieser Pauschalität nicht zu, wenn Joseph vornehmlich als „Prototypus des Weisen“²⁰ genannt wird. Viel eher ist mit Lux zu sagen: „Der Mensch Josef mit seinen tragischen, ehrenhaften und auch fraglichen Zügen wird zum Typus und zum

¹⁶ NAJMAN, Discourse, passim.

¹⁷ Siehe den von Frey verfassten Teil („A Brief Taxonomy of Modifications and ‘Migrations’ of Characters“) des im Druck befindlichen gemeinsamen Aufsatzes FREY/RABEL, Migration.

¹⁸ Das gilt – wie gesehen – nicht für weite Teile bei Philo, Somn. 2. Falls Kuglers Annahmen und Interpretationen stimmen, mag das auch teilweise für 4 Q372 gelten, siehe KUGLER, Joseph.

¹⁹ FREY/RABEL, Migration.

²⁰ SCHMIDT, Josef, 135.

Heiligen.“²¹ Joseph behält archetypische Züge in zahlreichen Rezeptionen, auch wenn sich gewiss nicht überall von einem „Typus“ sprechen lässt, was impliziert, dass die Komplexität einer Figur auf eine Personifikation einer oder weniger Merkmale reduziert. Gerade das Mit- und Ineinander zahlreicher Wesenszüge und Charakteristika, auch ihre Veränderung und die Betonung neuer Aspekte zeichnen die Josephsfigur in ihren Rezeptionen aus. Joseph wird nur selten völlig zur Chiffre einer bestimmten Tugend noch synonym zum Gesetz wie etwa nach Najmans Darstellung die Mosefigur. Narratologisch bleibt er in den meisten Rezeptionstexten individuell erkennbar, verfügt über zahlreiche Kontinuitäten hinsichtlich seiner Geschichte und Figurenkonzeption und kann für verschiedene Ideale stehen. Erzählungen wie JosAs verdeutlichen, dass viele Jahrhunderte später aus der runden Figur der Genesis eine durchaus nicht flache, neue Figur werden kann, die anders agiert, spricht und gezeichnet wird, aber genug aus dem mentalen Modell oder den essenziellen Eigenschaften antiker Josephsrezeptionen beibehält, um Wiedererkennungswert zu haben und damit Dechiffrierung einer Lektüre auf mehreren Ebenen zu gewährleisten.

Zweitens gibt es keine Anzeichen für eine Problematisierung dieser Volatilität. Spätere Rezeptionen stellen sich nicht – jedenfalls nicht explizit – gegen frühere Interpretationen, sondern haben mitunter ähnlich freie Umgangsweisen mit einer Figur. Es zeigt sich beispielsweise eine Idealisierung Josephs als Verkörperung zentraler Tugenden in TestXII oder bei Josephus. Eine deutliche Akzentverschiebung lässt sich demgegenüber in der Betonung der Führungsstärken Josephs in Ps 105, Sap 10,13–14 oder Philos *De Iosepho* nachweisen. Diese Änderungen werden aber in dem erhaltenen Ausschnitt des Diskurses nicht als Polaritäten oder inkommensurable Lesearten wahrgenommen, sondern lassen den Diskurs vereint *und* polyphon werden.

Drittens gibt eine solche Volatilität Aufschluss über die unbedingt wahrzunehmenden Entwicklungen zwischen Ersterwähnung einer Figur in der Hebräischen Bibel und Rezeption im Neuen Testament. Es darf nicht von einer schlichten Rückbezüglichkeit der neutestamentlichen Autoren auf eine Vorlage innerhalb ihrer heiligen Schriften ausgegangen werden, sondern als mehrheitlich antik-jüdische Literaten sind sie aktive Teilnehmer an den Diskursen ihrer Zeit und ihrer Milieus. Gleichzeitig zeigt sich eine weniger starke Dichotomie zwischen, in und außerhalb eines postulierten Kanons, sondern eine Diskursivität, die freilich die Ersterwähnung zur Grundlage hat, aber nicht modifikationslos übernommen wird. Am Beispiel der Josephsfigur zeigt sich das plastisch am Ausbleiben jeglicher Kritik an Joseph. Er wird – ganz im Sinne fast aller anderen Rezeptionen – durchweg positiv gesehen, während die Brüder fast ausnahmslos als Negativfiguren beispielhaft für Ablehnung und Unverständnis verstanden werden.

²¹ Lux, Josef, 284.

Viertens ist Joseph dadurch Zeuge zahlreicher, auch divergierender hermeneutischer Ansätze im antiken Judentum. Zweifellos hat schon früh die LXX-Fassung der Genesis normativen Rang, was sich auch in der Kontinuität essenzieller Eigenschaften und damit der Wiedererkennbarkeit der Figur zeigt. Dennoch zeigt sich etwa bei Artapanus und Demetrius eine eigenständige Wahrnehmung der Josephsfigur, die weit über die LXX hinausgeht. Andernorts verläuft die Josephsrezeption ganz nach LXX-Vorbild wie in LAB. Antik-jüdische Josephsrezeption ist daher auch ein Hinweis auf die Breite der Möglichkeiten, wie innerhalb einer recht verbindlich-normativen Erzählung Einzelaspekte betont, uminterpretiert oder auch unterschlagen werden kann. Insgesamt steht die Josephsrezeption im Diskurs antik-jüdischer Figurenhermeneutik, wie sie etwa bei Abraham oder Mose ebenfalls nachvollziehbar ist, ohne dabei feste Grenzen zu markieren. Eher markiert sie eine große Nähe zu wesentlichen Elementen einer normativen Erzählung mit verschwommenen Rändern und eigenständigen Neuinterpretationen.

16.3 Hermeneutische Reflexion II: Josephs- und Ägyptenschweigen

Joseph ist für das antike Judentum eine faszinierende Figur, die darin tatsächlich „ein lebhaftes Nachleben führte“²². Das ist bemerkenswert angesichts der weniger starken Rezeptionen in der Hebräischen Bibel außerhalb der Genesis und der ausgesprochen schmalen Rezeption im Neuen Testament,²³ die wohl als fast völliges Josephsschweigen bezeichnet werden darf. Gleichzeitig wurde Joseph wie keine andere Figur der identitätsstiftenden Schriften Israels im antiken Judentum als Patron des Diasporajudentums, v. a. in Ägypten, verstanden und hatte daher hohe Prominenz, die die neutestamentliche Rezeption nicht im Ansatz widerspiegelt. Ester und besonders Daniel spielen zwar in einem ähnlichen Setting, doch ist ihre diasporajüdische Rezeption – womöglich auch wegen der jüngeren Abfassungszeit – deutlich geringfügiger als die Josephs. Die Josephsfigur dagegen lebt vor der mosaischen Gesetzgebung und außerhalb des Einzugsgebiets des Tempels, den es freilich zur erzählten Zeit der Josephsgeschichte ebenfalls noch nicht gab. Damit ist sie die paradigmatisch anschlussfähige Figur der Tora, die in einem Gebiet Identitätssicherung und Frömmigkeit leben muss, auf das sich die normativen Aussagen der Schriften Israels nur peripher beziehen. An Joseph kann daher abgelesen werden und ist augen-

²² LUX, Josef, 283.

²³ Für die Hebräische Bibel mag aus Sicht einiger eine Teilbegründung in einer postulierten späten Abfassungszeit liegen, wie die Diskussion um die Josephsgeschichte als Diasporanovelle zeigt, für das Neue Testament aber lässt sich das ausschließen.

scheinlich weitgehend abgelesen worden, wie jüdisches Leben in der Diaspora ohne eindeutig situations- und diasporabezogene Vorschriften und ohne zentralisierten Kultort erfolgreich möglich sein kann. Dabei mögen Ester, Daniel und freilich die im judäischen Kernland zu verortenden wichtigen identitätsgebenden Figuren komplementäre Funktion haben.

Angesichts dessen, dass die Josephsgeschichte bereits in der Genesis fast vollständig in Ägypten spielt und sogar erzählt, wie Israel nach Ägypten umzieht und dort temporär Heimat findet, ist ihre diasporajüdische Rezeption sowie ihre enge Bindung an Ägypten nicht überraschend. Durchweg hat die Grund-erzählung im Proto-MT und in der LXX eine positive Beziehung zu Ägypten. Die Josephsgeschichte der Genesis äußert sich an keiner Stelle zu den Einwohnern Ägyptens, ihren Bräuchen oder ihren Ansichten kritisch. Stattdessen ist Ägypten der Zufluchtsort vor der Hungersnot, der Ort der Versöhnung der Jakobssöhne und Heimat mehrerer Generation Israels.²⁴

Dieser starke und überaus positive Ägyptenbezug bleibt in der großen Mehrheit der Josephsrezeptionen des antiken Judentums erhalten. In Schriften wie JosAs wird er sogar noch gesteigert, wenngleich jüdisch modifiziert. Zahlreiche der untersuchten Texte sind wahrscheinlich im Kontext des Diasporajudentums Ägyptens entstanden und/oder wurden dort stark rezipiert (Gen^{LXX}, spätere LXX-Übertragungen [?], Artapanus, Demetrius, der Epiker Philo, Sir, Sap, JosAs, Philo).

Auch außerhalb der Josephsrezeptionen findet sich eine beachtliche, wenngleich vorwiegend negative antik-jüdische Auseinandersetzung mit Ägypten.²⁵ Allen voran sieht Philo im Aufenthalt Israels in Ägypten ein verabscheuungswürdiges Leben (Post. 156). Artapanus lässt Jakob, Joseph und Mose als Lehrer der unverständigen und unzivilisierten Ägypter auftreten (Frag. 1–3, vgl. auch Aristobul bei Eusebius, Praep. ev. 8,10,1–17; Clemens, Strom. 1,15,72). Selbst der Aristeasbrief verachtet die Tierverehrung der Ägypter (138). Das 5. Sybillinische Orakel stimmt dem zu (5,77–78.88–89). Die Weisheit Salomos findet die deutlichsten Worte der Abscheu (15,18–19 u. ö.), die später Josephus in Auseinandersetzung mit Manetho besonders in *Contra Apionem* in Abwandlung wiederholt.

Neben der weiten literarischen Auseinandersetzung muss auch realweltlich von großen jüdischen communities in Ägypten ausgegangen werden, die eine nicht zu vernachlässigende Größe im Vergleich zur Gesamtzahl jüdischer Menschen im östlichen Mittelmeerraum der späten Republik und der frühen Kaiserzeit darstellten.²⁶ Selbstverständlich muss dort die Frage nach Interaktion

²⁴ Siehe dazu die Erwägungen unter 16.1.2.c.

²⁵ So schon vorwiegend in der Hebräischen Bibel. Siehe für zahlreiche Literatur zur Sache SCHIPPER, Egypt, 499.

²⁶ Vgl. etwa GRUEN, Diaspora, 54–83.

und Abgrenzung im gemeinsamen Lebensraum verhandelt werden,²⁷ wozu im antiken Judentum keine einhellige Meinung herrschte, wie die vorherigen Kapitel der vorliegenden Studie wiederholt zeigten.

Angesichts dieser hohen literarischen wie realweltlichen Relevanz des ägyptischen Diasporajudentums überrascht als Pendant des Josephsschweigens das Ägyptenschweigen des Neuen Testaments. Dort fristet Ägypten ein ausgesprochen randständiges Dasein, das sich auf Josephsrezeption und Exodusmotivik beschränkt. Die wenigen Vorkommen sind rasch rekapituliert: Bereits bei der Behandlung der matthäischen Josefsfigur wurde Ägypten als positiver Zufluchtsort analysiert (Mt 2,13–21, wohl auch wegen Hos 11,1 in Mt 2,15). Erst in der Apostelgeschichte wird Ägypten erneut genannt, wiederum in einer deutenden Nacherzählung der Josephsgeschichte (Act 7,9–16) und der konsekutiven Vermehrung Israels ebenda (7,17–18.34). Die wenigen anderen Belege erzählen das Exodusgeschehen rund um Mose (7.36.39.40; Hebr 3,16; 11,26–27) oder das Herausführen Gottes (Hebr 8,6; Jud 5). Meistens kommt dabei ein negatives Ägyptenbild zum Vorschein bis hin zur Gleichsetzung von Sodom und Ägypten (Apk 11,8).

Ähnlich verhält es sich mit den Diasporagemeinschaften Syriens (wobei Antiochia freilich immer wieder erwähnt wird) oder den Überresten Babylonien, die ebenso im neutestamentlichen Diskurs quasi unerwähnt bleiben. Geographisch näherliegende Gemeinschaften wie die Samaritaner treten häufiger in Erscheinung, müssen aber als Spezialphänomen gelten. Auch Außenstehende wie die Syro-Phönizierin, die als Ἑλληνίς bezeichnet wird (Mk 7,26par), tauchen auf, doch sind diese ethnisch für antike Juden wenig anschlussfähig.²⁸ Dass diese stärker im Zentrum stehen als Vertreter des Diasporajudentums ist auffällig.

Zuletzt ist noch zu bedenken, wie wenig historisch fassbar der Weg der christlichen Botschaft nach Ägypten ist. Die ersten Spuren finden sich spät, fragmentiert und mit einer gewissen Unsicherheit hinsichtlich ihrer Datierung und Verortung nach Ägypten.²⁹

Auch neutestamentlich ist der Befund historisch gen Norden gerichtet. Denn die neutestamentlichen Autoren fokussieren sich in ihren Erzählungen fast völlig auf das jüdische Kernland und die äußerste Südlevante. Das Christusereignis ist im Neuen Testament unweigerlich mit Israel, Jerusalem und dem Tempel bzw. dessen Abschaffung verbunden. Die Zentralfigur dieser Geschehnisse ist die Jesusfigur, die sich in den Erzählungen der Evangelien spatial, eth-

²⁷ Zur Diversität Ägyptens vgl. ZANGENBERG, Vielfalt.

²⁸ Zur hohen und bleibenden Relevanz ethnischer Zugehörigkeit im Diasporajudentum und bei Paulus siehe mit zahlreichen Belegstellen BÜHNER, Paulus. Gegen dieses Argument muss jedoch konzediert werden, dass auch Regionen wie Kreta Erwähnung finden (Act 2,11; 27,7–21[?]; Tit 1,5–12), für die ebenfalls das Christentum erst in der Spätantike nachweisbar ist. Siehe KRAUTER, Cretan.

²⁹ FREY, Locating; SCHLISSER, Beginnings.

nisch, sozial und theologisch aufs Engste mit dem Galiläa und Judäa des damaligen Israels assoziiert. Die Wundererzählungen sind dort verortet, wichtige Reden ebenfalls. Die Jesusfigur verlässt an keiner Stelle ihres aktiven Wirkens das jüdische Kernland.³⁰ Mindestens bei den Synoptikern strebt die Erzählung vom ländlich abgelegenen Galiläa gen Jerusalem, wo die ultimative Konfrontation mit den erzählten antagonistischen Autoritäten ansteht. Auch sonst zeigt sich eine zentripetale Bewegung *anderer* zur Jesusfigur und zum kulturellen Zentrum Jerusalem. Von keiner zentralen Figur in den Evangelien wird überhaupt berichtet, sie habe dieses Gebiet verlassen.

Stattdessen orientiert sich zum Wochenfest, das narrativ mit dem Pfingstereignis koinzidiert, eine große Menge an Diasporajuden nach Jerusalem, wovon erstmals nach der Darstellung des Lukas diasporajüdische Menschen Kunde vom Christusereignis erhalten (Act 2,5–11; vgl. für Johannes Joh 12,20–21) und manche an der sich neu bildenden Gemeinschaft von Jesusgläubigen partizipieren (Act 2,41; 6,1?). Erst von dort aus ergibt sich mit dem Dienst des Paulus eine theologisch motivierte teilzentripetale Bewegung (z. B. Act 13,46–47), die jedoch an keiner Stelle Anstalten macht, Ägypten in den Blick zu nehmen (ausgenommen 2,10), ohne dass dafür Erklärungen geboten werden.³¹ Es findet sich also narrativ weder in den Evangelien noch in der Briefliteratur Interesse an Ägypten.

Wie ist dieses Josephsschweigen im Kontext des Ägyptenschweigens verständlich zu machen? Hierfür lassen sich mehrere Erklärungsansätze finden, die in unterschiedliche Richtungen weisen, die weiterer Erforschung bedürfen.

Ein *erster* Erklärungsversuch ergibt sich aus der historischen Realität eines prozessualen Parting of the ways.³² Nach Mehrheitsmeinung sind alle Evangelien nach der Tempelzerstörung abgefasst worden, womöglich teilweise auch in Reaktion darauf.³³ In dieser Hinsicht ist der Prozess der Ablösung von antik-jüdischen Diskursen, Kultpraktiken und anderen Zugehörigkeiten des entstehenden Christentums womöglich schon in der Weise fortgeschritten, dass auch das Diasporajudentum Ägyptens nicht mehr von Belang ist. Versteht man somit das Interesse der Evangelien mitunter als neuerortende Identitätsbildung in relativer Abgrenzung, ist das Diasporajudentum uninteressant. Da Joseph dafür in besonderer Weise steht, ist auch die Josephsfigur nicht re-

³⁰ Zum jesuanischen Bewegungsmuster nach den Synoptikern siehe NEUMANN, Wege.

³¹ Vgl. SCHLISSER, Alexandria; zur inneren Landkarte des missionarischen Plans des Paulus, der insbesondere in Röm 15 und Act 17,26 als Weiterführung der Japhetitentradition aus Gen 10 verständlich wird, siehe ausführlich SCOTT, Paul, 135–180; außerdem überblicksartiger RÜGGEMEIER, Landkarte.

³² Vgl. zur Sache bspw. die beiden neuen Sammelbände zum Phänomen von SCHRÖTER/EDSALL/VERHEYDEN, Jews; TIWALD/ÖHLER, Parting.

³³ SCHNELLE, Einleitung, 347; 376–377; 659–662; für das MkEv geht SCHNELLE, Einleitung, 318–321 von einem Zeitpunkt kurz vor der *vollständigen* Tempelzerstörung, also etwa um 69 n. Chr. aus. Ähnlich POKORNÝ/HECKEL, Einleitung, 376–377.

levant. Dagegen muss jedoch zugestanden werden, dass im Neuen Testament durchweg diasporajüdische Themen eine beträchtliche Rolle spielen (Sabbatobservanz, Kommensalität, Beschneidung, Exogamie usw.) und somit mindestens thematisch die Diaspora und ihre Herausforderungen präsent sind.

Ein *zweiter* Erklärungsversuch liegt womöglich in der fehlenden Autorität des ägyptischen Diasporajudentums. Durch die Kultzentrierung auf den Jerusalemer Tempel könnte die subjektiv wahrgenommene autoritative Deutungshoheit bei den jüdischen Anführern geographisch begünstigt sein, noch dazu weil Elephantine als Sekundärkultort schon länger zerstört ist und der Tempel in Leontopolis nie große Bedeutung hatte.³⁴ Diese Verknüpfung von Tempelnähe und Autorität lässt sich auch in der Josephsrezeption des Jubiläenbuches feststellen, das Gesetz und Nationalismus eng zusammenhält und an greifbare Orte in Israel, namentlich den Tempel, bindet. Dort wird dem Eindruck Vorschub geleistet, dass auch eine räumliche Präsenz im Kernland der eigenen Antizipation einer Wiederherstellung Israels und eines messianischen Reiches angemessen Ausdruck verleiht. Dieser territoriale Nationalismus könnte gerade aufgrund des Verbleibes zahlreicher Juden in Ägypten, woraus eigentlich bereits ausgezogen wurde, ein Grund exklusivistischer und delegitimatorischer Prozesse gegenüber dem ägyptischen Diasporajudentum zur Folge gehabt haben, wovon das Ägyptenschweigen des Neuen Testaments noch immer – nun in der Bestätigung eines tatsächlich in Israel aufgetretenen Messias – zeugt. Von diesem territorialen Exklusivismus in scharfer Abgrenzung von Ägypten sprechen auch fast alle Ägyptenbezüge in den Schriftfunden vom Toten Meer.³⁵ Dort ist Ägypten mehrfach der noch ausstehenden Zerschmetterung durch Gott geweiht (1 QM; 4 Q387; 4 Q385b). Von dort werde nur noch ein kleiner Überrest nach Israel heraufkommen und damit für allezeit Ägypten verlassen (4 Q386 col. II).

In eine ähnliche Richtung gehen *drittens* die Überlegungen Ammanns, die die fehlende Reflexion der hebräisch-biblischen Erzähltexte über das babylonische Exil dahingehend deutet, dass diese Zeit von manchen biblischen Autoren als ereignisloses Tal der Geschichte wahrgenommen wurde.³⁶ Da die Exilerfahrung in manchen antik-jüdischen Schriften auch im Umfeld des 1. Jahrhunderts n. Chr. als noch immer anhaltender Zustand verstanden wird, mag auch diese zweite Exilszeit im Blick des jüdischen Kernlandes als Stillstand wahrgenommen werden, der ohne besonders erwähnenswerte göttliche Offenbarung und ohne

³⁴ Zu den Auswirkungen für alexandrinisches Jude-Sein siehe KRATZ, Elephantine; zu rivalisierenden Tempeltraditionen und Tempeln siehe FREY, Temple.

³⁵ Vgl. WRIGHT, Egypt, 502.

³⁶ AMMANN, Zeit. Sie folgt dem theoretischen Rahmen von ZERUBAVEL, Time, der die Erinnerungsräume in narrativen Texten als Auf und Ab wichtigerer und weniger wichtiger Ereignisse versteht. Die Exilszeit wäre ein klassisches Beispiel für ein Ausbleiben von besonderer Offenbarung und Wegführung Gottes sowie Verarmung von jüdisch-kultureller Zusammengehörigkeit.

göttliche Verheißung andauert.³⁷ Womöglich steht die erhoffte Sammlung in Israel noch aus, was die Zeit in Ägypten als Wartezeit konzeptualisieren würde. Doch wenn der Christus tatsächlich in gewisser Weise ein Ende des Exils voraussagt, wie etwa Wright nachdrücklich argumentiert,³⁸ weshalb spiegelt sich das nicht umso mehr in den neutestamentlichen Schriften wider?

Als *letzte* Erklärungsoption mag der Skopos der Christusbotschaft dienen. Da das Kerygma des Christusgeschehens universalen Wert hat, ist auch die Aufteilung von Kernland und Diaspora weniger zentral.³⁹ Obwohl freilich weder die ethnische noch die nationale Zugehörigkeit dadurch grundsätzlich infrage gestellt wird, geht die Botschaft gleichermaßen zu allen. Veranschaulichen lässt sich dies am bereits erwähnten Pfingstereignis. In der darauffolgenden Predigt betont der lukanische Petrus in Anschluss an Joel 3 die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, Act 2,17). Darunter sind auch Juden aus Ägypten, die jedoch nur eine Nation unter vielen repräsentieren (vgl. 2,9–11).⁴⁰ Diese kann Petrus kollektiv als Männer Israels (ἄνδρες Ἰσραηλῖται, 2,22) und Brüder (ἄνδρες ἀδελφοί, 2,29) bezeichnen, denen allen in gleicher Weise seine Botschaft gilt. Ebenso sind auch sie, die freilich historisch unbeteiligt waren, eben die, die den Christus durch die Hände der Römer gekreuzigt haben (2,23).⁴¹ Diese Vermischung mag paradigmatisch sein, so dass die Ausrichtung der neutestamentlichen Botschaft und ihre Verkündigung universal Geltung und Geltungsanspruch hat.

All diese Überlegungen mögen Hinweise auf den ausgesprochen zurückhaltenden Umgang der neutestamentlichen Autoren mit Ägypten liefern. Da Joseph wie keine zweite Figur im antiken Judentum für das Diasporajudentum Ägyptens steht, ist dadurch auch seine Person im Neuen Testament stark unterrepräsentiert – und das obwohl fast alle neutestamentlichen Autoren ethnische Juden waren und ihre Schriften zunächst als messianische, antik-jüdische Schriften zu lesen sind. Trotz der erbrachten Erklärungsversuche und der Verbindung von Ägypten und Josephsfigur können die bisherigen Antworten nicht vollständig erklären, weshalb jeweils die Josephsfigur und Ägypten so wenig im Fokus der neutestamentlichen Schriften stehen. Das wird Gegenstand weiterer Forschung sein müssen.

³⁷ Vgl. VANDERKAM, Exile.

³⁸ WRIGHT, People, 280–338; vgl. die Kritik von CHARLESWORTH, Paradigm.

³⁹ Zu dieser ohnehin schwierigen Aufteilung siehe bspw. MASON, Eretz; GRUEN, Diaspora, 232–252.

⁴⁰ Zu den Schwierigkeiten der Völkertafel in Act 2,9–11 siehe MARGUERAT, Apostelgeschichte, 99–103.

⁴¹ Vgl. zu dieser Verallgemeinerung und der providenziellen Deutung siehe BARRETT, Acts, 141–143; HAACKER, Apostelgeschichte, 61.

16.4 Hermeneutische Reflexion III: Joseph als inadäquate Figur

Nun ist Joseph noch thematisch auf seine Brauchbarkeit im neutestamentlichen Diskurs zu befragen. Welche typischerweise mit Joseph verbundenen Themen waren überhaupt von Interesse für die neutestamentlichen Autoren?

Denkt man zunächst an Josephs vorbildliche Toraobservanz, kann nur von einer solchen im Kontext der Diaspora gesprochen werden. Gerade darin liegt aber deutlich die fehlende Verbindung. Weshalb sollten sich die neutestamentlichen Autoren für Toraobservanz im Diasporajudentum interessieren? Wenn- gleich allgemein die Stellung zum Gesetz von großer Bedeutung ist,⁴² brauchen sie kein nachahmungswürdiges Vorbild für die diasporajüdische Toraobservanz.

Als ethisches Vorbild zeigt sich durch die neutestamentlichen Schriften hinweg Christus, dem als idealem Exemplum nachzueifern ist. Dieses Nach- eifern ist durch Christi unüberbietbares Beispiel inspiriert und geprägt⁴³ Erneut kann Joseph dies weder überbieten noch ebenbürtig darstellen. Auch wenn er an mehreren Stellen im antiken Judentum maximal idealisiert wird, muss davon ausgegangen werden, dass die negativen oder abgeschwächt negativen Josephsepisoden aus Proto-MT und LXX noch im Hinterkopf mancher Rezipienten wären, wohingegen die Perfektion des Beispiels Christi in der Art nicht konnotiert ist. Das gilt sowohl hinsichtlich der Spezialthemen der Keuschheit und der Interaktion mit Nicht-Juden als auch hinsichtlich der eigenen Actio im Rahmen der göttlichen Providenz. Obwohl – wie schon er- wähnt – Joseph zweifellos nicht nur und auch nicht zuvorderst als „Prototypus des Weisen“⁴⁴ zu bezeichnen ist, ist Schmidt zuzustimmen, dass auch dieser Aspekt „zu dem Schweigen der Evangelisten (und Paulus) über ihn beigetragen haben“⁴⁵ mag. Erneut kann Joseph auch im Bereich der Weisheit qualitativ nicht mehr bieten, als zahlreiche neutestamentliche Autoren über Christus aussagen. So ist Christus weiser als Salomo (Lk 11,31), Schöpfungsmittler (Kol 1,15–20), personifizierte Weisheit (Kol 2,3, vgl. Hebr 1,1–3) und die inkarnierte Weisheit Gottes selbst (1 Kor 1,24).

Beginnt mit dem Christusgeschehen tatsächlich ein die Zeiten umwälzender neuer Bund, blicken zahlreiche Autoren im Neuen Testament auf die beiden

⁴² Zu nennen sind mindestens Mt 5,17–20; Mt 22,37–40; Lk 16,16–17; Joh 1,17; Act 15,1–29; Röm 2,12–16; Röm 3,19–20; Röm 5,20; Röm 6,14–15; Röm 7,6; Röm 7,7–12; Röm 8,2–4; Röm 10,4; Röm 13,8–10; 1 Kor 15,56; 2 Kor 3,6–11; Gal 3,10–12; Gal 3,19–25; Gal 5,14; Gal 5,18; Eph 2,14–15; Phil 3,9; Jak 1,25; Jak 2,8–13.

⁴³ Vgl. bspw. Mt 5,43–48; Mt 11,29; Mt 16,24–26; Mt 20,25–28; Mk 8,34–38; Lk 6,27–36; Lk 9,23–26; Joh 13,12–17; Joh 13,34–35; Joh 15,12–14; Act 20,35; Röm 8,29; 1 Kor 11,1; 2 Kor 8,9; Gal 5,13; Eph 4,32–5,2; Phil 2,5–8; Kol 3,13; 1 Thess 1,6; 1 Thess 4,1; 1 Tim 1,15–16; Tit 2,7; Hebr 12,1–3; Jak 5,10–11; 1 Petr 2,21–23; 1 Joh 2,6; 1 Joh 3,16; 1 Joh 4,10–11.

⁴⁴ SCHMIDT, Josef, 135.

⁴⁵ SCHMIDT, Josef, 135.

Zentralfiguren der Bundesschlüsse der Hebräischen Bibel, Abraham und Mose.⁴⁶ Der Josephsfigur dagegen kommt heilsgeschichtlich vordringlich die Rolle des Übergangs von Familien- zu Völkergeschichte und von Genesis zu Exodus zu. Ihm wird nichts im Speziellen verheißen, auch zeigen sich nur vor und nach seiner Geschichte besondere Ereignisse, die im Neuen Testament rezipiert werden, darunter freilich insbesondere das Exodusgeschehen.

Betrachtet man allerdings die zentrale Rolle, die Joseph in der Versöhnung mit den Brüdern spielt, überrascht das Josephsschweigen des Neuen Testaments. Anders als anderweitige übermenschliche Vorstellungen einer messianischen Figur⁴⁷ ist Joseph in den Testamenten der zwölf Patriarchen unangefochten die Figur völliger Brüderliebe.⁴⁸ Auch sonst wird er regelmäßig eben genau wegen seiner Versöhnlichkeit, seiner nicht nachtragenden Vergebung und seiner Orientierung am Wohl des anderen als besondere Figur betont. In dieser Hinsicht kann er als qualitativ idealisiert und damit als völliges Vorbild im antik-jüdischen Diskurs gelten. Insbesondere im 1. Johannesbrief wäre daher eine Aufnahme der Josephsfigur möglich gewesen.⁴⁹

So hätte aus dem kulturellen Gedächtnis bereits bestehendes Vorwissen aktiviert und auf das Tun des Christus – möglicherweise in noch höherer Steigerung – angewendet werden können. Entsprechend hätte didaktisch eine andere Figur als Christus im Raum gestanden, die bei der Erfüllung des Liebesgebotes noch weitere Einzelfälle und Anwendungsbeispiele hätte geben können. Zudem wäre der formulierte Anspruch der völligen Brüderliebe durch eine Mittlerfigur wie Joseph von möglichen Rezipienten womöglich nicht ganz so unerreichbar empfunden worden wie die Qualität und Weite der Liebe des Inkarnierten (insb. 1 Joh 2,6).

Diese Verwendung der Josephsfigur in den johanneischen Schriften hätte jedoch zur Prämisse, dass sich die intendierten Rezipienten am Josephsdiskurs des antiken Judentums orientierten. Gingen sie zurück zur Josephsgeschichte der Genesis, wäre – im Proto-MT wie in der LXX – ein qualitativ weniger idealer Joseph anzutreffen, an dem die johanneische Maximalforderung zur Bruderliebe selbst schon gescheitert wäre. Daher scheint auch dieser Bezug aufgrund der Normativität der biblischen Josephsgeschichte ausgefallen zu sein.

⁴⁶ Hinsichtlich des Verheißungsaspektes bei Abraham siehe Mt 1,1; Lk 1,54–55; Lk 1,68–73; Lk 3,8; Joh 8,39–40; Act 3,25; Act 7,2–8; Röm 4,1–25; Röm 9,7–8; Gal 3,6–18; Gal 4,22–31; Hebr 2,16; Hebr 6,13–15; Hebr 7,1–10; Jak 2,21–23. Für Mose als Empfänger oder Synonym des Gesetzes siehe Mt 19,7–8; Mk 7,10; Lk 16,29–31; Joh 1,17; Joh 5,45–47; Act 6,11–14; Act 7,22–53; Röm 10,5; 2 Kor 3,7–15; Hebr 3,1–5; Hebr 7,11; Hebr 8,5; Hebr 9,19; Hebr 10,28.

⁴⁷ Vgl. bspw. BÜHNER, *Messianologie*.

⁴⁸ Neben den Analysen in Kapitel 8 siehe HARRELSON, *Patient für einen schnellen Überblick* mit allen wesentlichen Stellen in den TestXII.

⁴⁹ Die zentralen Stellen sind 1 Joh 2,9–11; 1 Joh 3,10–18; 1 Joh 4,7–21; vgl. 2 Joh 1,5–6; Joh 13,34–35; Joh 15,12–13.

Schreitet man also die Themen ab, für die Joseph im Besonderen steht und die typischerweise von zentralen Rezeptionen aufgenommen und weitergeführt werden, zeigt sich die Inadäquatheit der Josephsfigur für die Pragmatik der neutestamentlichen Schriften. Durch die Zentralität des Christusereignisses und der Identität der Christusfigur im Neuen Testament ist die Josephsfigur an jeglicher Stelle nur mangelhaft als Vorbild zu gebrauchen. Wenn die Josephsfigur in Bezug auf Christus Verwendung findet, ist ihr Verhältnis stets das einer Typologie, deren qualitative Spitze stets in Christus kulminiert (Lk 20,9–19par; Act 7,9–16). Der Josephsfigur kommt daher nur eine verweisende Rolle zu. Doch auch hier muss die Rückfrage gestattet sein, weshalb doch recht früh in der nachneutestamentlichen Zeit Joseph vielerorts als *Typus Christi* gelesen wird (siehe dazu das folgende Unterkapitel). Da die Autoren der später kanonisierten Texte und diese u. a. nur etwas späteren Autoren sich in derselben Kultur bewegten, d. h. u. a. dieselben Vorlieben für Allegorien von Figuren teilten, müsste man die Diskrepanz erklären. Die Frage bleibt: Warum wird relativ schnell aus einer als Christustypus inadäquaten Figur eine als Christustypus hervorragend geeignete Figur?

16.5 Desiderate: Transfigurale, multiperspektivische und interkulturelle Rezeption

In Anbetracht des weiten „Ozean[s]“⁵⁰, wie Lux die unüberschaubare Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Josephsfigur nennt, sind außerhalb des Zeitraums, des Mediums und der Literatur dieser Studie im Sinne der von Donner angesprochenen „Teilbereiche“⁵¹ noch immer zahlreiche Inseln, Korridore und Wassermassen nicht ausreichend wissenschaftlich kartographiert.

Das gilt auch für die überaus gut erforschte Epoche der Antike im Bereich der Rezeptionsgeschichte biblischer Figuren. So gibt es zwar mittlerweile eine Fülle von Studien zu Einzelfiguren aus den heiligen Schriften Israels,⁵² darunter auch die oft mit Joseph genannten Figuren Abraham⁵³ und Mose,⁵⁴ doch freilich ist noch nicht von erreichter Vollständigkeit zu sprechen. Ebenfalls fehlen im gleichen Maße verflechtende Studien, die ganze Traditionslinien umfassen und nicht nur facettenhaft miteinander vergleichen. So könnten über einzelne

⁵⁰ LUX, Josef, 260.

⁵¹ DONNER, Gestalt 1994, 118.

⁵² Siehe hierzu die jeweiligen Abschnitte zur „Wirkung“ der jeweiligen Figur in der Reihe *Biblische Gestalten* (Leipzig: 2001–).

⁵³ Siehe z. B. ADAMS/DOMONEY-LYTTLE, Abraham; HUNT, Perspectives; KÖCKERT, Abraham, 274–450.

⁵⁴ Siehe z. B. NAJMAN, Discourse; SOMMER u. a., Mosebilder; DOHMEN, Mose, 161–274.

Figuren hinweg weiterliegende Traditionslinien, Auslegungstendenzen, Stereotypisierungen und Unbestimmtheitsstellen offengelegt werden.

Insbesondere außerhalb des diese Studie überblickenden Zeitraums sind noch zahlreiche Forschungsdesiderate zu konstatieren. So liegen vom frühen Christentum an bis zu den spätantiken Entwicklungen hin zur Yusuffigur in Sure 12 kaum Forschungsbeiträge zur Josephsfigur vor.⁵⁵ Auch andere orientalische Rezeptionen und Rezeptionstraditionen biblischer Figuren sind bisher noch zu wenig auf die Josephsfigur hin untersucht worden.⁵⁶ Im Bereich der syrischen Josephsrezeption ist kürzlich die erste monographische Aufarbeitung erschienen. Auch hier findet sich eine prominente Umdeutung der Josephsfigur als Typus auf Christus hin.⁵⁷ Hinsichtlich der Rabbinica finden sich kleinere Einzelstudien, wozu ebenfalls noch ein Gesamtüberblick aussteht.⁵⁸ Im okzidentalen Raum gibt es Querschnitte wie den von Tiemann zur multi- und transdimensionalen Rezeption von Gen 39,6–18 und später ansetzend auch von Lang,⁵⁹ jedoch bisher ohne Darstellung der Abhängigkeitsverhältnisse, Traditionsbildungen und Neuinterpretationen der Rezeptionstexte und -weisen.

16.6 Exemplarischer Ausblick: Josephsrezeption im antiken Christentum

Daher sollen in Form eines Ausblicks für den Bereich des (spät)antiken Christentums, der teilweise auch als ‚alte Kirche‘ bezeichnet wird und mindestens die ersten fünf Jahrhunderte n. Chr. umfasst, exemplarisch die groben Interpretationslinien der Josephsfigur nachvollzogen werden, die Divergenz und Konvergenz zu den in dieser Studie erarbeiteten Interpretationstendenzen aufgezeigt werden.

Schmidt schreibt: „Es sollte den patristischen Autoren vorbehalten bleiben, Josef als Präfiguration Christi neu zu entdecken und die narrativen Details – des Kleids, des Verkaufs, des Ab- und Aufstiegs – mit der Passion Christi zu verbinden.“⁶⁰ Obwohl eine solche „Präfiguration Christi“ bei Lukas an zwei

⁵⁵ Im Besonderen sind hier BERNSTEIN, *Stories*; BAR-ILAN, *Sources* zu nennen. Freilich findet sich auch schon viel, recht unsystematisch präsentiertes Material bei GINZBERG, *Legenden*, 467–625.

⁵⁶ Vgl. HILSCHER, *Joseph*.

⁵⁷ HEAL, *Genesis*; eine erste Vorarbeit dazu findet sich bei HEAL, *Joseph*; siehe auch WITZTUM, *Joseph*.

⁵⁸ Wichtige Studien dazu bisher neben dem bereits erwähnten Quellenbestand bei GINZBERG, *Legenden*, 467–625 sind GELLER, *Joseph*; KALIMI, *Joseph*; KALIMI, *Verrat*; KEITER, *Joseph*; NIEHOFF, *Targums*. Hilfreiche Hinweise hin zu einem Gesamtüberblick leistet die rabbinische Kommentierung der Genesis unter der Ägide von ROTTZOLL, *Rabbinischer Kommentar*.

⁵⁹ TIEMANN, *Josef*; LANG, *Joseph*.

⁶⁰ SCHMIDT, *Josef*, 135.

wichtigen Stellen wahrscheinlich bis nachweisbar ist, wird erst in der Patristik die Josephsfigur und ihre Geschichte prominent in dieser Weise interpretiert.⁶¹ Was auch immer Joseph tut, wird vor dem Hintergrund der Evangelienerezählungen auf mögliche Überschneidungen geprüft und entsprechend gedeutet.⁶² Bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. hinein lässt sich diese Auslegungstradition zurückverfolgen. Bereits Justin der Märtyrer interpretiert den Segen für Joseph in Deut 33,13–17 christologisch (Dial. 36). Die dort genannten „Hörner des Büffels“ (33,17), die die Völker aller Erde niederstoßen werden, bezieht er auf die universalen Auswirkungen des Kreuzes Christi. Argyle ist wohl zuzustimmen, dass eine solche Interpretation nicht aus dem Nichts entstanden ist, sondern „speculation upon the resemblances between Joseph and Jesus must have been proceeding for a considerable time.“⁶³ Bei Tertullian (Marc. 3,18), der die Interpretation Justins zu Deut 33,17 teilt (Adv. Jud. 10), findet sich der Hinweis, dass der Vergleich der Leben Josephs und Jesu fruchtbar sei: Joseph sei eine Präfiguration Christi, weil er unter den Brüdern gelitten habe, durch die Gnade Gottes (ob gratiam Dei) nach Ägypten verkauft worden sei, in der gleichen Weise, wie Christus von den Juden schändlich verkauft worden sei. Wie schon manche Zeugnisse des antiken Judentums den Ab- und Aufstieg Josephs als besonders bedeutungsträchtig erachteten,⁶⁴ besteht also die vornehmliche Parallele zwischen dem Ab- und Aufstieg beider Figuren, wobei Christus die vergleichbaren Geschehnisse bei Joseph stets qualitativ übertrifft.

Origenes widmet sich diesem Motiv in mehreren Homilien zur Genesis, in Homilie 15 sogar ausschließlich. In diesem Zusammenhang kann er fast beiläufig von Jesus als *uerus Ioseph, Dominus et Saluator noster* sprechen (Hom. Gen. 15,135)⁶⁵. Ebenso interpretiert er Jakobs Erstaunen, er habe im Geiste etwas Gewaltiges gesehen, nämlich dass Joseph noch lebe. Der geistige Joseph und das Leben in ihm sei nicht einfach die Josephsfigur der Genesis, sondern Jakob habe im Geist das wahre Leben geschaut, *qui est uerus Deus Christus* (Hom. Gen. 15,130). Deshalb werde dort auch nicht von Jakob, sondern von Israel gesprochen, weil das Gottesvolk den wahren Gott gesehen habe. Wie Jakob dem Joseph die Hände auf die Augen gelegt habe (Gen 46,4), so habe Christus die Hände auf das Gesetz gelegt, um es von den menschlichen Verdunklungen der Gesetzesgelehrten zu befreien und die geistige Sehkraft und Erkenntnis frei-

⁶¹ Besonders relevant für die Thematik sind FÖRSTER, Joseph; FORTNER, Patriarch; LOUTH, Fathers; SHERIDAN, Genesis. Vgl. zu den folgenden Stellen besonders ARGYLE, Joseph.

⁶² Auch LUX, Josef, 287: „Diese Josef-Christus-Typologie eroberte sich dann in der christlichen Auslegung der Josefsgeschichte einen festen Platz. Die Kirchenväter wurden nicht müde, sie in allen denkbaren Varianten und Details durchzuspielen.“ Einige Beispiele führt er selbst an (286–288).

⁶³ ARGYLE, Joseph, 199; vgl. Irenäus, Frag. 7.

⁶⁴ Vgl. PULSE, Resurrection, passim.

⁶⁵ Die Textgrundlage folgt der kritischen Ausgabe von HABERMEHL, Genesis.

zusetzen (Hom. Gen. 15,135). Ganz ähnlich liest Hieronymus Joseph allgemein *in typo praecessit Domini salvatoris* (Ep. ad Riparium presbyterum 2, PL 22,908). Ohne weitere Beispiele zu liefern, mag er vielleicht an Origenes oder andere prominente Ausleger gedacht haben.

Anders als die fast völlige Kongruenz Josephs mit Christus wie bei den beiden Vorherigen ist Cyprian besonders von Josephs Geduld beeindruckt, die beinahe als Konstante der Josephsrezeption der Antike gelten kann. Neben Joseph finde sich ein solch gehorsames Erleiden und ausdauerndes Ertragen auch bei Abel, Abraham, Isaak, Jakob und Mose – doch deren Spitze sei der leidende Gehorsam des Christus, auf den all die früheren gehorsam Leidenden hingewiesen hätten (Liber de bono patientiae, PL 4,652–653).

Als Hauptzeuge der christologischen Josephsrezeption muss Chrysostomos gelten. Auch hier ist die Motivik von Ab- und Aufstieg bzw. Verwerfung und Erhöhung präsent. So kann er in seiner 61. Homilie zur Genesis von der Verwerfung Josephs durch seine Brüder erzählen und diese auf Christus beziehen. Wie Joseph hinausgegangen sei, um nach dem Wohl seiner Brüder zu sehen, so sei der Christus zu seinen jüdischen Brüdern hinausgegangen. Doch wie der eine, so sei der andere von ihnen abgelehnt und verworfen worden. Wovor allerdings die Brüder zurückschreckten, nämlich Joseph wirklich zu töten, zeugten die Evangelien, da der Typos nicht größer sein könne als das Aufgedeckte (ἔδει δὲ τὸν τύπον ἔλλαντον ἔχειν τῆς ἀληθείας, PG 54,528). Wie Joseph prototypisch vor seinen Brüdern geschwiegen habe, so habe Jesus vor seinen Anklägern geschwiegen (Hom. Matt. 84 zu Mt 26,51–54).

Wo Chrysostomos sich in Homilien über die Joseph-Christus-Typologie Gedanken macht, beschäftigt sich Ambrosius damit in einem ganzen Buch (De Joseph Patriarcha, Jos.). Er geht die Josephsgeschichte vollständig ab und legt sie konsequent christologisch aus, was sein Werk zum ersten vollständig christologischen Kommentar zu Gen 37–50 werden lässt. Er sieht – wie andere vor ihm – die Ablehnung Josephs als Ablehnung des Christus durch die (pauschal als solche bezeichneten) Juden (Jos. 14). In der gleichen Weise wie Juda Joseph verkauft, verkauft Judas Jesus. Wie Joseph seinen Brüdern den Friedensgruß zusagt (Gen 45,5), so spricht auch der Auferstandene den Seinen Frieden zu (Mt 28,10; Lk 24,36.38).

Eng damit verwandt ist eine Erwähnung Jesu als Sohn Josephs in der ersten Praxis der Thomasakten. Djivers schreibt dazu:

Wenn Jesus, der Sohn Josephs, seinen Bruder Judas als Sklaven an einen Kaufmann verkauft, verweist das aber auch auf 1 Mose 37, wo Joseph von seinen Brüdern als Sklave nach Ägypten verkauft wird [...]. Damit erhält das Motiv von Ägypten und der Befreiung aus der Sklaverei, dem Exodus, das in der biblischen Typologie im patristischen Zeitalter eine große Rolle spielte [...] in der Erzählung eine zentrale Stellung.⁶⁶

⁶⁶ DJIVERS, Thomasakten, 293.

Jesus verkauft Judas an einen Kaufmann, der einen Zimmermann kaufen sollte. Damit spielt der Text mit mehreren Rollentauschen, denn Jesus, ein Zimmermann, verkauft Judas, einen Zimmermann, an einen Kaufmann. Motivisch verschränken sich hier die Bilder von Josephs Verkauf durch die Brüder, das Gleichnis vom Kaufmann, der die wertvolle Perle kauft und Jona in Ninive, der wie Judas zuerst nicht gehen wollte. Durch das motivische Spiel verschränken sich mehrere Bezüge, deutlich jedoch die Joseph-Christus-Typologie.

Auch Augustinus vereinnahmt Joseph als Hinweis auf Jesus, indem er ihn als *Joseph noster* bezeichnet, der aus dem Tiefsten erhoben wurde und – wie Joseph im ausländischen Ägypten – von aller Welt verehrt wird (PL 33,919).⁶⁷ Ebenso kann Cyril von Alexandria wie schon Justin den Segen Gen 49,22–26 als Prophezeiung auf den Immanuel verstehen (PG 69,376). Diese Tradition setzt sich auch nach der konstantinischen Wende noch weiter, zum Beispiel in Ephraems Kommentar zur Genesis (35,7ff; 40,4) oder in Pseudo-Ephraems *In Pulcherrimum Ioseph*.⁶⁸

Neben der theologisch begründeten Disruption der antik-jüdischen Interpretationslinien durch die christologische Interpretation findet sich eine ebenso starke Kontinuität. Wie in Teilen des antiken Judentums, beispielsweise in Test-XII, diente Joseph auch in der alten Kirche als ethisches Beispiel, dem Christusgläubige nacheifern sollten.⁶⁹

Eine große Nähe findet sich etwa bei Chrysostomos, der Joseph als Vorbild in der Keuschheit, in der Gerechtigkeit, in einem echten Sinn für die Liebe zum Nächsten und in der Vergebung zeichnet. Im Vorbild des Umgangs Josephs mit seinen Brüdern sei das Feindesgebot Jesu erfüllt (Hom. Gen. 64).

Etwa gleichzeitig zu Chrysostomos in Konstantinopel kann in Mailand Ambrosius die Keuschheit Josephs als für alle Welt vorbildlich rühmen (Jos. 1,1). Wie Josephs Gewand viele bunte Farben enthalte, so sei er eine bemerkenswerte Person mit vielen glänzenden Tugenden, die zur Nachahmung anregen sollten (Jos. 2,6).

Beide Ansichten gehen auf eine lange Traditionslinie von ethischer Josephsrezeption zurück. Vor ihm konnte die Keuschheit Josephs schon von Gregor von Nyssa (*Contra Fornicarios*, PG 46,493–494) und Basilius dem Großen (*Sermo* 19, de temperantia et incontinentia, PG 32,1348) recht breit gelobt werden. Wie Abels und Josephs Geduld schon auf Christus bezogen wurde, kann Cyprian ihr Vorbild auch ohne christologische Vermittlung auf leidende Christen übertragen (*ad fortunatum de martyrio*, PL 4,963). Noch etwas früher sprach schon Origenes von Joseph als dem, der alle Versuchungen des Fleisches überwunden

⁶⁷ Zitiert bei ARGYLE, Joseph, 200.

⁶⁸ Weiterführend, auch hinsichtlich armenischer Werke, ist der Literaturbericht bei STANDHARTINGER, Scholarship, 356–358. Vgl. auch Eusebius, Comm. in Pss. zu Ps 112,7–9; Hippolyt, Comm. in Dan. 2,9. Vgl. HOLLANDER/DE JONGE, Testaments, 364.

⁶⁹ Vgl. 16.1.2.b.

habe (Hom. Gen. 15,135). Die älteste derartige Anmerkung findet sich bereits im zeitlichen Umfeld der Act in 1 Clem 4,9. Dort heißt es: „Eifersucht bewirkte, daß Joseph bis zum Tode verfolgt wurde und in Sklaverei kam.“⁷⁰ Im 5. Jahrhundert findet diese Erwähnung wiederum in der Apokalypse des Paulus Aufnahme (47), wo Joseph trotz der Eifersucht der Brüder beispielhaft für den Verzicht auf Rache steht. Er wird zum Berater des Paulus mit einem Makarismus: „Selig ist der, welcher in einem Stück geschädigt wird um des Herrn willen und ausgehalten hat, weil der Herr ihm (das) vielfältig vergelten wird, wenn er aus der Welt gegangen sein wird.“⁷¹

Freilich gestalten sich diese paränetischen Anweisungen selten völlig ohne Bezug zu Christus. Sie sind meist nicht einfach motivierende Anleihen an Joseph, sondern an Joseph *als Vorbild* auf Christus (vgl. z. B. Origenes, Hom. Gen. 15,133–136).

So lässt sich sagen, die Motivik von Abstieg und Verwerfung findet deutlichen Widerhall im antiken Christentum und sogar im Neuen Testament selbst, wie im synoptischen Gleichnis der bösen Weingärtner deutlich wird. Auch typologische Motiviken wie in Act 7,9–16 finden ausgesprochen breite Aufnahme und werden davon ausgehend weiter rezipiert, von manchen sogar auf die gesamte Josephsgeschichte ausgeweitet. Sie sind in der alten Kirche die zentrale Deutungsoption hinsichtlich der Josephsfigur. Daneben können auch weniger christologisch-soteriologisch orientierte Interpretationen die moralische Exzellenz des Christus mit der des Joseph vergleichen, was so im Neuen Testament noch keinen Raum findet. Hinsichtlich der paränetischen Anleihen an die Josephsgeschichte und der Idealisierung der Josephsfigur befinden sich die genannten Rezeptionen völlig im Denkraum des antiken Judentums und in Ansätzen auch des Neuen Testaments. Erst durch das christologische Brennglas gehen die antik-jüdischen und (spät)antik-christlichen Interpretationen einen eigenständigen Weg, jedoch stets vereint in einer unmittelbaren oder mittelbaren Rückbindung an den Joseph der Genesis, der im Sinne des Eingangszitates dieser Studie „immerfort lebt, nicht alternd, mit einer natürlich unsterblichen Seele, die nicht mehr an die Zwänge des Körpers gefesselt ist“ (ζήσεται τὸν αἰὲν χρόνον ἀγήρω, ἀθανάτω φύσει ψυχῇ μηκέτι ταῖς σώματος ἀνάγκαις ἐνδεδεμένη, Philo, Ios. 264).

⁷⁰ LINDEMANN/PAULSEN, Väter, 85.

⁷¹ Übersetzung nach DUENSING/SANTOS OTERO, Apokalypse, 670.

Literaturverzeichnis

I. Antike Quellen (Textausgaben und Übersetzungen)

- AHEARNE-KROLL, PATRICIA D., Joseph and Aseneth, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 2525–2589.
- ALAND, BARBARA/ALAND, KURT/KARAVIDOPOULOS, JOHANNES/MARTINI, CARLO M./METZGER, BRUCE M., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 282012.
- ANDERSON, HUGH, 4 Maccabees, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1985, 531–564.
- ATTRIDGE, HAROLD W., Philo the Epic Poet, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1985, 781–784.
- , Philo, the Epic Poet, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 726–729.
- BECKER, EVE-MARIE/FABRY, HEINZ-JOSEF/REITEMEYER, MICHAEL, Sophia Sirach, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin/Bons, Eberhard/Brodersen, Kai (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 1090–1166.
- BECKER, JÜRGEN, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III,1), Gütersloh 1974.
- BEENTJES, PANCRATIUS C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S 68), Leiden 1997.
- BERGER, KLAUS, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II,3), Gütersloh 1981.
- BRAND, MIRYAM T., 1 Enoch, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 1359–1452.
- BURCHARD, CHRISTOPH, Joseph and Aseneth, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1985, 177–248.
- , *Joseph und Aseneth* (JSHRZ II,4), Gütersloh 1983.
- , *Joseph und Aseneth. Kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind und Uta Barabara Fink* (PVTG 5), Leiden 2003.
- CHARLES, ROBERT H., *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912.

- , *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, London 1902.
- , *The Testaments of the Twelve Patriarchs*. Translation, London 1908.
- COHN, LEOPOLD, Über die Träume I & II, in: Heinemann, Isaak/Adler, Maximilian/Theiler, Willy/Cohn, Leopold (Hg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung* 6, Berlin 1962, 163–277.
- , Über Joseph, in: Heinemann, Isaak/Adler, Maximilian/Theiler, Willy/Cohn, Leopold (Hg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung* 1, Berlin 1962, 155–213.
- COLLINS, JOHN J., Artapanus, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, New York 1985, 889–904.
- COLSON, FRANCIS H./WHITAKER, GEORGE H., *Philo*. Vol.1 (LCL 226), Cambridge, MA 1929.
- , *Philo*. Vol. 5 (LCL 275), Cambridge, MA 1934.
- , *Philo*. Vol. 6 (LCL 289), Cambridge, MA 1935.
- DE JONGE, MARINUS, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 1,2), Leiden 1978.
- DESILVA, DAVID A., 4 Maccabees, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 2362–2398.
- DIETZFELBINGER, CHRISTIAN, *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)* (JSHRZ II,2), Gütersloh 1979.
- DILLMANN, AUGUST, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, in: JBW 2 (1850), 230–256.
- , *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*, in: JBW 3 (1851), 1–96.
- DI TOMMASO, LORENZO, *Demetrius the Chronographer*, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 669–672.
- DJIVERS, HAN J., *Thomasakten*, in: Schneemelcher, Wilhelm/Hennecke, Edgar (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1999, 289–367.
- DUENSING, HUGO/SANTOS OTERO, AURELIO de, *Apokalypse des Paulus*, in: Schneemelcher, Wilhelm/Hennecke, Edgar (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1999, 644–675.
- EGGER-WENZEL, RENATE, *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts* (CBET 101), Leuven; Paris; Bristol, CT 2022.
- ELLIGER, KARL/RUDOLPH, WILHELM/WEIL, GÉRARD E./RÜGER, HANS P./SCHENKER, ADRIAN, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart⁵1997.
- ENGEL, HELMUT, *Sophia Salomonos*, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin/Bons, Eberhard/Brodersen, Kai (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 1057–1089.
- ENNS, PETER, *Wisdom of Solomon*, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 2155–2203.
- FELDMAN, LOUIS H./KUGEL, JAMES L./SCHIFFMAN, LAWRENCE H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013.

- FREUDENTHAL, JAKOB, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke* (Hellenistische Studien 1,2), Breslau 1875.
- GEORGI, DIETER, *Weisheit Salomos* (JSHRZ III,4), Gütersloh 1980.
- GROPP, DOUGLAS MARVIN (Hg.), *The Samaria papyri from Wadi Daliyeh. Cumran Cave 4, XVIII Miscellanea Part 2* (DJD 28), Oxford 2001.
- HABERMEHL, PETER, *Origenes 1/2. Die Homilien zum Buch Genesis*, Berlin 2011.
- HANSON, JOHN S., *Demetrius the Chronographer*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1985, 843–854.
- HARL, MARGUERITE, *La Genèse (La Bible d'Alexandrie 1)*, Paris 1986.
- HARRINGTON, DANIEL J., *Pseudo-Philo*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1985, 297–378.
- HEINEMANN, ISAAK/ADLER, MAXIMILIAN/THEILER, WILLY/COHN, LEOPOLD (Hg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung 1*, Berlin ²1962.
- (Hg.), *Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung 6*, Berlin ²1962.
- HENNING, MAX, *Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen* (Reclams Universal-Bibliothek 4206), Stuttgart 2012.
- HIEBERT, ROBERT J. V., *Genesis*, in: Pietersma, Albert/Wright, Benjamin G. (Hg.), *A New Translation of the Septuagint (Primary Texts)*, New York 2007, 1–42.
- HOLLADAY, CARL R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume 1: Historians (Pseudepigrapha Series 10)*, Chico, CA 1983.
- , *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume 2: Poets (Pseudepigrapha Series 12)*, Atlanta, GA 1989.
- ISAAC, EPHRAIM, *1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, 5–90.
- JACOBSON, HOWARD, *Pseudo-Philo, Book of Biblical Antiquities*, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 470–613.
- JAMES, MONTAGUE RHODES, *The Biblical Antiquities of Philo (TED I/13)*, New York 1971.
- KAPPLER, WERNER, *Maccabaeorum Liber I (Vetus Testamentum Graecum 9,1)*, Göttingen 1967.
- KRAUS, WOLFGANG/KARRER, MARTIN/BONS, EBERHARD/BRODERSEN, KAI (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- KUGEL, JAMES L., *Jubilees*, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 272–451.
- , *Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 1697–1840.
- KUHN-TREICHEL, THOMAS, *Die jüdisch-hellenistischen Epiker Theodot und Philon. Literarische Untersuchungen, kritische Edition und Übersetzung der Fragmente (Verumnus 9)*, Göttingen 2012.

- LANG, BERNHARD, Philo von Alexandria: Das Leben des Politikers oder Über Josef. Eine philosophische Erzählung, Göttingen 2017.
- LINDEMANN, ANDREAS/PAULSEN, HENNING, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe, Tübingen 1992.
- PARET, RUDI, Der Koran, Stuttgart ¹²2014.
- PIETERSMA, ALBERT/WRIGHT, BENJAMIN G. (Hg.), A New Translation of the Septuagint (Primary Texts), New York 2007.
- PRESTEL, PETER/SCHORCH, STEFAN, Genesis / Das erste Buch Mose, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bände I & II: Genesis bis Daniel, Stuttgart 2011, 145–257.
- RAHLFS, ALFRED, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart ⁹1988.
- RÖNSCH, HERMANN, Das Buch der Jubiläen oder Die kleine Genesis, Leipzig 1874.
- SCHIFFMAN, LAWRENCE H., 1 Maccabees, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture, Philadelphia, PA 2013, 2769–2830.
- SCHNEEMELCHER, WILHELM/HENNECKE, EDGAR (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1999.
- SIEGERT, FOLKER/SCHRECKENBURG, HEINZ/VOGEL, MANUEL, Flavius Josephus. Aus meinem Leben (Vita), Tübingen ²2011.
- THACKERAY, H. S. J., Jewish Antiquities. Books I–IV (LCL 242), London 1930.
- UHLIG, SIEGBERT, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V,6), Gütersloh 1984.
- VAN DER HORST, PIETER W., The Sentences of Pseudo-Phocylides, Leiden 1978.
- VANDERKAM, JAMES C., The Book of Jubilees. A Critical Text (CSCO 510), Leuven 1989.
- WAHL, HARALD M., Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar, Berlin 2009.
- WALTER, NIKOLAUS, Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik, in: Kümmel, Werner G. (Hg.), Poetische Schriften. Tragiker Ezechiel. Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik: Philon, Theodotos. Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter (JSHRZ IV,3), Gütersloh 1983, 136–171.
- , Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten. Aristobulos, Demetrios, Aristeas, in: Kümmel, Werner G. (Hg.), Unterweisung in lehrhafter Form (JSHRZ III,2), Gütersloh 1980, 257–296.
- , Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (JSHRZ I,2), Gütersloh 1976.
- WEVERS, JOHN W., Genesis (Vetus Testamentum Graecum I), Göttingen 1974.
- WRIGHT, BENJAMIN G., Wisdom of Ben Sira, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture, Philadelphia, PA 2013, 2208–2351.
- WRIGHT, JONATHAN S., Joseph and Aseneth in Antiquity. A Study in Manuscript Transmission (Ekstasis 12), Berlin 2025.
- ZIEGLER, JOSEPH, Sapientia Iesu Filii Sirach (Vetus Testamentum Graecum 12,2), Göttingen 1980.
- , Sapientia Salomonis (Vetus Testamentum Graecum 12,1), Göttingen 1980.

II. Hilfsmittel

- ABEGG, MARTIN G., Concordance of Proper Nouns in the Non-biblical Texts from Qumran, in: Tov, Emanuel (Hg.), *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD 39)*, Oxford 2002, 229–284.
- ALLENBACH, JEAN, *Biblia patristica. Supplément Philon d’Alexandrie*, Paris 1982.
- BAUER, WALTER/ALAND, BARBARA/ALAND, KURT, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin; New York ⁶1988.
- BLOSS, FRIEDRICH/DEBRUNNER, ALBERT/REHKOPF, FRIEDRICH, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁸2001.
- GESENIUS, WILHELM, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hrsg. v. Donner, Herbert, Berlin ¹⁸2013.
- GESENIUS, WILHELM/KAUTZSCH, EMIL, *Wilhelm Gesenius Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909.
- ILAN, TAL, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE–200 CE (TSAJ 91)*, Tübingen 2002.
- LETTINGA, JAN P./SIEBENTHAL, HEINRICH von, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Gießen ²2016.
- LIDDELL, HENRY G./SCOTT, ROBERT/JONES, HENRY S./MCKENZIE, RODERICK, *A Greek-English Lexicon*, Oxford ⁹1996.
- LOGOS 10 (Logos Biblesoftware), Faithlife Corporation 2022.
- LUST, JOHAN/EYNIKEL, ERIK/HAUSPIE, KATRIN (Hg.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003.
- MONTANARI, FRANCO/GOH, MADELEINE/SCHROEDER, CHAD/NAGY, GREGORY/MUELLNER, LEONARD CHARLES (Hg.), *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2015.
- SIEBENTHAL, HEINRICH von, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Gießen ²2022.

III. Sekundärliteratur

- ABUSCH, RAANAN, *Eunuchs and Gender Transformation. Philo’s Exegesis of the Joseph Narrative*, in: Tougher, Shaun (Hg.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, Swansea 2002, 103–121.
- ADAMS, SAMUEL L., *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions (JSJ.S 125)*, Leiden 2008.
- ADAMS, SEAN A./DOMONEY-LYTTLE, ZANNE (Hg.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature (Library of Second Temple studies 93)*, London 2019.
- AGES, ARNOLD, *Why didn’t Joseph call home?*, in: *BiRe* 9.4 (1993), 42–46.
- AGUILAR CHIU, JOSÉ ENRIQUE/O’MAHONY, KIERAN J./ROGER, MAURICE/BEAUDRY, MARCEL (Hg.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, New York 2008.
- AHEARNE-KROLL, PATRICIA D., *Aseneth of Egypt. The composition of a Jewish narrative (EJIL 53)*, Atlanta, GA 2020.

- , Joseph and Aseneth and Jewish Identity in Greco-Roman Egypt, Chicago, Ph.D. Diss. 2005.
- , Joseph and Aseneth, in: Collins, John J./Harlow, Daniel C. (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 826–828.
- , The Portrayal of Aseneth in Joseph and Aseneth. Women's Religious Experience in Antiquity and the Limitations of Ancient Narratives, in: Ahearne-Kroll, Patricia D./Holloway, Paul A./Kelhoffer, James A. (Hg.), *Women and Gender in Ancient Religions. Interdisciplinary Approaches* (WUNT 263), Tübingen 2010, 41–58.
- AITKEN, JAMES K., Introduction, in: Aitken, James K. (Hg.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015, 1–12.
- , Wisdom of Solomon, in: Aitken, James K. (Hg.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015, 401–409.
- AITKEN, JAMES K./EGGER-WENZEL, RENATE/REIF, STEFAN C. (Hg.), *Discovering, Deciphering and Dissenting. Ben Sira Manuscripts after 120 Years* (DCLY 2018). Berlin 2018.
- AKAGI, KAI, The Quotation of Jer. 31.15 in Mt. 2.18 within Christological Patterning of Matthew's Nativity According to the Joseph Story, in: JSNT 45.4 (2023), 405–428.
- ALBANI, M./FREY, JÖRG/LANGE, ARMIN (Hg.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997.
- ALBERTZ, RAINER, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch* (FAT 153), Tübingen 2021.
- ALESSE, FRANCESCA (Hg.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian Philosophy* (Studies in Philo of Alexandria 5), Leiden 2008.
- ALKIER, STEFAN, Wirtschafts- und rechtsgeschichtliche Überlegungen zu Joseph und Aseneth, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009, 235–241.
- ALLEN, LESLIE C., *Psalms 101–150 (Revised)* (WBC 21), Dallas, TX 2002.
- ALLISON, DALE C., Joseph (Son of Jacob). II. New Testament, in: Furey, Constance M./Matz, Brian/McKenzie, Steven L./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Walfish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Bd. 14, Berlin 2017, Sp. 684–685.
- ALTER, ROBERT, *The Art of Biblical Narrative*, New York 2010.
- , *The Pleasures of Reading. In an Ideological Age*, New York 1990.
- AMELING, WALTER, Die jüdische Diaspora im hellenistischen Ägypten, in: Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Sapientia Salomonis* (Weisheit Salomos) (SAPERE 27), Tübingen 2015, 191–218.
- AMIR, YEHOSHUA, Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo, in: Mulder, Martin J. (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Minneapolis, MN 1988, 421–454.
- AMMANN, SONJA, Zeit ohne Geschichte? Das Exil als Leerstelle biblischer Geschichtserzählungen, in: Zimmermann, Ruben/Erbele-Küster, Dorothea/Hörste-Bührer, Raphaela J.M. zu/Roth, Michael/Volp, Ulrich (Hg.), *Ethik der Zeit – Zeiten der Ethik. Ethische Temporalität in Antike und Christentum. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics*. Band XIV (WUNT 510), Tübingen 2024, 131–144.
- ANDERSON, CHARLES A., *Philo of Alexandria's Views of the Physical World* (WUNT II 309), Tübingen 2012.
- ANTWI, EMMANUEL KOJO ENNIN, Sources, Formation and Socio-Historical Context of the Joseph Narrative. Re-Examined under the Documentary Hypothesis, in: OTE 29.2 (2016), 259–276.

- APTOWITZER, VICTOR, Aseneth, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study, in: HUCA 1 (1924), 239–306.
- ARGYLE, AUBREY WILLIAM, Joseph the Patriarch in Patristic Teaching, in: *ExpTim* 67.7 (1956), 199–201.
- ARNET, SAMUEL, Aspects of Jewish Identity in the Joseph Story, in: Bühler, Axel/Schmid, Konrad/Römer, Thomas (Hg.), *The Joseph Story between Egypt and Israel* (Archaeology and Bible 5), Tübingen 2021, 75–84.
- ARNOLD, BILL T., *Genesis*, Cambridge 2009.
- ASSMANN, JAN, Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage, in: *ZÄS* 104 (1977), 1–25.
- , Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (C. H. Beck Paperback 1307), München ⁸2018.
- , Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.
- , Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München ⁵2018.
- , Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen, München ²2018.
- ASTORGA GUERRA, PEDRO, Anagnórisis en la historia de José (Gn 37–50). Una aproximación desde la narratología cognitiva (Asociación Bíblica Española 63), Estella 2015.
- ATTRIDGE, HAROLD W., The Interpretation of Biblical History in the *Antiquitates Judaicae* of Flavius Josephus (HDR 7), Missoula, MT 1976.
- AUS, ROGER D., Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund (ANTZ 2), Berlin 1988.
- AUSLOOS, HANS/LEMMELIJN, BÉNÉDICTE, Theology or not? That's the Question. Is there such a Thing as 'the Theology of the Septuagint'?, in: Ausloos, Hans/Lemmelijn, Bénédicte (Hg.), *Die Theologie der Septuaginta – The Theology of the Septuagint* (LXX.H 5), Gütersloh 2020, 19–45.
- BACHORZ, STEPHANIE, Zur Analyse von Figuren, in: Wenzel, Peter (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6), Trier 2004, 51–67.
- BACKHAUS, FRANZ JOSEF, Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: *BN* 89 (1997), 30–61.
- BACKHAUS, KNUT, *Der Hebräerbrief*, Regensburg 2009.
- BADEN, JOEL S., From Joseph to Moses. The Narratives of Exodus 1–2, in: *VT* 62.2 (2012), 133–158.
- BAILEY, KENNETH, *Jacob & the Prodigal. How Jesus Retold Israel's Story*, Downers Grove, IL 2003.
- , *Through Peasant Eyes*, Grand Rapids, MI 1980.
- BAILEY, NICHOLAS ANDREW, Some Literary and Grammatical Aspects of Genealogies in Genesis, in: Bergen, Robert D. (Hg.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake, IN 1994, 267–282.
- BALLA, IBOLYA, Joseph (Son of Jacob). III.A Second Temple and Hellenistic Judaism, in: Furey, Constance M./Matz, Brian/McKenzie, Steven L./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Walfish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Bd. 14, Berlin 2017, Sp. 686–687.
- BAR, SHAUL, *A Letter That Has Not Been Read. Dreams in the Hebrew Bible* (HUCM 25), Columbia 1988.
- BARCLAY, JOHN M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan* (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996.

- , *The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity*, in: Moxnes, Halvor (Hg.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997, 66–80.
- BAR-EFRAT, SHIMON, *Narrative art in the Bible* (JSOT.S 70), Sheffield 1989.
- , *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*, Gütersloh 2006.
- BAR-ILAN, MEIR, 12 Sūrat Yūsuf (xii) and Some of Its Possible Jewish Sources, in: Houtman, Alberdina/Kadari, Tamar/Poorthuis, Marcel/Tohar, Vered (Hg.), *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*, Leiden 2016, 189–210.
- BARR, JAMES, *The Synchronic, the Diachronic and the Historical. A Triangular Relationship*, in: Moor, Johannes C. de (Hg.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*; Held at Kampen, 1994 (*Oudtestamentische Studien* 34), Leiden 1995, 1–14.
- BARRACLOUGH, RAY, *Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism*, in: ANRW 11,21.1 (1984), 417–553.
- BARRETT, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 2004.
- BASSLER, JOUETTE M., *Philo on Joseph. The Basic Coherence of "De Iosepho" and "De Somniis ii"*, in: JSJ 16.2 (1985), 240–255.
- BEAUCHAMP, PAUL, *Joseph et ses frères. Offense, pardon, réconciliation*, in: *Sémiotique et Bible* 105 (2002), 3–13.
- BECKER, EVE-MARIE/FABRY, HEINZ-JOSEF/REITEMEYER, MICHAEL, *Sophia Sirach*, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bände I & II: Genesis bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2158–2272.
- BECKING, BOB, *They Hated Him Even More. Literary Techniques in Genesis 37.1–11*, in: BN 60 (1991), 40–47.
- BEGG, CHRISTOPHER T., *Genesis in Josephus*, in: Evans, Craig A./Petersen, David L./Lohr, Joel N. (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 6), Leiden 2012, 303–329.
- BEGG, CHRISTOPHER T./SPILSBURY, PAUL, *Judean Antiquities Books 8–10*, Leiden 2005.
- BEHRMANN, GEORG, *Das Buch Daniel* (HKAT 3.3.2), Göttingen 1894.
- BERG, SANDRA B., *The Book of Esther. Motifs, Themes and Structure* (SBLDS 44), Missoula, MT 1979.
- BERGER, KLAUS, *Die Gesetzesauslegung Jesu, ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil 1: Markus und Parallelen* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.
- BERGMANN, JAN/OTTOSSON, MAGNUS/BOTTERWECK, G. JOHANNES, יהוים, in: Botterweck, G. J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT. Bd. II*, Stuttgart 1977, 986–998.
- BERLIN, ADELE, *Esther* (The JPS Bible Commentary), Philadelphia, PA 2001.
- , *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BiLiSe 9), Sheffield 1987.
- BERMAN, JOSHUA A., *Hadassah Bat Abihail. The Evolution From Object To Subject in the Character of Esther*, in: JBL 120.4 (2001), 647–669.
- BERNER, CHRISTOPH, *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum* (BZAW 363), Berlin 2006.
- BERNER, CHRISTOPH/SCHÄFER, MANUEL/SCHOTT, MARTIN/SCHULZ, SARAH/WEINGÄRTNER, MARTINA (Hg.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London 2019.

- BERNSTEIN, MARC S., *Stories of Joseph. Narrative Migrations Between Judaism and Islam*, Detroit 2006.
- BERTRAM, GEORG, φρήν κτλ., in: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.), *ThWNT* 9, Stuttgart 1973, 216–231.
- BETZ, HANS DIETER, *The Sermon on the Mount. Including the Sermon on the Plain* (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49), Minneapolis, MN 1995.
- BETZ, HANS DIETER/BROWNING, DON S./JANOWSKI, BERND/JÜNGEL, EBERHARD (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 42005.
- BETZ, OTTO, *Geistliche Schönheit*, in: Michel, Otto/Mann, Ulrich (Hg.), *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerische Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag*, Hamburg 1958, 71–86.
- BEYERLE, STEFAN, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW 250), Berlin 1997.
- , *Joseph and Daniel. Two Fathers in the Court of a Foreign King*, in: Golka, Friedemann W. (Hg.), *Joseph. Bibel und Literatur; Symposion Helsinki, Lathi 1999* (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien 6), Oldenburg 2000, 55–65.
- BINGHAM KOLENKOW, ANITRA, *The Narratives of the TJ and the Organization of the Testaments of the XII Patriarchs*, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), *Studies on the Testament of Joseph* (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 37–45.
- BLOMBERG, CRAIG L., *Matthew*, in: Carson, D.A./Beale, G.K. (Hg.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI 2007, 1–110.
- BLUM, ERHARD, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- , *Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?*, in: Oswald, Wolfgang (Hg.), *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten* (FAT 69), Tübingen 2012, 207–217.
- , *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, hrsg. v. Oswald, Wolfgang, Tübingen 2012.
- , *Zwischen Literarkritik und Stilkritik. Die diachrone Analyse der literarischen Verbindung von Genesis und Exodus*, in: Oswald, Wolfgang/Weingart, Kristin (Hg.), *Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament* (FAT 95), Tübingen 2015, 105–127.
- , *Zwischen Literaturkritik und Stilkritik. Die diachrone Analyse der literarischen Verbindung von Genesis und Exodus – im Gespräch mit Ludwig Schmidt*, in: ZAW 124.4 (2012), 492–515.
- BLUM, ERHARD/WEINGART, KRISTIN, *The Joseph Story: Diaspora Novella or North-Israelite Narrative?*, in: ZAW 129.4 (2017), 501–521.
- BOER, PIETER ARIE HENDRIK, *The Counsellor*, in: Noth, Martin (Hg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Harold Henry Rowley in Celebration of His 65th Birthday, 24 March 1955* (VTS 3), Leiden 1955, 42–71.
- BÖHM, MARTINA, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum* (BZNW 128), Berlin 2005.
- BOLYKI, JÁNOS, *“Never repay evil with evil”. Ethical interaction between the Joseph story, the novel “Joseph and Aseneth”, the New Testament and the Apocryphal Acts*, in: Luttikhuisen, Gerard P./García Martínez, Florentino (Hg.), *Jerusalem, Alexandria, Rome.*

- Studies in ancient cultural interaction in honour of A. Hilhorst (JSJ, S 82), Leiden 2003, 41–53.
- BONS, EBERHARD, Psalter Terminology in Joseph and Aseneth, in: Kraus, Wolfgang/Meiser, Martin/Sigismund, Marcus/Kreuzer, Siegfried (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012 (WUNT 325), Tübingen 2014, 430–443.
- BOOTHE, BRIGITTE, Joseph und Aseneth. Der zweite Mann und das weibliche Risiko, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009, 243–257.
- BOSMAN, PHILIP R., The Joseph Narratives in the LXX, Philo, and Josephus, in: Cook, Johann/Rösel, Martin (Hg.), *Toward a Theology of the Septuagint*. Stellenbosch Congress on the Septuagint 2018 (Septuagint and Cognate Studies 74), Atlanta, GA 2020, 277–294.
- BOTTERWECK, G. JOHANNES, יִסְחָר, in: Botterweck, G. J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. VIII, Stuttgart 1995, 539–541.
- BOTTERWECK, G. JOHANNES/RINGGREN, HELMER/FABRY, HEINZ-JOSEF (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, mehrere Bände, Stuttgart 1970 ff.
- BÖTTRICH, CHRISTFRIED, Die ‚Anatomie des Neides‘ im Spannungsfeld zwischen jüdischer und christlicher Paränese, in: *BThZ* 25.1 (2008), 52–74.
- BOVON, FRANÇOIS, Das Evangelium nach Lukas. Teilband 2: Lk 9,51–14,35 (EKK 3,2), Zürich 2008.
- BOWLEY, JAMES E., Artapanus, in: Collins, John J./Harlow, Daniel C. (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 386–387.
- BRAUN, MARTIN, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, Frankfurt 1934.
- BRAYFORD, SUSAN A., *Genesis*, Boston 2007.
- BREED, BRENNAN W., *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, IN 2014.
- BRONGERS, HENDRIK A., *De Jozefsgeschiedenis bij joden, christenen en mohammedanen*, Wageningen 1962.
- BROOKE, GEORGE J., Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth, in: *JSP* 14 (2005), 159–177.
- BROUWER, WAYNE, Understanding Chiasm and Assessing Macro-Chiasm as a Tool of Biblical Interpretation, in: *CTJ* 53.1 (2018), 99–127.
- BROWN, CHERYL A., *No Longer Silent. First Century Portraits of Biblical Women*, Louisville, KY 1992.
- BROWN, RAYMOND E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Haven, CT 1993.
- BRUEGGEMANN, WALTER, *Genesis (Interpretation)*, Atlanta, GA 1982.
- BRUIN, TOM de, Joseph the Good and Delicate Man. Masculinity in the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: *Lectio difficilior*.1 (2020), 1–25.
- , Manifesting Evil. Demons and Physical Monstrosity in the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: *JSP* 29 (2019), 132–145.
- , The Great Controversy. The Individual’s Struggle between Good and Evil in the “Testaments of the Twelve Patriarchs” and in their Jewish and Christian Contexts (NTOA 106), Göttingen 2015.
- BRUNNER-TRAUT, EMMA, *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt 1990.

- BÜCHNER, DIRK, The Pentateuch, in: Salvesen, Alison/Law, Timothy M. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford 2021, 183–200.
- BÜHNER, RUBEN A., Hohe Messianologie. Übermenschliche Aspekte eschatologischer Heilsgestalten im Frühjudentum (WUNT II 523), Tübingen 2020.
- , Interaktion mit dem Fremden. Grenzen und Möglichkeiten der Tischgemeinschaft anhand von Daniel und Ester, in: ZAW 133.3 (2021), 329–345.
- , Paulus im Kontext des Diasporajudentums. Judenchristliche Lebensweise nach den paulinischen Briefen und die Debatten um „Paul within Judaism“ (WUNT 511), Tübingen 2023.
- BULLARD, ROGER A./HATTON, HOWARD A., *A Handbook on 1–2 Maccabees*, Reading, UK 2011.
- , *A Handbook on Sirach*, New York 2008.
- , *A Handbook on the Wisdom of Solomon*, New York 2004.
- BULTMANN, CHRISTOPH, Auslegungsgeschichte. I. Alttestamentlich, in: Wischmeyer, Oda/Luther, Susanne (Hg.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Berlin 2009, 55.
- BULUNDWE, LUC, 2 Timothée dans le corpus paulinien (WUNT II 598), Tübingen 2023.
- BURKHARDT, HELMUT, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien (TVG 340), Gießen 1988.
- BURNET, RÉGIS, Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the Readers of the Past (WUNT 455), Tübingen 2021.
- BURNETTE-BELSCH, RHONDA J., The Reception of Genesis in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*, in: Evans, Craig A./Petersen, David L./Lohr, Joel N. (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 6), Leiden 2012, 447–468.
- BURRUS, VIRGINIA, Mimicking Virgins. Colonial Ambivalence and the Ancient Romance, in: *Arethusa* 38 (2005), 49–87.
- BUSSINO, SEVERINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, Rom 2013.
- BUTTING, KLARA, Das Buch Ester. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus, in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2007, 169–179.
- CAHN, YOEL T., *Links Beyond Time. The Book of Esther in Light of the Life of Yoseph*, Southfield, MI 1995.
- CAQUOT, ANDRÉ, Les Bénédictiones de Moïse (Deuteronomie 33,6–25). De Joseph à Asher, in: *Sem* 33 (1983), 56–76.
- CARMICHAEL, CALUM M., *The Sacrificial Laws of Leviticus and the Joseph Story*, Cambridge 2017.
- , The Story of Joseph and the Book of Jubilees, in: Lim, Timothy/Hurtado, Larry W. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls in their historical context*, Edinburgh 2000, 143–158.
- CARR, DAVID M., Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung (ATHANT 107), Zürich 2015.
- CAULLEY, THOMAS S./LICHTENBERGER, HERMANN (Hg.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins* (WUNT 277), Tübingen 2012.
- CAZEAUX, JACQUES, „Nul n'est prophète en son pays“. Contribution à l'étude de Joseph d'après Philon, in: Kenney, John P. (Hg.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion. In Memory of Horst R. Moehring* (BJSt 304), Atlanta, GA 1995, 41–81.

- CERESKO, ANTHONY R., A Poetic Analysis of Ps 105, with Attention to its Use of Irony, in: Bib 64.1 (1983), 20–46.
- CHALMERS, MATTHEW, Rethinking Luke 10. The Parable of the Good Samaritan Israelite, in: JBL 139.3 (2020), 543–566.
- CHAN, MICHAEL J., Joseph and Jehoiachin. On the Edge of Exodus, in: ZAW 125.4 (2013), 566–577.
- CHARLES, ROBERT H., Commentary on the Apocrypha of the Old Testament, Oxford 1913.
- CHARLESWORTH, JAMES H., Wright's Paradigm of Early Jewish Thought. Avoidance of Anachronisms, in: Heilig, Christoph/Hewitt, J. T./Bird, Michael (Hg.), God and the Faithfulness of Paul. A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright (WUNT II 413), Tübingen 2016.
- CHEN, DIANE G., God as Father in Luke-Acts (SBLit 92), New York 2006.
- CHEON, SAMUEL, The Exodus Story in the Wisdom of Solomon (JSPSup 23), Sheffield 1994.
- CHESNUTT, RANDALL D., From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth (JSPSup 16), Sheffield 1995.
- CHILDS, BREVARD S., Introduction to the Old Testament as Scripture, Philadelphia, PA 1979.
- , The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary, Louisville, KY 1974.
- CHRISTENSEN, DUANE L., Deuteronomy 21:10–34:12 (WBC 6 B), Waco, TX 2002.
- CHYUTIN, MICHAEL, Tendentious Hagiographies. Jewish Propagandist Fiction BCE (JSPSup 77), London 2011.
- CLANCY, FRANK, Demetrius the Chronographer and 141 BCE, in: JSOT 19.1 (2005), 143–145.
- CLEMENTZ, HEINRICH, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. I. Band, Halle 1899.
- COATS, GEORGE W., Joseph, Son of Jacob, in: Freedman, David N./Herion, Gary A./Graf, David F./Pleins, John D./Beck, Astrid B. (Hg.), The Anchor Yale Bible Dictionary, New York 1992, 976–981.
- , Joseph Story and Ancient Wisdom. A Re-Appraisal, in: CBQ 35.3 (1973), 285–297.
- , Strife and Reconciliation. Themes of a Biblical Theology in the Book of Genesis, in: HBT 2 (1980), 15–37.
- COHEN, JEFFREY E., Joseph. The Tzaddik who Rarely Prayed, in: JBQ 47.3 (2019), 143–150.
- COHEN, SHAYE J. D., Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian (CSCT 8), Leiden 1979.
- COHN, LEOPOLD, An Apocryphal Work Ascribed to Philo of Alexandria, in: JQR 10 (1898), 277–332.
- , Einleitung und Chronologie der Schriften Philos, in: Philologus Supplementband 7 (1899), 385–436.
- COLLINS, JOHN J., Artapanus Revisited, in: Walters, Patricia (Hg.), From Judaism to Christianity. Tradition and Transition: a Festschrift for Thomas H. Tobin, S. J., on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Leiden 2010, 59–68.
- , Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in Hellenistic Diaspora, Grand Rapids, MI 2000.
- , Jewish Wisdom in the Hellenistic Age, Louisville, KY 1997.
- , Joseph and Aseneth. Jewish or Christian?, in: JSP 14.2 (2005), 97–112.
- , Philo the Epic Poet, in: Collins, John J./Harlow, Daniel C. (Hg.), The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, Grand Rapids, MI 2010, 1080.

- , *The Scepter and the Star. The Nessiah of the Dead Sea scrolls and other Ancient Literature*, New York 1995.
- COLLINS, JOHN J./YARBRO COLLINS, ADELA, Daniel. *A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, MN 1993.
- CONZELMANN, HANS, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen ²1972.
- COOK, JOHANN, *The Septuagint of Genesis. Text and/or Interpretation?*, in: Wénin, André (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, 315–329.
- COOKE, CARALIE, *Discovering the Religious Dimension of Trauma*, Leiden 2023.
- CORLEY, JEREMY, *Sirach* (New Collegeville Bible Commentary. Old Testament 21), Collegeville, MN 2013.
- COSBY, MICHAEL, *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11. In Light of Example Lists in Antiquity*, Macon, GA 1988.
- CRAIGIE, PETER C., *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids, MI 1976.
- DA SILVA, ALDINA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et projet. Études bibliques 52), Montreal 1994.
- DAHOOB SJ, MITCHELL, *Psalms III: 101–150* (AYB 17 A), New Haven, CT 2008.
- DAUBE, DAVID, *Typologie im Werk des Flavius Josephus* (SBAW.PH 1977,6), München 1977.
- DAVIES, GORDON F., *Israel in Egypt. Reading Exodus 1–2* (JSOT.S 135), Sheffield 1992.
- DAVIES, GRAHAM I., *The Transition from Genesis to Exodus*, in: Dell, Katherine/Davies, Graham/Koh, Yee von (Hg.), *Genesis, Isaiah, and Psalms. A Festschrift to Honour Professor John Emerton for His Eightieth Birthday* (VT.S 135), Boston 2010, 59–78.
- DAVIES, WILLIAM D./ALLISON, DALE C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1*, London 2004.
- DAVILA, JAMES, *New Qumran Readings for the Joseph Story* (Genesis 37–50), in: Treballe Barrera, Julio C./Montaner, L. V. (Hg.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid, 18 – 21 March, 1991 (STDJ 11), Leiden 1992, 167–175.
- DAVIS, PHILLIP ANDREW, *A Stone that Winnows. Luke 20,18 as a Creative Quotation of Scripture*, in: ZNW 115.2 (2024), 129–145.
- DAY, LINDA, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.S 186), Sheffield 1995.
- DE JONGE, MARINUS, *Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: NovT 4.3 (1960), 182–235.
- , *Once More: Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: NovT 5.4 (1962), 311–319.
- , *Patriarchs, Testaments of the Twelve*, in: Freedman, David N./Herion, Gary A./Graf, David F./Pleins, John D./Beck, Astrid B. (Hg.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, New York 1992, 181–186.
- , *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature. The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve* (SVTP 18), Boston 2003.
- , *The ‘Testaments of the Twelve Patriarchs’ and the ‘Two Ways’*, in: Knibb, Michael A./Hempel, Charlotte/Lieu, Judith (Hg.), *Biblical Traditions in Transmission. Essays in Honour of Michael A. Knibb* (JSPSup 111), Leiden 2011, 179–194.
- DELCOR, MATTHIAS, *Un roman d’amour d’origine thérapeute. Le livre de Joseph et Aséneth*, in: BLE 63 (1962), 3–27.

- DELLING, GERHARD, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin 1987.
- , *τρεῖς, τρίς, τρίτος*, in: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.), *ThWNT* 8, Stuttgart 1969, 215–225.
- DERRETT, J. D. M., *Law in the New Testament*, London 1970.
- DESILVA, DAVID A., *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden; Boston 2010.
- , *The Author of 4 Maccabees and Greco-Roman Paideia. Facets of the Formation of a Hellenistic Jewish Rhetor*, in: *BBR* 26.4 (2016), 501–531.
- , *The Testaments of the Twelve Patriarchs as Witnesses to Pre-Christian Judaism: A Re-Assessment*, in: *JSP* 23.1 (2013), 21–68.
- DETTWILER, ANDREAS, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169)*, Göttingen 1995.
- DHONT, MARIEKE, *Greek Education and Cultural Identity in Greek-Speaking Judaism. The Jewish Greek Historiographers*, in: *JSP* 29.4 (2020), 217–228.
- DI LELLA, ALEXANDER A./SKEHAN, PATRICK W., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes, Introduction and Commentary (AYB 39)*, New Haven, CT 2008.
- DIETRICH, WALTER, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage (BThSt 14)*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- DI MARCO, ANGELICO, *Der Chiasmus in der Bibel. 4. Teil*, in: *LingBibl* 44 (1979), 3–70.
- DIXON, SUZANNE, *The Roman Family*, Baltimore 1992.
- DOCHERTY, SUSAN, *Genesis in Hebrews*, in: Menken, Maarten J.J. (Hg.), *Genesis in the New Testament (LNTS 466)*, London 2014, 130–146.
- , *Joseph the Patriarch. Representations of Joseph in Early-Post-Biblical Literature*, in: O’Kane, Martin (Hg.), *Borders, Boundaries and the Bible (JSOT.S 313)*, London 2002, 194–216.
- , *Why So Much Talk? Direct Speech as a Literary and Exegetical Device in Rewritten Bible with Special Reference to Pseude-Philo’s Biblical Antiquities*, in: *SEA* 82 (2017), 52–75.
- DÖHLING, JAN-DIRK, *Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gen 37,5–11) und der Israel-Josefsgeschichte*, in: *BZ* 50 (2006), 1–30.
- DOHMEN, CHRISTOPH, *Exodus 1–18*, Freiburg i.Br. 2015.
- , *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde (Biblische Gestalten 24)*, Leipzig 2011.
- , *Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte*, in: *TThZ* 96 (1987), 123–138.
- DOLEZEL, LUBOMÍR, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, Baltimore, MD 1998.
- , *Possible Worlds of Fiction and History*, in: *New Literary History* 29.4 (1998), 785–809.
- DOMMERSHAUSEN, WERNER, *1 und 2 Makkabäer (Die Neue Echter Bibel 12)*, Würzburg 2¹⁹⁹⁵.
- DONAHUE, JOHN R./HARRINGTON, DANIEL J., *The Gospel of Mark (SaPaSe 2)*, Collegeville, MN 2002.
- DONNER, HERBERT, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte (SHAW.Ph.-h.Kl. 2 1976)*, Heidelberg 1976.
- , *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, in: Donner, Herbert (Hg.), *Aufsätze zum Alten Testament. Aus vier Jahrzehnten (BZAW 224)*, Berlin 1994, 76–120.

- DORIVAL, GILLES, New Light about the Origin of the Septuagint?, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008 (WUNT 252), Tübingen 2010, 36–47.
- DOZEMAN, THOMAS B./SCHMID, KONRAD (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation* (SBLSymS 34), Atlanta, GA 2006.
- DRIVER, S. R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edinburgh ³1901.
- DRURY, JOHN, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976.
- DUBOVSKY, PETER, Genesis 39 and the Tale of the Two Brothers, in: Aguilar Chiu, José E./O'Mahony, Kieran J./Roger, Maurice/Beaudry, Marcel (Hg.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*, New York 2008, 47–61.
- DUPONT-SOMMER, ANDRÉ, *Le quatrième livre des Machabées*, Paris 1939.
- EBACH, JÜRGEN, *Genesis 37–50*, Freiburg i.Br. 2007.
- , *Josef und Josef. Literarische und hermeneutische Reflexionen zu Verbindungen zwischen Genesis 37–50 und Matthäus 1–2*, Stuttgart 2009.
- EBNER, MARTIN/HEININGER, BERNHARD, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn; Stuttgart ⁴2018.
- ECO, UMBERTO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1987.
- , *On Literature*, New York 2005.
- EDE, FRANZISKA, *Die Josefsgeschichte* (BZAW 485), Berlin; Boston 2016.
- , *Dreams in the Joseph Narrative*, in: Hamori, Esther/Stökl, Jonathan (Hg.), *Perchance to Dream. Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East* (ANEM 21), Atlanta, GA 2018, 91–108.
- , *The Garment Motif in Gen. 37–39*, in: Berner, Christoph/Schäfer, Manuel/Schott, Martin/Schulz, Sarah/Weingärtner, Martina (Hg.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London 2019, 389–402.
- , *The Joseph Story: Diaspora Novella – Patriarchal Story – Exodus Narrative. Part I*, in: Bühler, Axel/Schmid, Konrad/Römer, Thomas (Hg.), *The Joseph Story between Egypt and Israel* (Archaeology and Bible 5), Tübingen 2021, 5–21.
- EDER, JENS, *Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse*, Marburg ²2014.
- EDWARDS, DAVID R., *Ancient Jewish Court-Tales, Scriptural Adaptation, and Greco-Roman Discourses of Exemplarity. Joseph, Esther, and Agrippa I in Josephus' Antiquitates Judaicae*, in: Bay, Carson/Avioz, Michael/van Henten, Jan W. (Hg.), *From Josephus to Yosippon and Beyond. Text – Re-Interpretations – Afterlives* (JSJS 215), Boston 2024, 87–115.
- , *In the Court of the Gentiles. Narrative, Exemplarity, and Scriptural Adaptation in the Court Tales of Flavius Josephus* (JSJS 209), Leiden 2023.
- EGGER-WENZEL, RENATE, *The Testament of Mattathias to His Sons in 1 Macc 2:49–70. A Keyword Composition with the Aim of Justification*, in: Calduch-Benages, Núria (Hg.), *History and identity. How Israel's later authors viewed its earlier history* (DCLY 2006), Berlin 2006, 141–149.
- EGO, BEATE, *Ester* (BK.AT 21), Göttingen 2017.
- EHRLICH, ERNST L., *Der Traum im Alten Testament* (BZAW 73), Berlin 1953.
- EISENBAUM, PAMELA M., *The Jewish Heroes of Christian History. Hebrews 11 in Literary Context* (SBLDS 156), Atlanta, GA 1997.

- ELGVIN, TORLEIF, 4 Q474 – A Joseph Apocryphon?, in: *Revue de Qumrân* 18.1 (1997), 97–108.
- EMADI, SAMUEL, From Prisoner to Prince. The Joseph Story in Biblical Theology (NSBT 59), London 2022.
- EMERSON, MATTHEW Y., Searching for the Second Adam. Typological Connections between Adam, Joseph, Mordecai, and Daniel, in: *SBJT* 21.1 (2017), 123–144.
- EMERTON, JOHN ADNEY, The Etymology of *hištaḥawāh*, in: Brongers, Hendrik A. (Hg.), *Instruction and Interpretation. Studies in Hebrew Language, Palestinian Archaeology and Biblical Exegesis* (OTS 20), Leiden 1977, 41–55.
- ENDRES, JOHN C., *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees* (CBQMS 18), Washington, DC 1987.
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS/STARR, JAMES (Hg.), *Early Christian Paraenesis in Context* (BZNW 125), Berlin 2005.
- ENGEL, HELMUT, *Das Buch der Weisheit* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 16), Stuttgart 1998.
- , *Sapientia*, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bände I & II: Genesis bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2127–2158.
- ENSLIN, MORTON S., The Christian Stories of the Nativity, in: *JBL* 59 (1940), 317–338.
- ERON, LEWIS J., *Ancient Jewish Attitudes Towards Sexuality. A Study of Ancient Jewish Attitudes Towards Sexuality as Expressed in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Ph.D. Diss. 1987.
- ESLER, PHILIP F., The Righteousness of Joseph: Interpreting Matt 1.18–25 in Light of Judean Legal Papyri, in: *NTS* 68.3 (2022), 326–343.
- EVANS, CHRISTOPHER FRANCIS, The Central Section of St. Luke's Gospel, in: Nineham, Dennis E. (Hg.), *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, 37–53.
- EVANS, CRAIG A., Jesus' Parable of the Tenant Farmers in Light of Lease Agreements in Antiquity, in: *JSPE* 14 (1996), 65–83.
- EVANS, TREVOR, The Court Function of the Interpreter in Genesis 42.23 and Early Greek Papyri, in: Rajak, Tessa (Hg.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers. International Colloquium in Spring 2003 at the University of Southampton* (Hellenistic Culture and Society 50), Berkeley 2007, 238–254.
- FABRY, HEINZ-JOSEF/WAGNER, SIEGFRIED, *שׁוֹפְרָן*, in: Botterweck, G. J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. IV, Stuttgart 1982, 1043–1063.
- FASSBERG, STEVEN E., What is Late Biblical Hebrew?, in: *ZAW* 128.1 (2016), 1–15.
- FEICHTINGER, DANIELA, *Josef und die Frau des Potifar. Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39* (Exegese in unserer Zeit 29), LIT 2019.
- FELDMAN, LOUIS H., *Flavius Josephus: Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary*, Leiden 2000.
- , *Hellenizations in Josephus' Portrayal of Man's Decline*, in: Neusner, Jacob (Hg.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1968, 336–353.
- , *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, NJ 2013.
- , *Josephus' Portrait of Joseph* (Continuation), in: *RevBib* 99.3 (1992), 504–528.
- , *Josephus' Portrait of Joseph*, in: *RevBib* 99.2 (1992), 379–417.
- , *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998.

- , Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism (CJAn 15), Notre Dame, IN 2007.
- , Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus, in: Mulder, Martin J. (Hg.), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, Volume 1 Mikra, Leiden 1988, 455–518.
- FICHTNER, JOHANNES, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Zeitgeschichte ihrer Zeit*, in: ZNW 36.1 (1937), 113–132.
- FINNERN, SÖNKE, *Narratologie und biblische Exegese* (WUNT II 285), Tübingen 2010.
- FINNERN, SÖNKE/RÜGGEMEIER, JAN, *Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 2016.
- FISCHER, GEORG, *Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung*, in: Wénin, André (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, 242–271.
- , *Die verborgenen Tränen des Josef. Versöhnung unter Brüdern*, in: *Entschluss* 44 (1989), 26–27.
- , *Genesis 1–11*, Freiburg i.Br. 2018.
- , „Gott hat es zum Guten gedacht“. Der weinende Josef als weiser Theologe und Mittler der Versöhnung, in: BiKi 70.1 (2015), 29–34.
- FISK, BRUCE NORMAN, *One Good Story Deserves Another. The Hermeneutics of Invoking Secondary Biblical Episodes in the Narratives of Pseudo-Philo and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in: Evans, Craig A. (Hg.), *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition* (SSEJC 7), Sheffield 2000, 217–238.
- FOHRER, GEORG, *Erzähler und Propheten im Alten Testament. Geschichte der israelitischen und frühjüdischen Literatur* (UTB 1547), Heidelberg; Wiesbaden 1989.
- FOKKELMAN, JAN P., *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide* (Tools for Biblical Study 1), Boston 1999.
- , *Structural Reading on the Fracture between Synchrony and Diachrony*, in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap (Genootschap) Ex oriente lux* 30 (1989), 123–136.
- FORBES, GREG W., *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* (LNTS 198), Sheffield 2000.
- FÖRSTER, HANS, *Joseph (Son of Jacob). IV.I Greek and Latin Patristics*, in: Furey, Constance M./Matz, Brian/McKenzie, Steven L./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Walfish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Bd. 14, Berlin 2017, Sp. 694–695.
- FORTNER, JOHN L., *Much More Ours Than Yours. The Figure of Joseph the Patriarch in the New Testament and the Early Church*, Miami, MA thesis 2004.
- FOX, MICHAEL V., *Character and Ideology in the Book of Esther*, Grand Rapids, MI 2001.
- , *Joseph and Wisdom*, in: Evans, Craig A./Petersen, David L./Lohr, Joel N. (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 6), Leiden 2012, 231–262.
- , *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 18 A), New Haven, CT 2008.
- , *Wisdom in the Joseph Story*, in: VT 51 (2001), 26–41.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI 2007.
- FRANXMAN, THOMAS W., *Genesis and the "Jewish antiquities" of Flavius Josephus* (BibOr 35), Rom 1979.

- FRAZIER, FRANÇOISE, Les visages de Joseph dans le „De Josepho“, in: SPhiloA 14 (2002), 1–30.
- FRENSCHKOWSKI, MARCO, Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium, in: JAC 41 (1998), 5–47.
- FREULING, GEORG, „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- FREVEL, CHRISTIAN, ‘Separate Yourself from the Gentiles’ (Jubilees 22:16). Inter-marriage in the Book of Jubilees, in: Frevel, Christian (Hg.), Mixed Marriages. Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period (LHB 547), London 2011.
- FREY, JÖRG, Der implizite Leser und die biblischen Texte, in: ThBeitr 23 (1992), 266–290.
- , Locating New Testament Writings in Alexandria. On Method and the Aporias of Scholarship, in: Schliesser, Benjamin/Rüggemeier, Jan/Kraus, Thomas J./Frey, Jörg (Hg.), Alexandria. Hub of the Hellenistic World (WUNT 460), Tübingen 2021, 345–365.
- , On the Origins of the Genre “Literary Testament”. Farewell Discourses in the Qumran Library and Their Relevance for the History of the Genre, in: Cerone, Jacob N. (Hg.), Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation. Kleine Schriften III (WUNT 424), Tübingen 2019, 325–348.
- , Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation. Kleine Schriften III, hrsg. v. Cerone, Jacob N., Tübingen 2019.
- , Temple and Rival Temple. The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis, in: Cerone, Jacob N. (Hg.), Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation. Kleine Schriften III (WUNT 424), Tübingen 2019, 461–493.
- , The Worldview in the Book of Jubilees, in: Cerone, Jacob N. (Hg.), Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation. Kleine Schriften III (WUNT 424), Tübingen 2019, 429–460.
- , Zum Weltbild im Jubiläenbuch, in: Albani, M./Frey, Jörg/Lange, Armin (Hg.), Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65), Tübingen 1997, 261–292.
- FREY, JÖRG/RABEL, MAGNUS, Joseph. An (Almost) Overlooked Migration Character, in: Nicklas, Tobias/Rüggemeier, Jan (Hg.), Characters in Mind, Bonn 2025 (angenommen).
- FRIED, LISBETH S., Why did Joseph shave?, in: BAR 33.4 (2007), 36–41.
- FROW, JOHN, Spectacle Binding: On Character, in: Poetics Today 7.2 (1986), 227.
- FUHS, HANS FERDINAND, תָּרָג, in: Botterweck, G. J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), ThWAT. Bd. VII, Stuttgart 1989, 225–266.
- FULLER, DAVID J., Towards a New Translation of dbh in Genesis 37,2, in: Bib 97.4 (2016), 481–491.
- GADAMER, HANS-GEORG, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band I: Hermeneutik I, Tübingen 1990.
- GAN, MOSHE, The Book of Esther in the Light of the Story of Joseph in Egypt (Ivrit), in: Tarbiz 31 (1961), 144–149.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO, The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees, in: Albani, M./Frey, Jörg/Lange, Armin (Hg.), Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65), Tübingen 1997, 243–260.
- GARRETT, DUANE A., Rethinking Genesis. The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch, Grand Rapids, MI 1991.
- GÄRTNER, JUDITH, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84), Tübingen 2012.

- GELLER, BARBARA, Joseph in the Tannaitic Midrashim, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), *Studies on the Testament of Joseph* (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 139–146.
- GERA, DOV, *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 B.C.E.* (BSJS 8), Leiden 1997.
- GERBER, CHRISTINE, Blickwechsel. Joseph und Aseneth und das Neue Testament, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009, 203–217.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN, The Transition Between the Books of Genesis and Exodus, in: Dozeman, Thomas B./Schmid, Konrad (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34), Atlanta, GA 2006, 73–87.
- GEYSER-FOUCHÉ, ANANDA, A Love Triangle Between God, Sophia, and the Righteous Interwoven in the Retelling of the Pentateuchal Stories in Wisdom 10, in: JSEM 30.2 (2021), 1–15.
- GHEORGHITA, RADU, Septuagint: Background, in: Beale, Gregory K./Carson, Donald A./Gladd, Benjamin L./Naselli, Andrew D. (Hg.), *Dictionary of the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids, MI 2023, 741–749.
- GILLINGHAM, SUSAN, Biblical Studies on Holiday? A Personal View of Reception History, in: England, Emma/Lyons, William J. (Hg.), *Reception History and Biblical Studies. Theory and practice* (Scriptural Traces 6), London 2015, 17–30.
- , Psalms 105 and 106 and the Participation in History through Liturgy, in: HeBAI 4.4 (2015), 450–475.
- GINZBERG, LOUIS, *Die Legenden der Juden*, hrsg. v. Kilcher, Andreas B.; Nowotny, Joanna, Berlin 2022.
- , *Legends of the Jews* (JPS classic reissues), Philadelphia, PA 2003.
- GLASS, R. GILLIAN, Aseneth's Epiphanies, in: JSJ 53.1 (2021), 32–68.
- GLENNY, W. EDWARD, The Septuagint and Biblical Theology, in: Themelios 41.2 (2016), 263–278.
- GLICKSMAN, ANDREW T., *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses* (DCLS 9), Berlin 2011.
- GNILKA, JOACHIM, *Das Matthäusevangelium, 1.Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58* (HTK I,1), Freiburg i.Br. 1986.
- , Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte, in: *Katholisches Bibelwerk* (Hg.), *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel*. FS Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 329–343.
- , Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel, in: MThZ 40 (1989), 51–62.
- GNUSE, ROBERT, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis* (AGJU 36), Leiden 1996.
- , The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: the Recurring Use of a Theme in Jewish Literature, in: JSP 4.7 (1990), 29–53.
- GOLDBERG, ABRAHAM M., Joseph in der Sicht des Judentums der Antike, in: BiKi 21 (1966), 11–15.
- GOLDINGAY, JOHN, Daniel (WBC 30), Grand Rapids, MI 2019.
- , *Genesis*, Grand Rapids, MI 2020.
- , *Psalms. Volume 3: Psalms 90–150*, Grand Rapids, MI 2008.
- GOLDSTEIN, JONATHAN A., *I Maccabees. A New Translation, with Introduction and Commentary* (AYBC 41), New Haven, CT 1974.
- GOOD, DEIRDRE, The Verb ANAXΩPEΩ in Matthew's Gospel, in: NovT 32 (1990), 1–12.

- GOODENOUGH, ERWIN R., *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory*, New Haven, CT 1938.
- GÖRG, MANFRED, *Der gefärbte Rock Josefs*, in: BN 102 (2000), 9–13.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, ALORT/MORASHA, BET, *Ben Sira's Praise of the Fathers*, in: Egger-Wenzel, Renate (Hg.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference*, Durham – Ushaw College 2001 (BZAW 321), Berlin 2002, 235–267.
- GREEN, JOEL B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids, MI 1997.
- GROSSMAN, JONATHAN, *Different Dreams. Two Models of Interpretation for Three Pairs of Dreams (Genesis 37–50)*, in: JBL 135.4 (2016), 717–732.
- , *Dynamic Analogies in the Book of Esther*, in: VT 59.3 (2009), 394–414.
- , *Esther. The Outer Narrative and the Hidden Reading*, University Park, PA 2021.
- GRUEN, ERICH S., *Artapanus*, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 675–685.
- , *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002.
- , *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition (Hellenistic culture and society 30)*, Berkeley 1998.
- , *Josephus and the Bible*, in: Bay, Carson/Avioz, Michael/van Henten, Jan W. (Hg.), *From Josephus to Yosippon and Beyond. Text – Re-Interpretations – Afterlives (JSJS 215)*, Boston 2024, 58–86.
- GUNKEL, HERMANN, *Die Psalmen (HKAT 2/20)*, Göttingen ⁴1926.
- , *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Zu Ende geführt von Joachim Begrich*, Göttingen 1966.
- , *Esther*, Tübingen 1916.
- , *Genesis (HKAT 1.1)*, Göttingen ⁷1966.
- GUR-KLEIN, THALIA, *Potiphar's Wife and the Cultural Template of Sacred Sexuality*, in: *Lectio difficilior 2.1* (2001).
- GUTTMANN, HEINRICH, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus*, Breslau 1928.
- HAACKER, KLAUS, *Die Apostelgeschichte (ThKNT 5)*, Stuttgart 2019.
- HACHAM, NEHAMA, *Joseph and Aseneth. Loyalty, Traitors, Antiquity and Diasporan Identity*, in: JSP 22 (2012), 53–67.
- HADAS, MOSES, *The Third and Fourth Books of Maccabees (JAL 3)*, New York 1953.
- HADAS-LEBEL, MIREILLE, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora (Studies in Philo of Alexandria 7)*, Leiden 2012.
- HAGEDORN, ANSELM C., *Sexualethische und andere Konflikte im Hause Potiphar*, in: Bindrim, David/Grunert, Volker/Kloß, Carolin (Hg.), *Erotik und Ethik in der Bibel. Festschrift für Manfred Oeming zum 65. Geburtstag (ABG 68)*, Leipzig 2021, 59–80.
- HALLIWELL, STEPHEN, *Traditional Greek Conceptions of Character*, in: Pelling, Christopher (Hg.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990, 32–59.
- HALPERN-AMARU, BETSY, *Burying the Fathers. Exegetical Strategies and Source Tradition in Jubilees 46*, in: Hazon, Ester G. (Hg.), *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran; Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran*, 15 – 17 January, 2002 (STDJ 58), Leiden 2005, 135–153.

- , Flavius Josephus and The Book of Jubilees. A Question of Source, in: HUCA 72 (2001), 15–44.
- , The Empowerment of Women in the Book of Jubilees (JSJ.S 60), Leiden 1999.
- HAMERTON-KELLY, ROBERT G., Sources and Traditions in Philo Judaeus. Prolegomena to an Analysis of His Writings, in: SPh 1 (1985), 3–26.
- HAMILTON, JAMES M., Was Joseph a Type of the Messiah? Tracing the Typological Identification between Joseph, David, and Jesus, in: SBJT 12.4 (2008), 52–77.
- , With the Clouds of Heaven. The Book of Daniel in Biblical Theology (NSBT 32), Nottingham 2014.
- HAMILTON, VICTOR P., The Book of Genesis. Chapters 1–17, Grand Rapids, MI 1990.
- , The Book of Genesis. Chapters 18–50, Grand Rapids, MI 1995.
- HANSON, JOHN S., Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity, in: Temporini, Hildegard/Haase, Wolfgang/Temporini, Hildegard/Haase, Wolfgang (Hg.), Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung) (ANRW 2,23,2), Berlin 1980, 1395–1427.
- HARRELSON, WALTER, Patient Love in the Testament of Joseph, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), Studies on the Testament of Joseph (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 29–35.
- HARRINGTON, DANIEL J., Philo, Pseudo-, in: Freedman, David N./Herion, Gary A./Graf, David F./Pleins, John D./Beck, Astrid B. (Hg.), The Anchor Yale Bible Dictionary, New York 1992, 344–345.
- , The Biblical Text of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, in: CBQ 33 (1971), 1–17.
- , The Original Language of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, in: HTR 63 (1970), 503–514.
- HARTOM, ELIAH S., Sefer ha-Yoblot we-Dibre-Iyyob. Ha-sefarim Ha-hitsonim. Sippure-Aggadah B, Tel Aviv 1969.
- HARTVIGSEN, KIRSTEN M., Aseneth's Transformation (DCLS 24), Berlin; Boston 2018.
- HAUCK, FRIEDRICH, ὁσιος κατλ., in: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.), ThWNT 5, Stuttgart 1954, 488–492.
- HAYS, NATHAN, Orphanhood and Parenthood in Joseph and Aseneth, in: JSP 27.1 (2017), 25–46.
- HAYS, RICHARD B., Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness, Waco, TX 2014.
- HAYWARD, C. T. R., Genesis and Its Reception in Jubilees, in: Evans, Craig A./Petersen, David L./Lohr, Joel N. (Hg.), The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation (VTS 6), Leiden 2012, 375–404.
- , Multum in Parvo. Ben Sira's Portrayal of the Patriarch Joseph, in: Corley, Jeremy/Skemp, Vincent (Hg.), Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella, O.F.M (CBQMS 38), Washington, DC 2005, 185–200.
- HEAL, KRISTIAN S., Genesis 37 and 39 in the Early Syriac tradition (MPIL 20), Leiden 2022.
- , Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature, in: BYU Studies 41.1 (2002), 29–49.
- HEATON, ERIC W., The Hebrew Kingdoms (NCB.OT 3), London 1968.
- HECK, JOEL D., A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33, in: BSac 147.1 (1990), 16–31.
- HECKL, RAIK, Vom Mythos zur Geschichte. Die priesterliche Konzeption der Volkswerdung Israels in Ex 1,1–14 und ihre Voraussetzungen, in: Kotjatko-Reeb, Jens (Hg.),

- Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament; Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag (BZAW 450), Berlin 2014.
- HEFFELFINGER, KATIE M., From Bane to Blessing. The Food Leitmotif in Genesis 37–50, in: JSOT 40.3 (2016), 297–320.
- HEILMANN, JAN, Lesen in Antike und frühem Christentum. Kulturgeschichtliche, philologische sowie kognitionswissenschaftliche Perspektiven und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese (TANZ 66), Tübingen 2021.
- HENDEL, RONALD, Masoretic Texts and Ancient Texts Close to MT, in: Lange, Armin/Tov, Emanuel/Bruni, Alessandro (Hg.), Textual History of the Bible. Vol. 1 B: Penta-teuch, Former and Latter prophets, Leiden 2017, 59–72.
- HENDEL, RONALD/JOOSTEN, JAN, How Old Is the Hebrew Bible? A Linguistic, Textual, and Historical Study, New Haven, CT 2018.
- HENGEL, MARTIN, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palastinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen ³1988.
- HICKS-KEETON, JILL, Arguing with Aseneth. Gentile Access to Israel's Living God in Jewish Antiquity, Oxford 2018.
- , Aseneth between Judaism and Christianity. Reframing the Debate, in: JSJ 49.2 (2018), 189–222.
- HIEBERT, ROBERT J. V., The Hermeneutics of Translation in the Septuagint of Genesis, in: Kraus, Wolfgang (Hg.), Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SBLSCS 53), Leiden 2006, 85–103.
- HIEKE, THOMAS, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg i.Br. 2003.
- , The Role of "Scripture" in the Last Words of Mattathias (1 Macc 2:49–70), in: Xeravits, Géza G./Zsengellér, József (Hg.), The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology : Papers of the Second International Conference on the Deuteronomical Books, Papa, Hungary, 9–11 June, 2005 (JSJS 118), Leiden 2007, 61–74.
- HILBRANDS, WALTER, Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit (CBET 48), Leuven 2007.
- HILDEBRANDT, TED, A Song of our Father Abraham: Psalm 105, in: Hunt, Steven A. (Hg.), Perspectives on our Father Abraham. Essays in Honor of Marvin R. Wilson, Grand Rapids, MI 2010, 44–67.
- HILDESHEIM, RALPH, Bis daß ein Prophet aufstand wie Feuer. Untersuchungen zum Prophetenverständnis des Ben Sira in Sir 48,1–49,16 (TThSt 58), Trier 1996.
- HILGERT, EARLE, A Survey of Previous Scholarship on Philo's "De Josepho", in: SBLSP 122.25 (1986), 262–270.
- , The Dual Image of Joseph in Hebrew and Early Jewish Literature, in: BR 30 (1985), 5–21.
- HILSCHER, EBERHARD, Der biblische Joseph in orientalischen Literaturwerken, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Orientalische Forschung 4 (1956), 81–108.
- HIMMELFARB, MARTHA, Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees, in: DSD 6 (1999), 11–36.
- HITCHCOCK, JASON D., Did Artapanus Use the Septuagint?, in: JSJ 51.1 (2020), 1–18.
- HOCHMAN, BARUCH, The Test of Character. From the Victorian Novel to the Modern, Rutherford 1983.
- HOFFMEIER, JAMES K., Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition, New York ²1999.

- HOGAN, PATRICK COLM/EDER, JENS, Characters and Their Plots, in: Eder, Jens/Jannidis, Fotis/Schneider, Ralf (Hg.), Characters in Fictional worlds. Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media (Revisionen 3), Berlin 2010, 134–156.
- HOLLANDER, HARM W., Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs (SVTP 6), Leiden 1981.
- , The Ethical Character of the Patriarch Joseph, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), Studies on the Testament of Joseph (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 47–104.
- , The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature, in: Stone, Michael E./Bergren, Theodore A. (Hg.), Biblical Figures outside the Bible, Harrisburg, PA 1998, 237–263.
- HOLLANDER, HARM W./DE JONGE, MARINUS, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary (SVTP 8), Leiden 1985.
- HOLM-NIELSEN, SVEND, The Exodus Tradition in Psalm 105, in: Annual of the Swedish Theological Institute II (1978), 22–30.
- HOOP, RAYMOND de, Genesis 49 in its Literary and Historical Context (Oudtestamentische Studien 39), Atlanta, GA 2007.
- , Then Israel Bowed Himself (Gen 47,31), in: JSOT 28.4 (2004), 467–480.
- HORBURY, WILLIAM, Jewish Messianism and the Cult of Christ, London 1998.
- HORDS, AMI, Miketz esrim shana. The Judgment of Solomon and the Joseph Narrative, in: JBQ 49.1 (2021), 3–21.
- HORNUNG, GABRIEL F., The Theological Import of MT Esther's Relationship to the Joseph Story, in: CBQ 82.4 (2020), 567–581.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR, Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106, in: Zenger, Erich/Hossfeld, Frank-Lothar/Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments: Festschrift für Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i.Br. 2004, 294–311.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR/ZENGER, ERICH, Psalmen 101–150, Freiburg i.Br. 2008.
- HOUTMAN, CORNELIS, Exodus. Vol. 1 (Cap. 1–7:13), Kampen 1995.
- HÜBNER, HANS, Die Weisheit Salomos (ATD Apokryphen 4), Göttingen 1999.
- HUDDLSTUN, JOHN, Divestiture, Deception, and Demotion. The Garment Motif in Genesis 37–39, in: JSOT 98 (2002), 47–62.
- HUMPHREY, EDITH M., Joseph and Aseneth, Sheffield 2000.
- HUMPHREYS, W. L., Joseph and His Family. A Literary Study, Columbia 1988.
- , The Motif of the Wise Courtier in the Old Testament, New York, Ph.D. Diss. 1970.
- , A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel, in: JBL 92.2 (1973), 211.
- HUSSER, JEAN M., Dreams and Dream narratives in the Biblical World (BibSem 63), Sheffield 1999.
- ILAN, TAL, Joseph und Aseneth, in: Betz, Hans D./Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen 2005, 577.
- INOWLOCKI, SABRINA, Des idoles mortes et muettes au Dieu Vivant. Joseph, Aseneth et le fils de Pharaon dans un roman du Judaïsme hellénisé, Turnhout 2002.
- ISER, WOLFGANG, Indeterminacy and the Reader's Response in Prose Fiction, in: Miller, Joseph H. (Hg.), Aspects of narrative. Selected papers from the English Institute, New York 1971, 1–45.
- , The Act of Reading, Baltimore, MD 1978.

- JACOB, BENNO, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000.
- JACOBSON, HOWARD, *A Commentary on Pseudo-Philos's Liber antiquitatum biblicarum. Vol. I (AGJU 31)*, Leiden 1996.
- , *A Commentary on Pseudo-Philos's Liber antiquitatum biblicarum. Vol. II (AGJU 31)*, Leiden 1996.
- , Artapanus Judaeus, in: JJS 57.2 (2006), 210–221.
- JAMES, HENRY, *The Art of the Novel*, New York 1962.
- JANNIDIS, FOTIS, *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3)*, Berlin 2004.
- JANSSEN, JOZEF MARIE ANTOON, *On the Ideal Lifetime of the Egyptians*, in: *Oudheidkundige medede (e) lingen uit het rijksmuseum van oudheden te Leiden* 31 (1950), 33–44.
- JAPHET, SARA, *1 Chronik*, Freiburg i.Br. 2002.
- JARRARD, ERIC X., *Reconciliation in the Joseph Story*, in: *BibInt* 29 (2021), 148–186.
- JEFFERS, ANN, *Divination by Dreams in Ugaritic Literature and in the Old Testament*, in: *IBS* 12 (1990), 167–183.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 41956.
- , *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen 1980.
- JERVELL, JACOB, *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen 1998.
- JESKA, JOACHIM, *Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels (FRLANT 195)*, Göttingen 2001.
- JOHNSON, LUKE T., *Hebrews. A Commentary*, Louisville, KY 2012.
- JOOSTEN, JAN, *Le milieu du producteur du Pentateuque grec*, in: *REJ* 165 (2006), 349–361.
- , *Review of: Susan Brayford, Genesis (Septuagint Commentary Series), 2007*, <https://www.sblcentral.org/home/bookDetails/6302> 2008 (zuletzt abgerufen am 31.07.2025).
- , *The Linguistic Dating of the Joseph Story*, in: *HeBAI* 8.1 (2019), 24–43.
- JOŠIPOVICI, GABRIEL, *The Book of God. A Response to the Bible*, New Haven, CT 1988.
- JOVANOVIC, LJUBICA O., *The Joseph of Genesis as Hellenistic Scientist (HBM 48)*, Sheffield 2013.
- KAESTLI, JEAN-DANIEL, *L'usage du narratif dans le "Testament de Joseph"*, in: Brooke, George J./Kaestli, Jean-Daniel (Hg.), *La narrativité dans la Bible et les textes apparentés (BETL 149)*, Leuven 2000, 201–212.
- KAISER, OTTO, *Glaube und Geschichte im Alten Testament. Das neue Bild der Vor- und Frühgeschichte Israels und das Problem der Heilsgeschichte (Biblisch-Theologische Studien 150)*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- KALIMI, ISAAC, *Joseph in Midrash Psalms in the Light of Earlier Sources*, in: Golka, Friedemann W. (Hg.), *Joseph. Bibel und Literatur; Symposium Helsinki, Lathi 1999 (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien 6)*, Oldenburg 2000, 93–124.
- , ... und Josef verleumdete seine Brüder. Josefs Verrat in den Midraschim als Beitrag zur zeitgenössischen jüdisch-christlichen Kontroverse, in: *ZRGG* 4 (2002), 23–31.
- KAMINSKI, CAROL M., *From Noah to Israel. Realization of the Primaevial Blessing After the Flood (LHB/OTL 413)*, London 2005.
- KAMINSKY, JOEL S., *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*, Nashville, TN 2007.

- KARTVEIT, MAGNAR, Abraham and Joseph in Samaritan Tradition, in: Bormann, Lukas (Hg.), *Abraham's Family. A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam* (WUNT 415), Tübingen 2018, 59–80.
- KEBEKUS, NORBERT, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50* (Internationale Hochschulschriften), Münster 1990.
- KEE, HOWARD CLARK, Testaments of the Twelve Patriarchs, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, 775–828.
- KEENER, CRAIG S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI 1999.
- , *Acts. Volume 2: 3:1–14:28*, Grand Rapids, MI 2013.
- KEIL, CARL F., *Commentar über die Bücher der Makkabäer. Supplement zu dem biblischen Commentare über das Alte Testament*, Leipzig 1875.
- KEITER, SHEILA TULLER, Joseph (Son of Jacob). III.B Rabbinic Judaism, in: Furey, Constance M./Matz, Brian/McKenzie, Steven L./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Walfish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception. Bd. 14*, Berlin 2017, Sp. 687–688.
- KEITH, CHRIS, Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part One), in: EC 6.3 (2015), 354–376.
- , Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part Two), in: EC 6.4 (2015), 517–542.
- KEPPER, MARTINA, Genesis / Das erste Buch Mose, in: Kreuzer, Siegfried (Hg.), *Einführung in die Septuaginta (LXX.H 1)*, Gütersloh 2016, 107–119.
- KESSLER, RAINER, Samuel in der Bibel, in: Dietrich, Walter (Hg.), *Samuelmusik. Die Rezeption des biblischen Samuel in Geschichte, Musik und Bildender Kunst* (SBR 19), Berlin 2021, 13–31.
- KILGALLAN, JOHN J., *The Stephen Speech. A Literary and Redactional Study of Acts 7,2–53* (AnBib 67), Rom 1976.
- KIM, DOHYUNG, *A Literary-Critical Analysis of the Role of Genesis 38 within Genesis 37–50 as Part of the Primary Narrative (Genesis 2 Kings) of the Hebrew Bible*, Sheffield, Ph.D. Diss. 2010.
- KIM, HAYEON, *Multiple Authorship of the Septuagint Pentateuch. The Original Translators of the Pentateuch (Supplements to the Textual History of the Bible 4)*, Boston 2020.
- KINDT, TOM./MÜLLER, HANS-HARALD, Der »implizite Autor«. Zur Explikation und Verwendung eines umstrittenen Begriffs, in: Jannidis, Fotis/Lauer, Gerhard/Martinez, Matias/Winko, Simone (Hg.), *Rückkehr des Autors*, Berlin 1999, 273–288.
- KIRCHHOFF, RENATE, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen. Über Techniken männlicher Machtausübung*, in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompodium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2007, 474–482.
- KITCHEN, KENNETH A., *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*, Gießen 2023.
- KITTEL, GERHARD/FRIEDRICH, GERHARD (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), mehrere Bände, Stuttgart 1954 ff.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Makkabaion IV*, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bände I & II: Genesis bis Daniel*, Stuttgart 2011, 1445–1476.
- KLEIN, ANJA, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments* (FAT 94), Tübingen 2014.

- KLEIN, HANS, Das Lukasevangelium (KEK 1,3), Göttingen 2006.
- KLOPPENBORG, JOHN S., The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine (WUNT 195), Tübingen 2006.
- KNIBB, MICHAEL A., A Note on 4 Q372 and 4 Q390, in: García Martínez, Florentino/Emerton, John A. (Hg.), The Scriptures and the Scrolls. Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday (VT.S 49), Leiden 1992, 164–177.
- KNIEB, BERNHARD/KOOREVAAR, HENDRIK J./RIECKER, SIEGBERT, Genesis, in: Hilbrands, Walter/Koorevaar, Hendrik J. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament. Ein historisch-kanonischer Ansatz, Gießen 2023, 463–504.
- KOCH, KLAUS, Daniel. I. Teilband: Dan 1–4 (BK.AT 22.1), Neukirchen-Vluyn 2005.
- , Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons, in: Schmid, Hans H./Mehlhausen, Joachim (Hg.), Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 6), Gütersloh 1991, 143–155.
- KÖCKERT, MATTHIAS, Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter (Biblische Gestalten 31), Leipzig 2017.
- KOENEN, K., Zur Bedeutung von Gen 37,15–17 im Kontext der Josephs-Erzählung und von B 21–28 in der ägyptischen Sinuhe-Erzählung, in: BN 86 (1997), 51–56.
- KOESTER, CRAIG, Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary (AYBC 36), New Haven, CT 2008.
- KOLARCIK, MICHAEL, Clothing and Reconciliation. The Joseph Narrative (Gen 37–50), in: Afrika Yetu 10 (2006), 1–16.
- KONRADT, MATTHIAS, „Fliehet die Unzucht!“ (TestRub 5,5). Sexualethische Perspektiven in den Testamenten der zwölf Patriarchen, in: Konradt, Matthias/Schläpfer, Esther (Hg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014, 249–281.
- , Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, in: ZNW 88 (1997), 296–310.
- KÖPF, ULRICH, Wirkungsgeschichte/Redaktionsgeschichte. III.3 Kirchengeschichte, in: Betz, Hans D./Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen 2005, 1601–1606.
- KOSKENNIEMI, ERKKI, Philo and the Sophists, in: Muñoz Gallarte, Israel/Roig Lanzillotta, Lautaro (Hg.), Greeks, Jews, and Christians. Historical, religious and philological studies in honor of Jesús Peláez del Rosal (EFN 10), Córdoba 2013, 253–279.
- KOSSEN, HENDRIK BASTIAAN, Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc XV et sur la structure de Matthieu XVIII 8–14, in: NovT 1 (1950), 75–80.
- KRAEMER, ROSS S., When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered, Oxford 1998.
- , Aseneth as Wisdom, in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole R. (Hg.), Wisdom and Psalms. A Feminist Companion to the Bible (Feminist Companion to the Bible 2,2), Sheffield 1998, 218–239.
- KRAFT, ROBERT, Philo and the Sabbath Crisis. Alexandrian Jewish Politics and the Dating of Philo's Works, in: Pearson, Birger (Hg.), The Future of Early Christianity, Minneapolis, MN 1991, 131–141.

- KRATZ, REINHARD G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- , *Elephantine und Alexandria. Nicht-biblisches und biblisches Judentum in Ägypten*, in: Georges, Tobias/Albrecht, Felix/Feldmeier, Reinhard (Hg.), *Alexandria (COMES 1)*, Tübingen 2013, 193–207.
- , *The Joseph Story: Diaspora Novella – Patriarchal Story – Exodus Narrative. Part II: Historical Reflections*, in: Bühler, Axel/Schmid, Konrad/Römer, Thomas (Hg.), *The Joseph Story between Egypt and Israel (Archaeology and Bible 5)*, Tübingen 2021, 23–33.
- KRAUS, HANS-JOACHIM, *Psalmen. 2. Teilband* (BK.AT 15.2), Neukirchen 1960.
- KRAUTER, STEFAN, *Cretan Memories*, in: EC 13.4 (2022), 455–467.
- , *Die Pentateuch-Septuaginta als Übersetzung in der Literaturgeschichte der Antike*, in: Cauley, Thomas S./Lichtenberger, Hermann (Hg.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins (WUNT 277)*, Tübingen 2012, 26–46.
- KREUZER, SIEGFRIED, *Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung*, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bände I & II: Genesis bis Daniel*, Stuttgart 2011, 3–39.
- , *Zur Bedeutung und Etymologie von hiṣṭahawāh / yṣṭahwy*, in: VT 35 (1985), 39–60.
- KUGEL, JAMES L., *A Walk Through Jubilees. Studies in the Book of Jubilees and the World of Its Creation (JSJS 156)*, Leiden 2012.
- , *In Potiphar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*, San Francisco 1990.
- , *Is the Book of Jubilees a Commentary on Genesis or an Intended Replacement?*, in: Maier, Christl (Hg.), *Congress Volume. Munich 2013, Leiden 2014*, 67–91.
- , *The Jubilees Apocalypse*, in: DSD 1 (1994), 322–337.
- , *The Story of Dinah in the Testament of Levi*, in: HTR 85 (1992), 1–34.
- , *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA 1998.
- , *Wisdom and Anthropological Temper*, in: *Proof. 17.1* (1997), 9–32.
- KUGLER, ROBERT A., *Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt. Artapanus Accommodates the Tradition*, in: Hilhorst, Anton/Luttikhuisen, Gerard P. (Hg.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen (AGJU 59)*, Leiden 2005, 67–80.
- , *Joseph at Qumran. The Importance of 4 Q372 Frg. 1 in Extending a Tradition*, in: Flint, Peter W./VanderKam, James C./Tov, Emanuel (Hg.), *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich (VTSup 101)*, Leiden 2006, 261–278.
- , *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Not-So-Ambiguous Witness to Early Jewish Interpretive Practices*, in: Henze, Matthias (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 337–360.
- , *The Testaments of the Twelve Patriarchs (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha 10)*, Sheffield 2001.
- LABONTÉ, G. G., *Genèse 41 et Daniel 2. Question d'origine*, in: van der Woude, Adam S. (Hg.), *The Book of Daniel. In the Light of New Findings (BETL 106)*, Leuven 1993, 271–284.
- LACOCQUE, ANDRÉ, *Daniel et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique juif au II siècle avant Jésus Christ*, Genève 1983.
- , *Le livre de Daniel (CAT 15b)*, Neuchâtel 1976.

- LAMPARTER, HELMUT, *Das Buch Jesus Sirach* (BAT 25,1), Stuttgart 1972.
- LANCKAU, JÖRG, *Herr der Träume* (AThANT 85), Zürich 2006.
- LANE, WILLIAM L., *Hebrews 9–13* (WBC 47 B), Dallas, TX 1991.
- LANG, BERNHARD, *Joseph in Egypt. A Cultural Icon from Grotius to Goethe*, New Haven, CT; London 2009.
- , *The Man of Politics Can't Be Seduced: A Twice-Told Biblical Episode in Philo's On Joseph Reveals the Author's Political Theory*, in: *HeBAI* 8.1 (2019), 61–71.
- LANGE, ARMIN, *Divinatorische Träume und Apokalyptik im Jubiläenbuch*, in: Albani, M./Frey, Jörg/Lange, Armin (Hg.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 25–38.
- , *Dream Visions and Apocalyptic Milieu*, in: Boccaccini, Gabriele (Hg.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, MI 2005, 27–34.
- LARCHER, CHRYSOSTOME, *Le Livre de la Sagesse de Salomon* (Études bibliques NS 3,2), Paris 1984.
- LEBRAM, JÜRGEN CHRISTIAN, *Die Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum*, in: *ZAW* 77.2 (1965), 202–211.
- LEE, THOMAS R., *Studies in the Form of Sirach 44–50* (SBLDS 75), Atlanta, GA 1986.
- LEFEBVRE, PHILIPPE, *Joseph, l'éloquence d'un taciturne. Enquête sur l'époux de Marie à la lumière de l'Ancien testament*, Paris 2012.
- LÉONAS, ALEX, *Towards a Chronology of Philo's Works*, in: *JSJ* 56.2 (2025), 161–192.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER, *Le juste Joseph*, in: *NRT* 81.3 (1959), 225–231.
- LERNER, BEREL DOV, *Joseph the Unrighteous*, in: *Judaism* 38 (1989), 278–281.
- LEVENSON, ALAN T., *Joseph. Portraits Through the Ages*, Philadelphia, PA 2016.
- LEVENSON, JON D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven, CT 1993.
- LEVIN, CHRISTOPH, *Re-reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament*, hrsg. v. Levin, Christoph, Tübingen 2013.
- , *Righteousness in the Joseph Story. Joseph Resists Seduction (Genesis 39)*, in: Levin, Christoph (Hg.), *Re-reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87), Tübingen 2013.
- LIDZ, JOEL WARREN, *Medicine as Metaphor in Plato*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 20.5 (1995), 527–541.
- LINCOLN, LAWRENCE RONALD, *The Use of Names as Evidence of the Septuagint as Source for Josephus' Antiquitates in Books 1 to 5*, in: Cook, Johann (Hg.), *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (VTS 127), Leiden 2009, 179–194.
- LIPSETT, B. D., *Desiring Conversion. Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford 2011.
- LISEWSKI, KRZYSZTOF D., *Studien zu Motiven und Themen zur Josefsgeschichte der Genesis* (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 881), Frankfurt; Berlin; Bern; Bruxelles; Wien 2008.
- LIVNEH, ATAR, *Jubilees 34:1–9: Joseph, the "House of Joseph," and the Josephites' Portion*, in: *JSJ* 43.1 (2012), 22–41.
- , *Not at first Sight. Gender Love in Jubilees*, in: *JSP* 23.1 (2013), 3–20.
- , *With My Sword and Bow: Jacob as Warrior in Jubilees*, in: Dimant, Devorah (Hg.), *Rewriting and Interpreting the Hebrew Bible. The Biblical Patriarchs in the Light of the Dead Sea Scrolls* (BZAW 439), Berlin 2013, 189–214.

- LOADER, JAMES ALFRED, Chokma – Joseph – Hybris, in: van Wyk, Wouter C. (Hg.), *Studies in the Pentateuch* (Old Testament essays 17/18), Pretoria 1977, 21–31.
- , Sexuality in “The Testaments of the Twelve Patriarchs” and the New Testament, in: Chennattu, Rekha M. (Hg.), *Transcending Boundaries. Contemporary Readings of the New Testament; Essays in Honor of Francis J. Moloney* (BSRel 187), Rom 2005, 293–309.
- LOADER, WILLIAM R., Enoch, Levi, and Jubilees on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in the Early Enoch Literature, the Aramaic Levi Document, and the Book of Jubilees, Grand Rapids, MI 2007.
- , The Pseudepigrapha on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature, Grand Rapids, MI 2011.
- , The Strange Woman in Proverbs, LXX Proverbs and Aseneth, in: Cook, Johann (Hg.), *Septuagint and Reception. Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (VTS 127), Leiden 2009, 209–227.
- LOCKWOOD, PETER F., Tamar’s Place in the Joseph Cycle, in: LTJ 26 (1992), 35–43.
- LÖHR, HERMUT, Isaak, Jakob, Esau, Josef, in: Öhler, Markus (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 75–96.
- LONG, ANTHONY A., Philo on Stoic Physics, in: Alesse, Francesca (Hg.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy* (Studies in Philo of Alexandria 5), Leiden 2008, 121–140.
- LONGACRE, ROBERT E., Joseph: A Story of Divine Providence. Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48, Winona Lake, IN ²2003.
- LOUTH, ANDREW, The Fathers on Genesis, in: Evans, Craig A./Petersen, David L./Lohr, Joel N. (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VTS 6), Leiden 2012, 561–578.
- LUNN, NICHOLAS P., Allusions to the Joseph Narrative in the Synoptic Gospels and Acts. Foundations of a Biblical Type, in: JETS 55.1 (2012), 27–41.
- LUTHER, SUSANNE, ‘Reden ist Silber ...’. Die Bedeutung des Schweigens in der sprachethischen Unterweisung des Matthäusevangeliums, in: SNTUA 40 (2015), 43–61.
- LUX, RÜDIGER, Die Erfahrung des Guten im Bösen: zur impliziten Theologie der Josefserzählung (Gen 37–50), in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), *Ein Baum des Lebens. Studien zur Weisheit und Theologie im Alten Testament* (ORA 23), Tübingen 2017, 171–176.
- , Geschichte als Erfahrung, Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsnovelle, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), *Ein Baum des Lebens. Studien zur Weisheit und Theologie im Alten Testament* (ORA 23), Tübingen 2017, 149–170.
- , Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern (Biblische Gestalten 1), Leipzig ³2020.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus. I. Teilband: Mt 1–7*, Zürich 1985.
- , Wirkungsgeschichte/Rezeptionsgeschichte. III.2 Neutestamentliche Wissenschaft, in: Betz, Hans D./Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 2005, 1600–1601.
- MACK, BURTON L., *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira’s Hymn in Praise of the Fathers* (CSHJ), Chicago 1985.
- MACMILLION, PHILIPP E., Psalm 105: History with a Purpose, in: RestQ 52.3 (2010), 169–179.

- MAIER, CHRISTL, Die »fremde Frau« in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Göttingen 1995.
- MALLAN, CHRISTOPHER, Parrhêsia in Cassius Dio, in: Madsen, Jesper M./Hjort Lange, Carsten (Hg.), Cassius Dio. Greek Intellectual and Roman Politician (Historiography of Rome and Its Empire 1), Leiden 2016, 258–275.
- MARBÖCK, JOHANNES, Jesus Sirach 1–23, Freiburg i.Br. 2010.
- MARGUERAT, DANIEL, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 2022.
- MARSHALL, HOWARD I., Acts. An Introduction and Commentary (TNTC 5), Downers Grove, IL 1980.
- MARTIN, R. A., Syntactical Evidence of a Semitic Vorlage of the Testament of Joseph, in: Nickelsburg, George W. E. (Hg.), Studies on the Testament of Joseph (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 105–123.
- MARTÍNEZ, MATÍAS/SCHÉFFEL, MICHAEL, Einführung in die Erzähltheorie, München¹¹2019.
- MASON, STEVE, Eretz-Israel and Diaspora in the First Century CE? Variations on the Category Blues, in: Mason, Steve (Hg.), Jews and Christians in the Roman World, Leiden 2023, 15–28.
- , Flavius Josephus: Life of Josephus. Translation and Commentary, Leiden 2001.
- , Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study (StPB 39), Leiden 1991.
- , Flavius Josephus und das Neue Testament, Tübingen 2000.
- MASSON, JACQUES, Jesus, fils de David, dans les généalogies de saint Mathieu et de saint Luc, Paris 1982.
- MATTHEWS, VICTOR H., The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative, in: JSOT 65.1 (1995), 25–36.
- MAYER, GÜNTER, נָוֵר, in: Botterweck, G. J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), ThWAT. Bd. V, Stuttgart 1982, 329–334.
- MAYORDOMO, MOISÉS, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRLANT 180), Göttingen 1998.
- MAZZINGHI, LUCA, Weisheit, Stuttgart 2018.
- MCCARTHY, CARMEL, The Apple of the Eye, in: Casetti, Pierre (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire (OBO 38), Fribourg 1981, 289–295.
- MCCONVILLE, J. G., Forgiveness as Private and Public Act. A Reading of the Biblical Joseph Narrative, in: CBQ 75.4 (2013), 635–648.
- MCDONALD, JOSEPH, Searching for Sarah in the Second Temple era. Images in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Genesis Apocryphon, and the Antiquities (LHB 693), London 2021.
- MEINHOLD, ARNDT, „... damit wir leben können und nicht sterben müssen!“. Lebensfülle als Quintessenz israelitisch-judäischer Identität in Diaspora und Land nach der Erzähltheologie in der Josephsgeschichte, in: Berlejung, Angelika/Heckl, Raik (Hg.), Ex Oriente lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments (ABIG 39), Leipzig 2012, 77–108.
- , Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, in: ZAW 87.3 (1975), 306–324.
- , Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, in: ZAW 88.1 (1976), 72–93.
- MENN, ESTHER, Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis. Studies in Literary Form and Hermeneutics (JSJ 51), Boston 1997.

- MICHEL, OTTO, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen ⁷1975.
- MILIK, JOZEF, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.
- MILLARD, ALAN, "Take a Large Writing Tablet and Write on It". Isaiah – A Writing Prophet?, in: Dell, Katharine J./Davies, Graham/Koh, Yee von (Hg.), *Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to Honour Professor John Emerton for his Eightieth Birthday* (VT.S 135), Leiden 2010, 105–117.
- , *Writing and Prophecy*, in: Boda, Mark J./McConville, J.G. (Hg.), *Dictionary of the Old Testament prophets*, Downers Grove, IL 2012, 883–888.
- MILLARD, MATTHIAS, *Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose* (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001.
- MITCHELL, DAVID CAMPBELL, Firstborn "shor" and "rem". A Sacrificial Josephite Messiah in 1 Enoch 90.37–38 and Deuteronomy 33.17, in: JSPE 15.3 (2006), 211–228.
- MOBERLY, R. W. L., *The Theology of the Book of Genesis*, Cambridge 2009.
- MOEHRING, HORST R., *Novelistic Elements in the Writings of Flavius Josephus*, Chicago, Ph.D. Diss. 1957.
- MOES, MARK, Plato's Conception of the Relations Between Moral Philosophy and Medicine, in: *Perspectives in Biology and Medicine* 44.3 (2001), 353–367.
- MONGER, MATTHEW PHILIP, 4 Q216 and the State of Jubilees at Qumran, in: *Revue de Qumrân* 104.4 (2014), 595–612.
- MONTGOMERY, JAMES A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (ICC), New York 1927.
- MOOR, JOHANNES C. de/MULDER, MARTIN JAN, בָּעַל, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. I, Stuttgart 1970, 706–727.
- MORGAN, TERESA, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge 1998.
- MORGENSTERN, MATTHIAS, *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrasch Genesis Rabba* (Encounters between Judaism and Christianity 2), Paderborn 2022.
- MOXNES, HALVOR, What is Family?, in: Moxnes, Halvor (Hg.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997, 13–41.
- MULDER, O., Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel (JSJ.S 78), Leiden 2003.
- MÜLLER, CHRISTOPH GREGOR, Wider die Geschwätzigkeit!, in: BZ 46 (2002), 164–189.
- MÜLLER, GÜNTHER, Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst. Bonner Antrittsvorlesung, in: Müller, Elena (Hg.), *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1974, 247–268.
- , *Morphologische Poetik. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. v. Müller, Elena, Tübingen ²1974.
- MÜLLER, HANS-PETER/KRAUSE, MARTIN, הָכַם, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. II, Stuttgart 1977, 920–944.
- MÜLLER, MORGENS, Theology in the Septuagint?, in: Salvesen, Alison/Law, Timothy M. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Septuagint*, Oxford 2021, 105–119.
- MURAOKA, TAKAMITSU, Translation Techniques and Beyond, in: Sollamo, Raija/Sipilä, Seppo (Hg.), *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint*, Göttingen 2001, 13–22.
- , *Why Read the Bible in the Original Languages?*, Leuven 2020.
- MURPHY, FREDERICK J., *Pseudo-Philo. Rewriting the Bible*, New York 1993.

- NÄGELE, MANUEL, *Die Bibel auslegen. Eine Methodenlehre*, Gütersloh 2022.
- , *Paulus und der Nous* (WUNT II 586), Tübingen 2023.
- NAJMAN, HINDY, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ.S 77), Leiden 2003.
- NAUMANN, THOMAS, *Opfererfahrung für Täter. Das Drama der Versöhnung in der biblischen Josefsgeschichte*, in: *ÖR* 52.4 (2003), 491–505.
- NDEKHA, LOUIS W., “Go and Do Likewise”. Jesus and Rhetorical Syncrisis in the Parable of the “Magnanimous” Samaritan (Luke 10:25–37), in: *Neot* 56.2 (2022), 301–316.
- NELLESSEN, ERNST, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (SBS 39), Stuttgart 1969.
- NELSON, RICHARD D., *Deuteronomy*, Louisville, KY 2002.
- NEUMANN, NILS, *Galiläa, Jerusalem und dazwischen. Die Wege Jesu in den vier Evangelien*, in: *BiKi* 73.2 (2018), 86–93.
- NEWSOM, CAROL A./BREED, BRENNAN W., *Daniel. A Commentary* (OTL), Louisville, KY 2014.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E., *1 Enoch. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Minneapolis, MN 2001.
- , *Good and Bad Leaders in Pseudo-Philo’s Liber Antiquitatum Biblicarum*, in: Collins, John J./Nickelsburg, George W. E. (Hg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBLSCS 12), Chico, CA 1980, 49–65.
- , *Jüdische Literatur zwischen Bibel und Mischna. Eine historische und literarische Einführung* (ANTZ 13), Berlin; Dortmund 2018.
- NICKLAS, TOBIAS, *The Interaction of Canon and History*, in: Saloul, Ihab/Henten, Jan W./Nicklas, Tobias/Furstenberg, Yair/Knust, Jennifer/Bal, Mieke/Seyed Gohrab, Asghar/Middleton, Paul/Pannewick, Friederike/Punt, Jeremy/Poorthuis, Marcel/Copier, Laura/Seyed-Gohrab, Asghar (Hg.), *Martyrdom*, Amsterdam 2020, 33–54.
- NIDITCH, SUSAN, *Father-Son Folktales Patterns and Tyrant Typologies in Josephus’ Ant. 12:160–222*, in: *JJS* 32.1 (1981), 47–55.
- , *Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature* (Library of Ancient Israel), Louisville, KY 1996.
- NIDITCH, SUSAN/DORAN, ROBERT, *The Success Story of the Wise Courtier. A Formal Approach*, in: *JBL* 96.2 (1977), 179–193.
- NIEBUHR, KARL-WILHELM, *Die Sapientia Salomonis im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie*, in: Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)* (SAPERE 27), Tübingen 2015, 219–256.
- , *Einführung in die Schrift*, in: Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)* (SAPERE 27), Tübingen 2015, 3–37.
- , *Ethik und Tora. Zum Toraverständnis in Joseph und Aseneth*, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009, 187–202.
- , *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT II 28), Tübingen 1987.
- NIEHOFF, MAREN R., *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011.
- , *New Garments for Biblical Joseph*, in: Helmer, Christine (Hg.), *Biblical Interpretation. History, Context, and Reality* (SBLSymS 26), Atlanta, GA 2005, 33–56.
- , *Philon als Biograph*, in: Lanzinger, Daniel (Hg.), *Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, De Abrahamo* (SAPERE 36), Tübingen 2020, 147–168.
- , *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie*, Tübingen 2019.

- , *The Figure of Joseph in post-Biblical Jewish Literature* (AGJU 16), Leiden 1992.
- , *The Figure of Joseph in the Targums*, in: JJS 39 (1988), 234–250.
- NIEBEN, CHRISTINA, *Der verborgene Handlungsträger. Die Rede von Gott in der Josefsgeschichte*, in: Gillmayr-Bucher, Susanne/Giercke, Annett/Nießen, Christina (Hg.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres. Festschrift für Georg Hentschel* (EThSt 90), Würzburg 2006, 323–357.
- NIHAN, CHRISTOPHE/RÖMER, THOMAS, *Die Entstehung des Pentateuch. Die aktuelle Debatte*, in: Römer, Thomas/Macchi, Jean-Daniel/Nihan, Christophe (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich 2013, 138–164.
- NIR, RIVKA, *Joseph and Aseneth. A Christian Book* (HBM 42), Sheffield 2012.
- NODET, ÉTIENNE/SCHENKER, ADRIAN, *The Hebrew Bible of Josephus. Main Features* (CRB 92), Leuven 2018.
- NOLLAND, JOHN, *Luke 9:21–18:34*, Dallas, TX 1993.
- NORA, PIERRE, *Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire*, in: *Representations* 26 (1989), 7–24.
- , *Les lieux de mémoire*, Paris 1984–1992.
- NWAORU, EMMANUEL O., *Change of Garment. A Symbolic “rite of passage” in Joseph Narrative* (Gen 37; 39; 41), in: BN 143 (2009), 5–22.
- O'BRIEN, MARK A., *The Contribution of Judah's Speech, Genesis 44:18–34, to the Characterization of Joseph*, in: CBQ 59.3 (1997), 429–447.
- OEMING, MANFRED/PREGLA, ANNE-RUTH, *New Literary Criticism*, in: ThR 66.1 (2001), 1–23.
- OERTELT, FRIEDERIKE, *Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De Somniis II* (Studies in Philo of Alexandria 8), Leiden 2015.
- , *Joseph ohne Kleider. Sophrosyne als politische Tugend*, in: Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), *Das neue Kleid. Feministisch-theologische Perspektiven auf geistliche und weltliche Gewänder*, Sulzbach (Taunus) 2010, 181–192.
- , *Philon's Frauenbild. Die Darstellung Saras und Hagers in De Abrahamo*, in: Lanzinger, Daniel (Hg.), *Das Leben des Weisen. Philon von Alexandria, De Abrahamo* (SAPERE 36), Tübingen 2020, 233–252.
- OLOJEDE, FUNLOLA, *Sapiential Elements in the Joseph and Daniel Narratives vis-à-vis Woman Wisdom. Conjunctions and Disjunctions*, in: OTE 25.2 (2012), 351–368.
- OLSON, DANIEL, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. 'All Nations Shall Be Blessed'* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha Ser. v. 24), Leiden 2013.
- OPFERKUCH, STEFAN, *Der handelnde Mensch. Untersuchungen zum Verhältnis von Ethik und Anthropologie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen* (BZNW 232), Berlin 2016.
- OPPENHEIM, A. LEO, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, in: TAPhS. NS 46.3 (1956), 179–373.
- OSTERLOH, KEVIN/GARDNER, GREGG (Hg.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World* (TSAJ 123), Tübingen 2008.
- OSTMEYER, KARL-HEINRICH, *Der Stammbaum der Verheißenen. Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1–17*, in: NTS 46 (2000), 175–192.
- OTTO, ECKART, *Deuteronomium 12–34. 2. Teilband: 26,13–34,12*, Freiburg i.Br.; Basel; Wien 2017.

- , Mose. Geschichte und Legende (C. H. Beck Wissen 2400), München 2006.
- PAAP, CAROLIN, Die Josephsgeschichte, Genesis 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften Reihe 23 Theologie 534), Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien 1995.
- PATTERSON, RICHARD D., Joseph in Pharaoh's court, in: BSac 164.654 (2007), 148–164.
- PAVEL, THOMAS G., Fictional Worlds, Cambridge, MA 1986.
- PECK, JOHN, Note on Genesis 37:2 and Joseph's Character, in: ExpTim 82.11 (1971), 342–344.
- PERROT, CHARLES/BOGAERT, PIERRE-MAURICE, Les antiquités bibliques. Introduction littéraire, commentaire et index (Sources chrétiennes 229), Paris 1976.
- , Les antiquités bibliques. Introduction littéraire, commentaire et index (Sources chrétiennes 230), Paris 1976.
- PERVO, RICHARD I., Acts. A Commentary, Minneapolis 2009.
- , Aseneth and her Sisters. Women in Jewish Narrative and in the Greek Novels, in: Levine, Amy-Jill (Hg.), "Women like this". New perspectives on Jewish women in the Greco-Roman world (SBLEJL 1), Atlanta, GA 1991, 145–160.
- , The Testament of Joseph and Greek Romance, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), Studies on the Testament of Joseph (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 15–28.
- PESCH, RUDOLF, Die Apostelgeschichte. Studienausgabe (EKK 5), Neukirchen-Vluyn 2012.
- PETERS, NORBERT, Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (EHAT 25), Münster 1913.
- PFEIFFER, STEPHAN, Joseph in Ägypten. Althistorische Beobachtungen zur griechischen Übersetzung und Rezeption von Gen 39–50, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (WUNT 219), Tübingen 2012, 313–322.
- PHILONENKO, MARC, Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes (Studia post-biblica 13), Leiden 1968.
- PHILPOT, JOSHUA M., Was Joseph a Type of Daniel? Typological Correspondence in Genesis 37–50 and Daniel 1–6, in: JETS 61.4 (2018), 681–696.
- PILHOFER, PETER, Joseph I (Patriarch), in: Dassmann, Ernst/Brakmann, Heinzgerd/Colpe, Carsten/Dihle, Albrecht/Engemann, Josef/Hoheisel, Karl/Speyer, Wolfgang/Thraede, Klaus (Hg.), RAC 18. Indien–Italia, Stuttgart 1998, 717–733.
- PIRSON, RON, The Lord of the Dreams (JSOT.S 355), Sheffield 2002.
- , What Is Joseph Supposed to Be? On the Interpretation of נָפֶר in Genesis 37:2, in: Brenner, Athalya (Hg.), Recycling Biblical Figures. Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12–13 May 1997, Boston 2001, 81–92.
- POKORNÝ, PETR/HECKEL, ULRICH, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007.
- POLLIACK, MEIRA, Joseph's Trauma. Memory and Resolution, in: Brenner, Athalya (Hg.), Performing Memory in Biblical Narrative and Beyond (The Bible in the Modern World 25), Sheffield 2009, 72–105.
- PÖTTNER, MARTIN, Wirkungsgeschichte, in: Müller, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Bd. 36, Berlin 2004, 123–130.
- PREUB, HORST DIETRICH, „... ich will mit dir sein!“, in: ZAW 80.2 (1968), 139–173.
- PRICE, RANDALL/HOUSE, H. W., Zondervan Handbook of Biblical Archaeology, Grand Rapids, MI 2017.

- PRICKETT, STEPHEN, The Idea of Character in the Bible. Joseph the Dreamer, in: O’Kane, Martin (Hg.), *Borders, Boundaries and the Bible* (JSOT.S 313), London 2002, 180–193.
- PRIDIK, KARL HEINZ, Josephus und die Josefsgeschichte, in: Wagner, Thomas (Hg.), *Kontexte. Biografische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft; Festschrift für Hans Jochen Boecker zum 80. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2008, 39–48.
- PRIEBATSCH, HANS, *Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur. Eine legendengeschichtliche Studie*, Breslau 1937.
- PROPP, WILLIAM H. C., *Exodus 1–18. A new Translation with Introduction and Commentary* (AYB 2), New Haven, CT 1999.
- PULSE, JEFFREY, *Figuring Resurrection. Joseph as a Death & Resurrection Figure in the Old Testament and Second Temple Judaism*, Bellingham, WA 2021.
- PURVIS, JAMES D., Joseph in the Samaritan Traditions, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), *Studies on the Testament of Joseph* (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 147–153.
- QUICK, LAURA/LYELL, ELLENA, Clothing, Conformity, and Power: Garment Imagery in the Book of Esther, in: VT 72.3 (2022), 495–512.
- QUINCOCES LORÉN, AARON, Un’analisi lessicale di Genesi 37–50 della LXX. Annotazioni per la comprensione di una traduzione, in: *Materia giudaica* 10.1 (2005), 73–84.
- RABEL, MAGNUS, A Missing Meal of Reconciliation. The Consumption of Food as Deficient Motif in the Joseph Story and Its Resolution in Jubilees and Josephus, in: JSP 33.4 (2024), 317–336.
- , Adapting and Adopting. The Biblical Joseph as Received by Artapanus, Demetrius, and Philo the poet in third and second century BCE Egypt, in: JSJ 56 (2025), 253–272.
- , (Besprechung von) Calum Carmichael, *The Sacrificial Laws of Leviticus and the Joseph Story*, Cambridge 2017, in: TC 27 (2022), 115–117.
- , (Besprechung von) Jeffrey Pulse, *Figuring Resurrection. Joseph as a Death & Resurrection Figure in the Old Testament & Second Temple Judaism*, in: BN.NF 199 (2023), 145–147.
- , (Besprechung von) David Edwards, *In the Court of the Gentiles. Narrative, Exemplarity, and Scriptural Adaptation in the Court-Tales of Flavius Josephus* (JSJS 209), Leiden 2023, in: OLZ 119 (2024), 243–247.
- , (Besprechung von) Samuel Emadi, *From Prisoner to Prince. The Joseph Story in Biblical Theology* (NSBT 59), London 2022, in: BN.NF 200 (2024), 139–141.
- , Care, Obedience, and Recognition. Analysing the Reciprocity of Parents and Children among Early Jewish Authors, in: BeTh: *Jahrbuch für theologische Studien* 8 (2024), 157–197.
- , Chasing Lovers. Sexuality, Eroticism, and Romance as a Narrative Driver in Joseph and Aseneth, in: JSQ (im Druck).
- , Developing Joseph’s Character. Narratological Reflections on the Dynamic Character of the Biblical Joseph, in: BZ 68.1 (2024), 1–26.
- , Differenzierte Öffnung und strategische Selbstvergewisserung in Joseph und Aseneth, in: NovT (im Druck).
- , Dreaming Big. On Expanding Dreams, Hubris, and the Character of the Biblical Joseph, in: JSOT 48.4 (2024), 494–512.
- , Providenz nachlesen. Erzählstrategie und Relecture in der Josephsnovelle ausgehend von Gen 50,15–26, in: ZAW 135.2 (2023), 175–191.
- , Softening a Malicious Report. Genesis 37:2, a Grievous Censure, and the Old Greek’s Restraint, in: JSCS 57 (2024), 47–58.

- , Vereintes Essen. Zur Funktion von Gen 43,31–34 für die Josephsgeschichte und diasporajüdische Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden, in: ETL 100.2 (2024), 191–211.
- , Wisdom's True Beginning is the Desire for Paideia. An Exploration of the Use of Paideia in Sapientia Salomonis, in: EC 13.4 (2022), 494–508.
- RAD, GERHARD von, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen ⁸1981.
- , Die Josephsgeschichte, in: Steck, Odil H. (Hg.), Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1974, 22–41.
- , Gesammelte Studien zum Alten Testament, München ⁴1958.
- , Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament, hrsg. v. Steck, Odil H., Neukirchen-Vluyn 1974.
- , Josephsgeschichte und ältere Chokma, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1958, 272–280.
- , Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁷1978.
- RAJAK, TESSA, Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora, Oxford 2009.
- RASTOIN, MARC, “Suis-je à la place de Dieu, moi?”. Note sur Gn 30,2 et 50,19 et l'intention théologique de la Genèse, in: RB 114.3 (2007), 333–347.
- RATSCHOW, LEONIE, Eine törichte Frau und drei schöne Töchter. Eine wirkungskritische Studie zu den Frauenfiguren im Hiobbuch im frühen Judentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 61), Leipzig 2019.
- RAWSON, BERYL, Adult-Child Relationships in Roman Society, in: Rawson, Beryl (Hg.), Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome, Canberra 1991, 7–30.
- REARDON, PATRICK H., Of Joseph. Especially His Bones, in: Knight, Jack C. (Hg.), The Psalms and other Studies on the Old Testament. Presented to Joseph I. Hunt, Delafield, WI 1990, 153–157.
- REDDOCH, JASON M., Philo of Alexandria's Use of Sleep and Dreaming as Epistemological Metaphors in Relation to Joseph, in: International Journal of the Platonic Tradition 5.2 (2011), 283–302.
- REDFORD, DONALD B., A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37 – 50) (V.T.S. 20), Leiden 1970.
- REINMUTH, ECKART, Beobachtungen zur Rezeption der Genesis bei Pseudo-philo (LAB 1–8) und Lukas (Apg 7.2–17), in: NTS 43.4 (1997), 552–569.
- , Joseph und Aseneth. Beobachtungen zur erzählerischen Gestaltung, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 141–157.
- REINMUTH, ECKART/FINK, UTA BARBARA, Joseph und Aseneth. Text, Übersetzung, Anmerkungen, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 56–138.
- REITERER, FRIEDRICH V., Die Sapientia Salomonis im Kontext der frühjüdischen Weisheitsliteratur, in: Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos) (SAPERE 27), Tübingen 2015, 175–189.
- , Die Vergangenheit als Basis für die Zukunft Mattatias' Lehre für seine Söhne aus der Geschichte in 1 Makk 2:52–60, in: Xeravits, Géza G./Zsengellér, József (Hg.), The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology : Papers of the Second International Conference on the Deuteronomical Books, Papa, Hungary, 9–11 June, 2005 (JSJ.S 118), Leiden 2007, 75–100.

- RENDTORFF, ROLF, Die Josefsgeschichte – Novelle ohne „Quellen“, in: Golka, Friedemann W. (Hg.), *Joseph. Bibel und Literatur; Symposium Helsinki, Lathi 1999* (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien 6), Oldenburg 2000, 37–43.
- REUTER, ELEONERE, אֶלֶנֶרֶ, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. VII, Stuttgart 1989, 51–62.
- REZETKO, ROBERT, A Coat of Many Colors and a Range of Many Dates, in: van Loon, Hanneke/van Hecke, Pierre (Hg.), *Where Is the Way to the Dwelling of Light? Studies in Genesis, Job and Linguistics in Honor of Ellen van Wolde* (BiInS 207), Leiden 2022, 3–39.
- RIMMÔN-QÊNÂN, ŠÛLAMMÎT, Narrative fiction. Contemporary poetics (New accents), London; New York 2002.
- RINDGE, MATTHEW S., Jewish Identity under Foreign Rule. Daniel 2 as a Reconfiguration of Genesis 41, in: *JBL* 129.1 (2010), 85–104.
- RINGGREN, HELMER, אֶלֶנֶרֶ, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. I, Stuttgart 1970, 285–305.
- , מִטְשָׁה, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT*. Bd. VI, Stuttgart 1989, 413–432.
- ROBERTS, JONATHAN, Introduction, in: Lieb, Michael/Mason, Emma/Roberts, Jonathan/Rowland, Christopher (Hg.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford 2011, 1–8.
- RODGERS, ZULEIKA, Josephus's Biblical Interpretation, in: Henze, Matthias (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 436–464.
- RÖMER, THOMAS, Deux repas «en miroir» dans l'histoire de Joseph (Gn 37–50), in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 93.1 (2013), 15–27.
- , Die Entstehung des Pentateuch. Forschungsgeschichte, in: Römer, Thomas/Macchi, Jean-Daniel/Nihan, Christophe (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich 2013, 120–137.
- , Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative, in: *HeBAI* 8 (2019), 44–66.
- , The Joseph Story in the Book of Genesis. Pre-P or Post-P?, in: Giuntoli, Federico/Schmid, Konrad (Hg.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), Tübingen 2015, 185–201.
- ROMNEY WEGNER, JUDITH, Philo's Portrayal of Women – Hebraic or Hellenic?, in: Levine, Amy-Jill (Hg.), *“Women like this”. New perspectives on Jewish women in the Greco-Roman world* (SBLEJL 1), Atlanta, GA 1991, 41–66.
- RON, ZVI, Daniel as Embodiment of Exile and Redemption, in: *JBQ* 45.1 (2017), 21–26.
- , The Exegesis of Demetrius the Chronographer, in: *JBQ* 45.4 (2017), 153–160.
- ROSE, CHRISTIAN, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3 (WUNT II 60), Tübingen 1994.
- RÖSEL, MARTIN, Die graphie gewinnt Kontur, in: *ThLZ* 135 (2010), 639–652.
- , Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta, in: *BN* 79 (1995), 54–70.
- , Genesis, in: Lange, Armin/Tov, Emanuel/Bruni, Alessandro (Hg.), *Textual History of the Bible. Vol. 1 B: Pentateuch, Former and Latter Prophets*, Leiden 2017, 131–134.
- , Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin 1994.
- , Wirkungsgeschichte/Redaktionsgeschichte. III.1 Alttestamentliche Wissenschaft, in: Betz, Hans D./Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hg.), *Religion in*

- Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen 2005, 1598–1600.
- ROSENTHAL, LUDWIG A., Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen, in: ZAW 15.1 (1895), 278–284.
- , Nochmals der Vergleich Ester, Joseph–Daniel, in: ZAW 17 (1897), 125–128.
- ROTHSTEIN, DAVID, Joseph as Pedagogue. Biblical Precedents for the Depiction of Joseph in “Aramaic Levi” (4 Q213), in: JSP 14.3 (2005), 223–229.
- ROYSE, JAMES, Did Philo Publish His Works?, in: SPhiloA 25 (2013), 75–100.
- RÜGGEMEIER, JAN, Die innere Landkarte des Paulus. Zur Raumkonzeption und deren Begrenzung in den paulinischen Schriften, in: BiKi 73.2 (2018), 94–101.
- RÜGGEMEIER, JAN/SHIVELY, ELIZABETH E., Introduction: Towards a Cognitive Theory of New Testament Characters: Methodology, Problems, and Desiderata, in: BibInt 29.4–5 (2021), 403–429.
- RUNIA, DAVID T., God and Man in Philo of Alexandria, in: JTS 39 (1988), 48–75.
- , The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria, in: SPhiloA 21 (2009), 1–24.
- , The Writings of Philo, in: Feldman, Louis H./Kugel, James L./Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia, PA 2013, 11–17.
- RUPPERT, LOTHAR, Zur Neuinterpretation der Josefstradition in Ps 105, in: Diller, Carmen/Mulzer, Martin/Ólason, Kristinn/Rothenbusch, Ralf (Hg.), *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler (HBS 64)*, Freiburg i.Br. 2010, 115–130.
- RYKEN, LELAND, *How Bible Stories Work. A Guided Study of Biblical Narrative*, Bellingham, WA 2015.
- SÄNGER, DIETER, *Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth (WUNT II 5)*, Tübingen 1980.
- , Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und die Weisheit, in: Kairos 23 (1981), 231–242.
- SARNA, NAHUM M., *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia, PA 1989.
- SASSON, JACK M., A Genealogical »Convention« in Biblical Chronography?, in: ZAW 90.2 (1978), 171–185.
- SAUER, GEORG, Ben Sira in Jerusalem und sein Enkel in Alexandria, in: *Studien zu Ben Sira (BZAW 440)*, Berlin 2013, 25–34.
- , *Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen 1)*, Göttingen 2000.
- , *Studien zu Ben Sira*, Berlin 2013.
- SCARLATA, MARK W., Genesis, in: Aitken, James K. (Hg.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015, 13–28.
- SCARPAT, GIUSEPPE, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento (BibTS 3)*, Brescia 1996.
- , *Quarto libro dei Maccabei (Biblica 9)*, Brescia 2006.
- SCHEDTLER, JUSTIN P. JEFFCOAT, From Alexandria to Caesarar and Beyond. The Transmission of the Fragments of the Hellenistic Jewish Authors, in: Schliesser, Benjamin/Rüggemeier, Jan/Kraus, Thomas J./Frey, Jörg (Hg.), *Alexandria. Hub of the Hellenistic World (WUNT 460)*, Tübingen 2021, 279–302.
- SCHIMMEL, SOLOMON, Joseph and His Brothers. A Paradigm for Repentance, in: *Judaism* 37 (1988), 60–65.
- SCHIPPER, BERND U., Egypt, Ancient. II. Hebrew Bible/Old Testament, in: Furey, Constance M./Gemeinhardt, Peter/LeMon, Joel M./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Wal-

- fish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Bd. 7, Berlin 2013, Sp. 497–499.
- , Gen 41:42 and the Egyptian Background to the Investiture of Joseph, in: *RevBib* 118 (2011), 331–338.
- , Joseph (Son of Jacob). I. Hebrew Bible/Old Testament, in: Furey, Constance M./Matz, Brian/McKenzie, Steven L./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Walfish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Bd. 14, Berlin 2017, Sp. 680–684.
- SCHLIESSER, BENJAMIN, Jewish Beginnings. Earliest Christianity in Alexandria, in: Schliesser, Benjamin/Rüggemeier, Jan/Kraus, Thomas J./Frey, Jörg (Hg.), *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 367–397.
- , Why Did Paul Skip Alexandria? Paul's Missionary Strategy and the Rise of Christianity in Alexandria, in: *NTS* 67.2 (2021), 260–283.
- SCHMID, KONRAD, Die biblische Josephsgeschichte als Bildungsroman?, in: *JBTh* 35 (2020), 57–63.
- , Die Datierung der Josephsgeschichte. Ein Gespräch mit Erhard Blum und Kristin Weingart, in: Krause, Joachim J./Oswald, Wolfgang/Weingart, Kristin (Hg.), *Eigen-sinn und Entstehung der Hebräischen Bibel*. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag (FAT 136), Tübingen 2020, 99–109.
- , Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: Gertz, Jan C./Schmid, Konrad/Witte, Markus (Hg.), *Abschied vom Jahwisten* (BZAW 315), Berlin 2002, 83–118.
- , Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- , Josephs zweiter Traum. Beobachtungen zu seiner literarischen Funktion und sachlichen Bedeutung in der Josephsgeschichte (Gen 37–50), in: *ZAW* 128.3 (2016), 374–388.
- , Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt ³2021.
- , Sapiential Anthropology in the Joseph Story, in: Bühler, Axel/Schmid, Konrad/Römer, Thomas (Hg.), *The Joseph Story between Egypt and Israel* (Archaeology and Bible 5), Tübingen 2021, 103–118.
- SCHMIDT, KARL MATTHIAS, Benjamin und sein Bruder: die lukianische Konturierung pharisäischer Selbstgewissheit in Lk 15,11–32 = Benjamin and his brother: the lucan designing of pharisaic self-assurance in Lk 15:11–32, in: *SNTUA* 44/45 (2019), 81–139.
- SCHMIDT, LUDWIG, Die vorpriesterliche Verbindung von Erzvätern und Exodus durch die Josefsgeschichte (Gen 37; 39–50*) und Exodus 1, in: *ZAW* 124.1 (2012).
- SCHMIDT, NORA, Josef. Wandlung der Bilder – Bilder der Wandlung. Tiefenpsychologische Näherungen an die Josefsgeschichte der Bibel und des Koran (BThSt 189), Göttingen 2021.
- SCHMIDT, WERNER H., I. Teilband: Exodus 1–6 (BKAT 2,1), Neukirchen 1988.
- SCHMIDTKUNZ, PETRA, Das Moselied des Deuteronomiums (FAT II 124), Tübingen 2018.
- SCHMITT, ARMIN, Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10, in: *BZ* 21.1 (1977), 1–22.
- SCHMITT, HANS-CHRISTOPH, Die Josefs- und die Exodus-Geschichte: Ihre vorpriesterliche weisheitstheologische Verbindung, in: *ZAW* 127.2 (2015), 171–187.
- , Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 154), Berlin 1979.
- , Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels. Ein Irrweg der Pentateuchforschung, in: Hagedorn, Anselm C./Pfeiffer, Henrik

- (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition*. Festschrift für Matthias Köckert (BZAW 400), Berlin 2009, 241–266.
- SCHNABEL, ECKHARD J., *Acts*, Grand Rapids, MI 2012.
- SCHNEIDER, GERHARD, *Die Apostelgeschichte*. Sonderausgabe Band 1 & 2, Freiburg i.Br. 2002.
- SCHNEIDER, RALF, *Toward a Cognitive Theory of Literary Character. The Dynamics of Mental-Model Construction*, in: *Style* 35.4 (2001), 607–639.
- SCHNELLE, UDO, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2024.
- SCHORCH, STEFAN, *Which Bible, Whose Text? Biblical Theologies in Light of the Textual History of the Hebrew Bible*, in: Assel, Heinrich/Beyerle, Stefan/Bötttrich, Christfried (Hg.), *Beyond Biblical Theologies* (WUNT 295), Tübingen 2012, 359–374.
- SCHORN, ULRIKE, *Ruben und das System der Zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs*, Hawthorne 2013.
- SCHRAGE, WOLFGANG, *Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament*. Gesammelte Studien, Göttingen 2004.
- , *Zum Verhältnis von Ethik und Vernunft*, in: *Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament*. Gesammelte Studien (FRLANT 205), Göttingen 2004, 131–152.
- SCHULLER, EILEEN M., 4 Q732 I. A Text about Joseph, in: *RevQ* 14/55.3 (1990), 349–376.
- , *A Preliminary Study of 4 Q733 and Some Related Fragments*, in: Trebolle Barrera, Julio C./Montaner, L. V. (Hg.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid, 18 – 21 March, 1991 (STDJ 11), Leiden 1992, 515–530.
- , *The Psalm of 4 Q372 I within the Context of Second Temple Prayer*, in: *CBQ* 54.1 (1992), 67–79.
- SCHULLER, EILEEN M./BERNSTEIN, MOSHE, 4 QNarrative and Poetic Composition a-c, in: Gropp, Douglas M. (Hg.), *The Samaria papyri from Wadi Daliyeh. Cumran Cave 4, XVIII Miscellanea Part 2 (DJD 28)*, Oxford 2001, 151–204.
- SCHULZ, ANSELM, *Erwählter und Glaubender. Joseph im Neuen Testament und in der Liturgie*, in: *BiKi* 21.1 (1966), 15–18.
- SCHÜRER, EMIL, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. II/3, Edinburgh 1890.
- SCHWANKL, OTTO, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften* (HBS 5), Freiburg i.Br. 1995.
- SCHWARTZ, DANIEL R., *1 Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYBC 41 B), New Haven, CT 2022.
- , *Agrippa I. The Last King of Judaea* (TSAJ 23), Tübingen 1990.
- , *Philonian Anonyms of the Roman and Nazi Periods. Two Suggestions*, in: *SPhiloA* 1 (1989), 63–73.
- , *Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century* (WUNT 300), Tübingen 2013.
- SCHWARZ, EBERHARD, *Identität durch Abgrenzung. Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtl. Voraussetzungen*. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches (EHS.T 162), Frankfurt am Main 1982.
- SCHWENK-BRESSLER, UDO, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19* (BEAT 32), Frankfurt am Main 1993.

- SCIALABBA, DANIELA, Creation and Salvation. Models of Relationship Between the God of Israel and the Nations in the Book of Jonah, in Psalm 33 (MT and LXX) and in the Novel »Joseph and Aseneth« (FAT II 106), Tübingen 2019.
- SCOTT, JAMES M., Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians (WUNT 84), Tübingen 1995.
- SEEBASS, HORST, Genesis III. Josephsgeschichte (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn 2000.
- , Zur Quellenscheidung in der Josephsgeschichte, in: Golka, Friedemann W. (Hg.), Joseph. Bibel und Literatur; Symposium Helsinki, Lathi 1999 (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien 6), Oldenburg 2000, 25–36.
- , **יִסְחָק**, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), ThWAT. Bd. V, Stuttgart 1982, 521–531.
- SEGAL, MICHAEL, The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology (JSJ.S 117), Leiden 2007.
- SEYBOLD, DONALD A., Paradox and Symmetry in the Joseph Narrative, in: Louis, Kenneth R.R.G. (Hg.), Literary interpretations of Biblical narratives, Nashville, TN 1978, 59–73.
- SEYBOLD, KLAUS, Die Psalmen (HAT 15), Tübingen 1996.
- SHAPIRA, YONA, A Postmodernist Reading of the Biblical Book of Esther. From Cultural Disintegration to Carnavalesque Text, Ann Arbor, MI, Ph.D. Diss. 1996.
- SHEPPARD, ANTHONY, Aseneth: A Tale from the Religious Frontier, in: JSP 32.1 (2022), 75–98.
- SHERIDAN, MARK, Genesis 12–50 (ACCS Old Testament 2), Downers Grove, IL 2002.
- SHUPAK, NILI, A Reexamination of the Dreams of the Egyptian Officials and of Pharaoh in the Joseph Narrative (Gen 40–41), in: Shnaton 15 (2005), 55–95.
- SIEGENTHALER, TOBIAS, From Joseph to Jesus: The Joseph Narrative as a Compositional Template from Old Greek Esther to the Gospel of Luke, St. Andrews, Ph.D. Diss. 2024 (in überarbeiteter Form in der Drucklegungsphase unter ähnlichem Titel bei Peeters, Leuven).
- SQUANS, AGNETHE, Der gerettete Retter. Exodus 1–2 in patristischer und rabbinischer Interpretation (Ioudaioi 12), Göttingen 2021.
- SKA, JEAN-LOUIS, "Our fathers have told us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (Subsidia Biblica 13), Roma 1990.
- SKINNER, JOHN, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC), New York 1910.
- SLINGERLAND, HOWARD D., The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical History of Research (SBLMS 21), Missoula, MT 1977.
- , The Testament of Joseph. A Redaction-Critical Study, in: JBL 96 (1977), 507–516.
- SMITH, BRYAN W., The Central Role of Judah in Genesis 37–50, in: BS 162 (2005), 158–174.
- , The Presentation of Judah in Genesis 37–50 and its Implications for the Narrative's Structural and Thematic Unity, Greenville, SC, Ph.D. Diss. 2002.
- SMITH, EDGAR W., Joseph Material in Joseph and Aseneth and Josephus Relating to the Testament of Joseph, in: Nickelsburg, George W.E. (Hg.), Studies on the Testament of Joseph (SCSt 5), Missoula, MT 1975, 133–137.
- SMOTHERS, THOMAS G., The Joseph Narrative and Wisdom, Louisville, KY, Ph.D. Diss. 1964.
- SNODGRASS, KLYNE, The Parable of the Wicked Tenants. An Inquiry into Parable Interpretation (WUNT 27), Tübingen 1983.

- SÖDING, THOMAS, Das Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Vergleich mit dem Neuen Testament, in: *Kairos* 36/37 (1994/1995), 1–19.
- SOKOLSKAYA, MARIA, Die griechische Bibel in Alexandrien (JSJ.S 207), Leiden 2022.
- SPEISER, EPHRAIM A., Genesis. Introduction, Translation, and Notes (AYBC 1), New Haven, CT; London 1974.
- SPENCER, F. S., 2 Chronicles 28:5–15 and the Parable of the Good Samaritan, in: *WTJ* 46.2 (1984), 317–349.
- SPICQ, CESLAS, «Joseph, son Mari, étant juste ...» (Mt. I, 19), in: *RevBib* 71.2 (1964), 206–214.
- SPRINKLE, PRESTON M., The Use of Genesis 42:18 (not Leviticus 18:5) in Luke 10:28. Joseph and the Good Samaritan, in: *BBR* 17.2 (2007), 193–205.
- SPRÖDOWSKY, HANS, Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus, Greifswald, Diss. 1931.
- STÄHLIN, GUSTAV, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1962.
- STANDHARTINGER, ANGELA, Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von ‚Joseph und Aseneth‘ (AGJU 26), Leiden 1995.
- , Recent Scholarship on Joseph and Aseneth (1988–2013), in: *CBR* 12.3 (2014), 353–406.
- , Sohn Gottes und Jungfrau zugleich. Die Josefsgestalt in „Joseph und Aseneth“, in: *BiKi* 70.1 (2015), 19–23.
- , Weisheit in Joseph und Aseneth und den paulinischen Briefen, in: *NTS* 47.4 (2001), 482–501.
- STANTON, GRAHAM, Stephen in Lucan Perspective, in: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.), *Studia Biblica* 1978. III. Papers on Paul and Other New Testament Authors (JSNTSup 3), Sheffield 1980, 345–360.
- STEINER, RICHARD C., “Midianite Men, Merchants” (Gen 37:28): Linguistic, Literary, and Historical Perspectives, in: *VT* 73 (2023), 82–131.
- STEMBERGER, GÜNTER, Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition, in: Fuchs, Albert (Hg.), *Jesus in der Verkündigung der Kirche* (SNTU.A 1), Linz 1976, 154–174.
- STENDAHL, KRISTER, Quis et Unde? An Analysis of Mt 1–2, in: Eltester, Walther (Hg.), *Judentum Urchristentum Kirche* (BZNW 26), Berlin 1960, 94–105.
- STERLING, GREGORY E., Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography (NT.S 64), Leiden 1992.
- , The Interpreter of Moses. Philo of Alexandria and the Biblical Text, in: Henze, Matthias (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2012, 415–435.
- , The Jewish Appropriation of Hellenistic Historiography, in: Marincola, John (Hg.), *A companion to Greek and Roman historiography*, Malden, MA 2007, 234–237.
- STERN, MENAHEM, Greek and Latin authors on Jews and Judaism. From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1974.
- STERNBERG, MEIR, The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading (A Midland Book 453), Bloomington, IN 1996.
- STICHELE, CAROLINE VANDER, The Head of John and Its Reception or How to Conceptualize ‘Reception History’, in: England, Emma/Lyons, William J. (Hg.), *Reception History and Biblical Studies. Theory and Practice* (Scriptural Traces 6), London 2015, 79–93.
- STRAUB, HANS, Weisheitliche Lehrerzählungen im und um das Alte Testament, in: *ZAW* 116.3 (2004), 379–395.

- SYRÉN, ROGER, *The Blessings in the Targums. A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33* (Acta Academiae Aboensis Ser. A 64,1), Åbo 1986.
- TACHAUER, GUSTAV, *Das Verhältniss von Flavius Josephus zur Bibel und Tradition*, Erlangen 1871.
- TAL, ABRAHAM, *Genesis. Notes on the Masorah Magna* (BHQ 1), Stuttgart 2015.
- TAVERNER, SIMON, *Jewish Depictions of Non-Jews in the Greco-Roman Period. The Meeting of Joseph and Aseneth*, in: *Jewish Culture and History* 2 (1999), 72–87.
- TEETER, DAVID ANDREW, *Jeremiah, Joseph, and the Dynamics of Analogy: On the Relationship between Jeremiah 37–44 and the Joseph Story*, in: *HeBAI* 10.4 (2021), 443–487.
- TEMMERMAN, KOEN de, *Crafting Characters. Heroes and Heroines in the Ancient Greek Novel*, Oxford 2014.
- , *Figur – Antike / Character – Antiquity*, in: Contzen, Eva von/Tilg, Stefan (Hg.), *Handbuch Historische Narratologie*, Berlin 2019, 105–115.
- TEMMERMAN, KOEN de/VAN EMDE BOAS, EVERT, *Character and Characterization in Ancient Greek Literature. An Introduction*, in: Temmerman, Koen de/van Emde Boas, Evert (Hg.), *Characterization in Ancient Greek literature* (Mnemosyne Supplements Monographs on Greek and Latin Language and Literature 411), Leiden 2018, 1–23.
- THIESSEN, MATTHEW, *4 Q372 I and the Continuation of Joseph's Exile*, in: *DSD* 15 (2008), 380–395.
- THOMAS, JOHANNES, *The Paraenesis of the 'Testaments of the Twelve Patriarchs' between Torah and Jewish Wisdom*, in: Engberg-Pedersen, Troels/Starr, James (Hg.), *Early Christian Paraenesis in Context* (BZNW 125), Berlin 2005, 157–190.
- TIEMANN, MANFRED, *Josef und die Frau Potifars im populärkulturellen Kontext. Transkulturelle Verflechtungen in Theologie, Bildender Kunst, Literatur, Musik und Film*, Wiesbaden 2020.
- TILLY, MICHAEL, *1 Makkabäer*, Freiburg i.Br. 2014.
- , *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005.
- TOBIN, THOMAS H., *Tradition and Interpretation in Philo's Portrait of the Patriarch Joseph*, in: *SBLSP* 122.25 (1986), 271–277.
- TOV, EMANUEL, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, in: Haase, Wolfgang (Hg.), *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)* (ANRW 20,1), Berlin 1987, 121–189.
- , *Septuagint*, in: Lange, Armin/Tov, Emanuel (Hg.), *Textual History of the Bible. Vol 1 A: Overview Articles*, Leiden 2016, 191–210.
- , *Some Sequence Differences between the Masoretic Text and the Septuagint and their Ramifications for Literary Criticism*, in: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72), Leiden 1999, 411–418.
- , *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis ³2012.
- , *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden 1999.
- , *The Septuagint Translation of Genesis as the First Scripture Translation*, in: Troyer, Kristin de/Law, T.M./Liljeström, Marketta (Hg.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus* (CBET 72), Leuven 2014, 47–64.
- TRESMONTANT, CLAUDE, *Évangile de Luc. Traduction et Notes*, Paris 1987.
- UEHLINGER, CHRISTOPH, *Genesis 37–50: Der »Josef-Roman«*, in: Römer, Thomas/Macchi, Jean-Daniel/Nihan, Christophe (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die*

- Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013, 217–232.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT/NITSCHKE, STEFAN A., Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh³2008.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT/OSWALD, WOLFGANG, Exodus 1–15, Stuttgart 2013.
- VAN AARDE, ANDRIES, The carpenter's son (Mt 13:55). Joseph and Jesus in the Gospel of Matthew and Other Texts, in: Neot 34.1 (2000), 173–190.
- VAN DER HORST, PIETER W., Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, in: JPS 5 (1989), 29–46.
- VAN HENTEN, JAN WILLEM, 4 Maccabees, in: Oegema, Gerbern S. (Hg.), The Oxford Handbook of the Apocrypha, New York 2021, 200–216.
- , Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches, in: van Henten, Jan W. (Hg.), Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram, Leiden 1986, 136–149.
- VAN RUITEN, JACQUES, Abraham in the Book of Jubilees. The rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8 (JSJ.S 161), Leiden 2012.
- , Between Jacob's Death and Moses' Birth. The Intertextual Relationship between Genesis 50:15–Exodus 1:14 and Jubilees 46:1–16, in: Hilhorst, Anton/Puech, Émile/Tigchelaar, Eibert J. C. (Hg.), Flores Florentino. Dead Sea scrolls and other early Jewish studies in honour of Florentino García Martínez (JSJ.S 122), Leiden 2007, 467–489.
- , The Book of Jubilees and the Genesis Apocryphon as Examples of the Rewriting of Authoritative Texts in Early Judaism. The Case of Abram and Sarai's Stay in Egypt (Gen 12:9–13:4), in: Assel, Heinrich/Beyerle, Stefan/Böttrich, Christfried (Hg.), Beyond Biblical Theologies (WUNT 295), Tübingen 2012, 543–575.
- VAN SETERS, ARTHUR, The Use of the Story of Joseph in Scripture, New York, Ph.D. Diss. 1965.
- VAN SETERS, JOHN, The Yahwist. A Historian of Israelite Origins, University Park, PA 2021.
- VAN WILLIGEN, MARIUS A., Philo's and Ambrose's Explanation of the Dreams in Gen 37–47, in: ASE 39.1 (2022), 221–244.
- VANDERKAM, JAMES C., Das chronologische Konzept des Jubiläenbuchs, in: ZAW 107 (1995), 80–100.
- , Exile in Jewish Apocalyptic Literature, in: Scott, James M. (Hg.), Exile. Old Testament, Jewish, and Christian conceptions (JSJ.S 56), Leiden 1997, 89–109.
- , Jubilees as the Composition of one Author?, in: Revue de Qumrân 26.4 (2014), 501–516.
- , Jubilees I. A Commentary on the Book of Jubilees, Minneapolis, MN 2018.
- , Jubilees II. A Commentary on the Book of Jubilees, Minneapolis, MN 2018.
- , Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees (HSM 14), Missoula, MT 1977.
- , The Angels of the Presence in the Book of Jubilees, in: DSD 7 (2000), 378–393.
- VERMES, GEZA, Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies (Studia Post-Biblica 4), Leiden 1961.
- VOGEL, MANUEL, Einführung, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 3–31.
- VON GEMÜNDEN, PETRA, Der λογισμός und die Affektkontrolle im 4. Makkabäerbuch, in: Frey, Jörg/Nägele, Manuel (Hg.), Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt. Griechisch-römische, frühjüdische und frühchristliche Perspektiven (WUNT 464), Tübingen 2021, 173–192.
- VORPAHL, DANIEL, Aus dem Leben des Buches Jona (SBR 17), Berlin; Boston 2021.

- WAETJEN, HERMAN C., The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew, in: JBL 95.2 (1976), 205–230.
- WAHL, HARALD MARTIN, Das Motiv des „Aufstiegs“ in der Hofgeschichte. Am Beispiel von Joseph, Esther und Daniel, in: ZAW 112.1 (2000), 59–74.
- WASSERSTEIN, ABRAHAM/WASSERSTEIN, DAVID, The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today, New York 2006.
- WEBER, BEAT, Werkbuch Psalmen. Die Psalmen 73 bis 150, Bd. 2, Stuttgart 2016.
- WEBER, REINHARD, Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums (ARGU 11), Frankfurt 2001.
- WEEKS, STUART, Early Israelite Wisdom (OTM), Oxford 1994.
- , Joseph, Dreams and Wisdom, Oxford, M.Phil. Diss. 1989.
- WEIMAR, PETER, Die Josefsgeschichte als theologische Komposition, in: BZ 48.2 (2004), 179–212.
- , Exodus 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches, in: Vervenne, Marc (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction, Reception, Interpretation (BETL 126), Leuven 1996, 179–208.
- , „Jahre aber ward mit Joseph“ (Gen 39,2). Eine Geschichte von programmatischer Bedeutung, in: Weimar, Peter (Hg.), Studien zur Josefsgeschichte (SBAB 44), Stuttgart 2008, 61–124.
- , Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte, in: Faßnacht, Martin (Hg.), Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag (NTA.NF 44), Münster 2003, 17–36.
- WEISER, ARTUR, Die Psalmen. Zweiter Teil: 61–150 (ATD 15), Göttingen¹⁰1987.
- WEIB, WOLFGANG, Die Josephsgeschichte bei Josephus Flavius, in: Golka, Friedemann W. (Hg.), Joseph. Bibel und Literatur; Symposion Helsinki, Lathi 1999 (Oldenburgische Beiträge zu jüdischen Studien 6), Oldenburg 2000, 73–81.
- WELCH, JOHN W., Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis, Provo 1981.
- WENDLAND, PAUL, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Wendland, Paul/Kern, Otto (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895, 1–76.
- WENHAM, GORDON J., Genesis 16–50 (WBC 2), Dallas, TX 1994.
- WÉNIN, ANDRÉ, La tunique ensanglantée de Joseph (Gn xxxvii 31–33). Un espoir de réconciliation?, in: VT 54 (2004), 407–410.
- WESSELS, J. P. H., The Joseph Story as a Wisdom Novelette, in: OTE 2 (1984), 39–60.
- WEST, STEPHANIE, Joseph and Aseneth. A Neglected Greek Romance, in: CQ 24 (1974), 70–81.
- WESTERMANN, CLAUDIUS, Genesis. 2. Teilband: Genesis 12–36 (BKAT 1,2), Neukirchen-Vluyn 1981.
- , Genesis. 3. Teilband: Genesis 37–50 (BKAT 1,3), Neukirchen 1981.
- , Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990.
- WEVERS, JOHN W., Notes on the Greek Text of Genesis (SBLSCS 35), Atlanta, GA 1993.
- WHITMARSH, TIM, Dirty Love. The Genealogy of the Ancient Greek Novel, Oxford 2018.
- , Joseph et Aséneth. érotisme et religion, in: Bost Pouderon, Cécile/Pouderon, Bernard (Hg.), Les hommes et les dieux dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 22 – 24 octobre 2009 (CMO 48), Lyon 2012, 237–251.
- , Josephus, Joseph and the Greek novel, in: Ramus 36.1 (2007), 78–95.

- WHYBRAY, ROGER N., *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135), Berlin; Boston 1974.
- WILCOX, MAX, *The Bones of Joseph*. Hebrews 11:22, in: Thompson, Barry P. (Hg.), *Scripture: Meaning and Method. Essays presented to Anthony Tyrrell Hanson for his seventieth birthday*, Hull 1987.
- WILLIAMS, DAVID S., *1 Maccabees*, in: Aitken, James K. (Hg.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, London 2015, 261–272.
- WILLRICH, HUGO, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895.
- WILLS, LAWRENCE M., *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends* (HDR 26), Minneapolis, MN 1990.
- WILSON, IAN DOUGLAS, *Joseph, Jehoiachin, and Cyrus. On Book Endings, Exoduses and Exiles, and Yehudite/Judean Social Remembering*, in: ZAW 126.4 (2014), 521–534.
- WILSON, LINDSAY, *Joseph, Wise and Otherwise. The Intersection of Wisdom and Covenant in Genesis 37–50*, Carlisle 2004.
- WINSLOW, KAREN S., *Mixed Marriage in Torah Narratives*, in: Frevel, Christian (Hg.), *Mixed marriages. Inter-marriage and group identity in the Second Temple period* (LHB 547), London 2011, 132–149.
- WINSTON, DAVID, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 43), New Haven, CT 1979.
- WINTERMUTE, ORVAL, *Jubilees. A New Translation and Introduction*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York 1985, 35–142.
- WITTE, MARKUS, *Die Gebeine Josefs*, in: Beck, Martin/Schorn, Ulrike (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag am 11.11.2006* (BZAW 370), Berlin, New York 2006, 139–156.
- , *Texte und Kontexte des Sirachbuches. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, Tübingen 2015.
- , *Wege der Sirachforschung*, in: *Texte und Kontexte des Sirachbuches. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit* (FAT 98), Tübingen 2015, 1–20.
- WITZTUM, JOSEPH, *Joseph among the Ishmaelites. Q 12 in Light of Syriac Sources*, in: Reynolds, Gabriel (Hg.), *The Quran in its Biblical Subtext*, London 2010, 425–448.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium* (HNT 5/1), Tübingen 2008.
- WRIGHT, BENJAMIN G., *Egypt, Ancient. IV Judaism, A Second Temple Judaism and Hellenistic Judaism*, in: Furey, Constance M./Gemeinhardt, Peter/LeMon, Joel M./Römer, Thomas/Schröter, Jens/Walfish, Barry D./Ziolkowski, Eric (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception. Bd. 7*, Berlin 2013, Sp. 500–502.
- , *No Small Difference. Sirach’s Relationship to its Hebrew Parent Text* (SBLSCS 26), Atlanta, GA 1989.
- WRIGHT, G. R. H., *The Positioning of Genesis 38*, in: ZAW 94 (1982), 523–529.
- WRIGHT, N. T., *The New Testament and the People of God*, London 1992.
- WUCHERPFENNIG, ANSGAR, *Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1–2* (HBS 55), Freiburg i.Br. 2008.
- WÜNCH, HANS-GEORG, *Judah’s Turning Point. Structural Analysis and Narrative Techniques and their Meaning for Genesis 38 and its Placement in the Story of Joseph*, in: OTE 25.3 (2012), 777–806.

- WYSS, BEATRICE, Philo von Alexandrien (als Bibelausleger). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2023, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53883/> (zuletzt abgerufen am 31.07.2025).
- , Philon aus Alexandria. Was ist des Menschen Geist, dass du seiner gedenkst?, in: Frey, Jörg/Nägele, Manuel (Hg.), *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt. Griechisch-römische, frühjüdische und frühchristliche Perspektiven* (WUNT 464), Tübingen 2021, 121–150.
- YASSIF, ELI, Storytelling and Meaning. Theory and Practice of Narrative Variants in Religious Texts, in: Houtman, Alberdina/Kadari, Tamar/Poorthuis, Marcel/Tohar, Vered (Hg.), *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*, Leiden 2016, 6–20.
- ZAHN, MOLLY M., Genre and Rewritten Scripture. A Reassessment, in: *JBL* 131 (2012), 271–288.
- ZANGENBERG, JÜRGEN K., Fragile Vielfalt. Beobachtungen zur Sozialgeschichte Alexandrias in hellenistisch-römischer Zeit, in: Georges, Tobias/Albrecht, Felix/Feldmeier, Reinhard (Hg.), *Alexandria (COMES 1)*, Tübingen 2013, 91–107.
- , Josef und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer „gefährlichen“ Kultur, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth (SAPERE 15)*, Tübingen 2009, 159–186.
- ZAPFF, BURKARD, Das Sirachbuch als Auslegung der heiligen Schriften Israels, in: Witte, Markus (Hg.), *Jesus Sirach, Jüdisches Gesetz und kosmische Weisheit (SAPERE 44)*, Tübingen 2023, 427–448.
- , *Jesus Sirach 25–51. 23.2 (Die Neue Echter Bibel 23.2)*, Würzburg 2010.
- ZEITLIN, SOLOMON, The Book of 'Jubilees' and the Pentateuch, in: *JQR* 48 (1957), 218–235.
- ZELLENTIN, HOLGER M., The End of Jewish Egypt. Artapanus and the Second Exodus, in: Osterloh, Kevin/Gardner, Gregg (Hg.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World (TSAJ 123)*, Tübingen 2008, 27–73.
- ZENGER, ERICH/FREVEL, CHRISTIAN, Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: Zenger, Erich/Frevel, Christian/Dassmann, Ernst/Klauck, Hans-Josef/Vorgrimler, Herbert (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2016, 87–135.
- ZERUBAVEL, EVIATAR, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago 2003.
- ZGOLL, ANNETTE, Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.–1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens (AOAT 333), Münster 2006.
- ZIEGERT, CARSTEN, Diaspora als Wüstenzeit. Übersetzungswissenschaftliche und theologische Aspekte des griechischen Numeribuches (BZAW 480), Berlin 2015.
- , Kultur und Identität. Wörtliches Übersetzen in der Septuaginta, in: *VT* 67.4 (2017), 648–665.
- ZIEMER, BENJAMIN, Kritik des Wachstumsmodells. Die Grenzen alttestamentlicher Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz (VTS 182), Leiden 2020.
- ZOBEL, HANS-JÜRGEN, תפן, in: Botterweck, G.J./Ringgren, Helmer/Fabry, Heinz-Josef (Hg.), *ThWAT. Bd. III*, Stuttgart 1982, 48–71.
- ZURAWSKI, JASON M., *Jewish Paideia in the Hellenistic Diaspora. Discussing Education, Shaping Identity*, Michigan, Ph.D. Diss. 2016.
- , The Wisdom of Solomon, in: Oegema, Gerbern S. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Apocrypha*, New York 2021, 335–359.

Stellenregister

Altes Testament

<i>Genesis</i>		35,23–26	78
1,28	78	36,33	204
5	123	37	27, 38, 237
5,24	121	37,1	246
9,7	78	37,1–2	56–57
12	52	37,1–3	325
12,1–3	40	37,1–4	35, 36
12,3	34	37,1–11	101
12,10	330	37,1–36	57–60, 245
15	30, 389	37,2	23, 25, 33, 36, 60, 101,
15,13–15	367, 369		120, 145, 169, 184, 283,
17	30		284
18	30	37,2–3	247
21,20	360	37,2–4	23
21,22	360	37,2–11	140, 190, 191, 205, 275
25,19–35,29	33	37,3	13, 247, 273, 289
25,28	35	37,3–4	34
25,29–34	81	37,4	37, 353, 356
26,24	360	37,5–11	36, 49, 51, 64, 191, 329
27,1–29	28	37,10	315
27,27–40	366	37,10–11	23
28,10–22	30, 310	37,11	353
28,20	360	37,12	184, 284, 36
29–31	34	37,12–36	145
29,17	61	37,14	183, 356
29,31	35	37,15–17	53, 54, 185, 193
29,31–30,24	34	37,18	250
30,22–24	183	37,19	38
30,23	335	37,19–20	353
31,5	360	37,20	334
31,10–13	30, 310	37,22	23
32,8–9	34	37,22–24	354
33,1–16	34	37,23	38, 251, 273, 338
33,2	34	37,25	50, 195
33,7	34	37,25–28	201
34,30–35	208	37,26–27	23
35,5	360	37,28	23, 250, 251
35,18–19	44	37,29–30	201
35,22	81	37,32–33	23, 355
35,22–26	34	37,33	355

37,35	23, 332	41,10–12	91
37,36	22, 205	41,12	91, 257
38	22–24, 56, 347	41,14	91
38,1–30	60	41,15	91
38,2	345	41,16	42, 45, 50, 91, 206, 258
38,7–10	23	41,17–24	91
38,15–19	345	41,25	45, 46, 205, 258
38,25	345	41,25–32	42
38,25–26	23	41,26–31	91
38,26	23	41,28	42, 258
39	90	41,32	45, 91, 205
39–41	26, 28, 95	41,33	51, 79
39,1	22, 184, 189	41,33–36	49
39,1–4	42	41,33–38	42
39,1–6	88, 154	41,37–45	41, 42, 88, 384
39,1–20	60–64, 145	41,38	166
39,1–20	245	41,38–39	42, 50
39,2	55, 186, 291, 336, 360	41,39	49, 79, 93
39,2–3	42, 48, 64	41,40	91
39,2–4	251	41,40–42	92
39,2–5	252	41,40–43	171
39,4	64, 336	41,40–44	42
39,4–5	343	41,41	91, 343
39,6	92, 167, 252, 272	41,41–45	192
39,6–18	6, 83, 224, 345	41,42	91
39,7–12	48	41,42–44	149
39,7–17	172	41,43	91, 206, 274
39,7–18	155, 158, 175, 209, 219	41,44	259, 261
39,7–20	154, 245	41,45	92, 145, 146, 189, 214, 235, 384, 388
39,8	276	41,45–46	42
39,8–9	64, 220	41,46	60, 145
39,9	187, 254, 292, 350, 351	41,46–57	84
39,14	13, 336	41,49	23
39,17	336	41,50	214
39,20	49, 83	41,50–52	303
39,21	42, 88, 276, 336, 360	41,51	335
39,21–23	42	41,53–57	83, 341
39,21–40,23	64–66	41,57	41
40,5–23	36	42	27
40,6	256	42–44	194, 206, 235
40,8	45, 50, 91, 93, 256	42–45	27
40,12	45, 91, 257	42,1–44,34	68–69
40,14	66	42,2	275, 330
40,16–19	257	42,2–3	341
40,18	45	42,3	330
40,23	42, 49	42,6	49, 274
41,1	91, 276	42,6–9	261
41,1–32	36	42,7	275
41,1–36	42, 149	42,8Vulgata	206
41,1–57	66–67	42,9	274
41,8	45, 86, 91, 258, 361	42,11–13	39
41,8–46	41	42,17	262
41,9–13	43		

42,18	338	47,3	284
42,21	23, 59, 250, 274	47,4	235
42,24	39, 262	47,6	332
42,30	275	47,11	39, 79
42,42	39	47,13–26	52, 79, 84, 90, 142, 192, 265, 372
43,26	261, 274		
43,28	39	47,25	155
43,30	39	47,28–50	245
43,31–34	39, 146, 195, 264, 384, 388	47,31	366
43,34	146, 235	47,36	92
44,1–34	245	48	25
44,2	51	48,8–22	366
44,3	51–52	48,21	360
44,5	384	48,22	184
44,11–13	39	49	24–25, 56, 154, 164
44,16	263, 338	49,1	24
44,16–34	80, 338	49,3–4	81
44,18	22, 171, 263	49,3–27	24
44,24	39	49,8–10	81
44,25	191	49,22–26	275
44,34	51	49,25–26	80
45,1–8	235	50	28
45,1–15	39	50,1	39
45,1–50,26	70	50,2	42
45,2	40	50,7–8	40
45,4–9	31	50,15	191
45,5	402	50,15–19	52
45,5–6	52	50,15–21	31, 332
45,5–8	84	50,17	39
45,7	332	50,17–21	373
45,7–10	373	50,18	36, 46, 261, 274
45,8	155, 192, 206, 235	50,18–19	37
45,9	40	50,18–21	40
45,9–15	52, 79	50,19	46
45,11	40	50,19–20	84
45,13	275	50,19–21	191, 207
45,14–15	39	50,20	46, 53, 54, 55
45,16	342, 350, 384	50,20–21	90
45,16–20	52, 79	50,22–26	76, 77, 78, 308
45,22	40, 146, 194	50,24–25	6, 79, 121, 172, 366, 389
45,26	192, 206	50,25	331
46,1	40	50,26	28
46,2–4	330		
46,3	79	<i>Genesis (Septuaginta)</i>	
46,4	401	1,28	107
46,5–6	367	3,16	107
46,5–7	201	9,1	107
46,6	40, 330	26,7	108
46,8–27	78	37,2	103, 104
46,20	214	37,2–3	105
46,29	39	37,2–11	101–107, 374
46,34	146	37,3	112, 194, 355
47	28	37,4	106

37,5–11	106, 107	49,10	125
37,7	313	49,22–26	112
37,13	352	49,26	124
37,14	104	50,15–21	112–114
37,18	353	50,15–26	112
37,20	352, 354	50,19	308
37,20–29	130	50,20–21	125
37,23	194	50,24–25	126
37,24	354		
37,28	250	<i>Exodus</i>	
37,32	194	1,1–7	84, 125, 308
37,35	347	1,1–8	76–79, 373
39,1–23	107–109, 374	1,1–9	332
39,7–12	130	1,5 ^{LXX}	359
39,7–18	132	1,8	33, 94, 330
39,9	347	1,9	77, 78
39,17	349	1,10	79
39,18–20	347, 349	1,10–14	330
40,8	130	1,14	191
40,15	130	1,15–20	330
41,16	114	2,15	201
41,25	109	3	80
41,28	109	4,19–20	330
41,31	345	7–12	172
41,33	343	12,40	145
41,35	341	13,8	78
41,37–45	131	13,17	94
41,37–57	109–111	13,19	366
41,39	112, 343	20,17	157
41,42	347		
41,45	114	<i>Levitikus</i>	
41,49	341	16	184, 198
41,54	345, 346	18,5	337
44,16–34	349	27,5	250
44,20	347		
44,27–28	110	<i>Numeri</i>	
45,1	349, 362	6,1–21	80
45,10	111		
45,13	133	<i>Deuteronomium</i>	
45,14–15	346	1,25	102
45,16	111, 348	4,9	159
45,21	111	5,21	157
45,28	347	6,7	159
46,5	111	10,22	359
46,29	111, 346	11,19	159
46,31	347	21,15–22,4	344
47,5	347	22,14 ^{LXX}	102
47,6	348	23,17	292
47,12	342	27,12	80
47,13	345	33	24, 81, 154, 164
47,13–26	111	33,1–5	80
47,14	111–112, 342	33,13–17	79–81, 82, 373, 401
47,25	112	33,17	25, 81

33,26–29	80	105,37	85
33,37	81	105,42–45	82
34,12	71	106,1	86
		106,47–48	86
<i>Josua</i>		118,22 ^{LXX}	352
1,1	207	118,22–23 ^{LXX}	355
24,32	40, 76, 78, 94, 126, 331, 366, 389	<i>Proverbien</i>	
		5,17–7,27	220
<i>Richter</i>		10,18 ^{LXX}	103
1,1	207	16,9	53
2,8–10	76	22,14	47
5,14	76	23,27–28	47
7,4–5	102	27,25	338
16	208		
16,2	354	<i>Jesaja</i>	
16,21	102	8,15 ^{LXX}	352
		28,2 ^{LXX}	102
<i>2. Samuel</i>		58,6	83
13,18–19	35		
		<i>Jeremia</i>	
<i>2. Könige</i>		20,10–13 ^{LXX}	102
25,27–30	25	31,10–20	344
		31,15	332
<i>2. Chronik</i>			
1,1	325	<i>Ezechiel</i>	
1,28	325	47,2 ^{LXX}	102
2,2	325		
5,1–2	81–82, 373	<i>Daniel</i>	
16,8–36	86	1,4	92
		1,7	92
<i>Esther</i>		1,17–21	94
2,15	88	2,1	91, 93
2,17	88	2,1–3	91
4,11	90	2,2–12	91
		2,14	91, 92
<i>Hiob</i>		2,16	91
15,7	122	2,17–23	93
		2,18–19	65
<i>Psalmen</i>		2,25	91
30,14–15 ^{LXX}	102	2,26	91
104 ^{LXX}	6	2,28–30	91
104,16–22 ^{LXX}	364	2,30	93
104,17 ^{LXX}	129, 363	2,31–35	91
104,17–18 ^{LXX}	360	2,37–44	91
104,20 ^{LXX}	361	2,37–45	94
105	6, 94, 95	2,44 ^{LXX}	352
105,1–6	82	2,45	91
105,16–23	82–87, 373	2,46	91
105,16–22	375	2,46–47	93
105,17–24	364	2,48	91
105,22	117	5,7	92
105,24–25	84	5,16	92

5,29	92	<i>Micha</i>	
6,11	93	1,4 ^{LXX}	102
<i>Hosea</i>		<i>Sacharja</i>	
11,1	393	2,8 ^{LXX}	237
<i>Joel</i>			
3	396		

Neues Testament

<i>Matthäusevangelium</i>		1,28–38	335
1,1–16	324–326	2,4	335
1,1–17	333	2,14	356
1,2	332	2,40	361
1,18	325, 327–328	2,49	335
1,18–25	326–327, 328–330	2,52	361
1,21	333	3,23–38	325
2,12	329	9,22	356
2,13–15	326–327, 328–330	10,25–37	336–340, 368, 381
2,13–21	393	11,31	397
2,13–23	330–332	12,13–21	340–344, 368, 381
2,19–23	326–327, 328–330	12,41–48	340–344, 368, 381
6,7–8	329	15,11–32	344–351, 368, 381
7,21	329	19,47–48	350, 352
12,36	329	20,1	352
21,37	352	20,9–19	351–357, 364, 369, 381,
21,38	353, 354		399
21,39	354	20,14	334
21,46	357	20,19	350
23,35	328, 333	22,2	350
25,31–46	329	22,22	356
25,46	328	24,25–27	356
26,4	357	24,36	402
26,63	329	24,38	402
27,19	328, 333	24,45	343
27,28	338	24,46–47	356
27,31	338		
28,10	402	<i>Johannesevangelium</i>	
		4,5	323
		12,20–21	394
<i>Markusevangelium</i>		<i>Apostelgeschichte</i>	
12,6	352	2,5–11	394
12,7	353, 354	2,9–11	396
12,8	354	2,10	394
15,20	338	2,17	396
<i>Lukasevangelium</i>		2,22–23	396
1,25	335	2,23	363
1,26	335	2,29	396
1,27	336	2,36	363
1,28	336		

2,41	394	13,46–47	394
3,13–15	363	17,5	364
4,10–11	363	17,15	343
5,17	364	18,10	360
5,30	363	22,14	328
6,1	394		
6,3	343, 361	<i>1. Korintherbrief</i>	
6,8	361	1,24	397
6,11	358		
6,13–14	358	<i>Kolosserbrief</i>	
7	5	1,15–20	397
7,2–8	358	2,3	397
7,3–4	360		
7,6	363	<i>Hebräerbrief</i>	
7,7	5, 360	1,1–3	397
7,9–16	323, 343, 358–364, 369, 381, 393, 399, 404	3,7–19	367
7,11–12	363	3,16	393
7,15	363	10,34–35	366
7,17	363	10,38	367
7,17–18	393	11	7
7,17–43	358	11,1	365, 367
7,22	361	11,2–39	365
7,27	361	11,8–16	367
7,28	343	11,20–22	389
7,34	393	11,21–22	323, 365–367, 369, 381
7,35	343, 361	11,22	367
7,36	393	11,26–27	393
7,36–37	363	12,1	365
7,38–39	363	12,2–3	365, 367
7,39–40	393	13,13–14	367
7,39–43	360, 363	<i>1. Johannesbrief</i>	
7,45	363	2,1	328
7,46	361	2,6	398
7,48–50	363	3,7	328
7,51–52	363		
7,51–53	358	<i>1. Timotheusbrief</i>	
7,52	328	3,5	338
7,55–56	358		
7,57–60	358	<i>Apokalypse des Johannes</i>	
10,38	360	11,8	393
13,45	364		

Frühjüdische Texte

<i>1. Henoch</i>		89,13–38	200
89,10–27	200	89,14	202
89,10–40	201	89,32–33	201
89,12–14	364	89,41	201
89,13–14	200, 201, 378	89,42	201
89,13–21	201	89,51–54	201

89,55–57	201	18,10–19	159
89,70–77	199	18,11	156, 159–161, 376
89,74	201		
90,2–4	201	<i>Brief des Aristeeas</i>	
90,8	201	138	392
90,9	199		
90,11–13	201	Demetrius (bei Eusebius, Praep. ev. 9,21,1–18)	
90,13–15	199	Frag. 2,11	145
90,16	201	Frag. 2,13	145
90,17	199	Frag. 2,14	146
		Frag. 2,15	147
		Frag. 5	146
<i>1. Makkabäer</i>			
2,19	155	Flavius Josephus	
2,31	155	<i>Antiquitates Judaicae</i>	
2,51	154	1,5	242, 244
2,52	158	1,14	276
2,52–53	187	1,17	243, 244
2,52–60	155	1,20	276
2,53	154, 161, 162, 323, 345,	1,27–11,303	242
	376	1,288	272
2,61	154	2,1–6	246
2,64	154	2,7	270
13,3	155	2,7–8	256, 257
18,11	162	2,7–9	270, 271
		2,7–33	260
<i>2. Makkabäer</i>		2,7–38	246–251
5,27	331	2,7–201	162, 376
10,13	331	2,7–204	242, 378
		2,8	265, 276
<i>2. Makkabäer</i>		2,9	270, 272, 290
2,27	103	2,9–10	268
3,5–7	103	2,9–16	359
		2,9–33	260
<i>4. Makkabäer</i>		2,9–38	245
1,1–2	156	2,9–200	271
1,3–12	156	2,11	261
1,13–3,18	156	2,11–16	272
1,15–16	157	2,12–18	268
1,18	157	2,13	276
1,29	157	2,14	275
1,30–2,6	157, 376	2,15	276
1,30–3,18	156	2,16	273
2,2–3	157–159, 160, 161, 162,	2,17	266
	376	2,39	255, 270
2,5	159	2,39–60	251–255
3,19–17,6	156	2,40	273
16,15	159	2,41	255
16,16–23	159	2,41–59	245, 268
17,1	156	2,42	270, 276
17,2–6	159	2,42–43	268
17,7–18,24	156	2,43	272, 274
18,6–19	156		
18,7–9	159		

2,47	272	2,231	247
2,50	328	2,230–231	308
2,51–53	272	2,319	366
2,56	276	6,267	248
2,60	269, 274, 276, 328	10,250	248
2,61	269, 272	12,154–236	246, 267
2,61–73	255–257	12,160	267
2,65–67	272	12,168	267
2,68	269	12,173	267
2,68–69	273	12,182–187	267
2,69	270, 328	12,190	268
2,72	272	12,191	268
2,74	276	12,202	268
2,77	247	12,218	268
2,78	271	12,236	268
2,84–87	272	13,310	248
2,91	271, 272	18,27–19,353	267, 268
2,93–159	260–263	18,168	268
2,94	193, 260, 275	18,170	268
2,96	274	18,187	268
2,97	275	18,188–191	268
2,105	275	18,195–204	269
2,107	274	18,197	269
2,120	274	18,201–202	269
2,122	276	18,203–204	269
2,124–159	245	18,259–260	243
2,125	275	20,267	241
2,129	276		
2,136	276	<i>Bellum Judaicum</i>	
2,138	276	1,3	246
2,141	270	2,179–180	268
2,144	265, 275	3,350–354	256
2,160–188	264–265	3,399–408	256
2,161	274	367	261
2,161–162	276	622	261
2,162–163	266		
2,165	275	<i>Contra Apionem</i>	
2,166	195	1,42	243
2,166–167	275	1,54	243
2,174	276	1,79	342
2,184	274	1,250	271
2,189–193	265–266	1,290	247
2,192	273, 275	2,10	281
2,192–193	274	2,135	277, 379
2,194–198	245		
2,194–199	266–267	<i>Vita</i>	
2,195–197	246	7	246
2,197	274	7–8	258
2,197–198	275	7–9	252
2,198	270, 271, 275, 341	8–9	247
2,200	366	80	248
2,201	265	82	264
2,201–202	271	86–103	264
		122	248, 264

204	248, 264	6,1–7	238
276	250	6,1–8	217, 233
423–424	261	6,2–8	294
425	248	6,3	232
<i>Jesus Sirach</i>		6,8	232
9,17	124	7,3–4	294, 345
10,2	124	7,4	217
10,20	124	7,5	187
17,1–17	122	7,6	294
17,17	124	8,1	336
30,27	124	8,8	238
31,18–19	125	8,9	232
35,1	124	9,1–17,10	231–233
44	127	10,1–19,2	233
44–49	118, 374, 128	10,10	226
44,4	124	10,10–12	226
44,16	122	10,14	226
44,16–18	119	11,1	228
44,23	118	11,7	196
49,10	119	11,9	196
49,11–13	118	11,10	229
49,14	119, 123, 126	11,15	228
49,14–16	118, 121	11,19	228
49,15	117–127, 366, 374, 120–124	12,1	229
49,16	119, 122, 123	13,14	361
50,1	118, 125	14,1	228
50,1–24	118	14,3	227
<i>Joseph und Aseneth</i>		14,8–9	223, 238
1,1	218, 235	14,9	227, 228, 234
1,1–2	218, 235	15,6	231
1,1–5	215–218	15,7	228
1,1–21,21	211, 222, 229	15,9	231
1,2	235	15,10	226
1,3	226, 271	15,11	231
1,4–6	226	16,4	220
1,6	217	16,8	226
1,7–9	216, 236	16,16	235
1,7–2,1	219	16,17	228
2,1	219, 220	16,18	226
2,6	218	17,8	223
2,10–11	219	17,8–9	228
2,11	220	17,9	234
3,1	217, 235	18,1	196, 220
3,1–10,1	218–231	18,1–21,9	234–235
3,4	196	18,2–4	220
4,7	196, 216, 218, 238, 336, 361	18,5	226
4,7–9	238	18,9	229
4,10	294	18,11	220, 226, 228
5,5	216, 237	19,1	220
5,7	216	19,3–4	229
		19,3–11	233
		19,4	226, 236
		19,5	233

19,8	228	34,11	185
19,11	223, 231, 361	34,12	184
20,6	226, 231	34,13–17	184
20,6–8	235	34,18–19	185
20,8	233	34,20	186
20,9	215, 216	34,27	195
21,3	216	35,27	195
21,4	226, 228	36,17	195
21,4–6	216	38,14	195
21,7	216	39	182
21,8	216	39,1–2	184
21,10–21	232	39,2	183, 186
21,21	196, 225, 233, 361	39,3	186
22,1–29,9	211, 213, 235–238	39,5	186
22,2	217	39,6	187, 188, 197, 221
22,7	226	39,8–9	186
23,1–2	229	39,9–11	188
23,20	228	39,11	186
24,14	216	39,11–14	191
25,5	216, 223	39,12	193
28,10–14	229	39,18	188
29,8–9	143, 216	40,5	193
<i>Jubiläen</i>		40,6–8	196
1,5–8	179	40,8–9	193
1,27	180	40,9	190, 191
6,17	186	40,10	189
6,23–31	183	41,16	189
6,29	186	42,25	191, 194, 196, 197
14,21–23	189	43,10	191, 194
15,1–16	189	43,14	196
19,24–25	122	43,21	194
19,27	122	46,1	191
20,3–6	187	46,1–2	193
21,10	122	46,2	191
22,1–6	195	46,5–6	366
22,12–13	122	46,6–7	172
23	190	46,8	191
25,5–7	187	50,5	190
28,24	183		
28,25	183	<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i>	
30,8–16	189	1,1	203
31,22	195	8	209, 377
33,2	186	8,1–3	204
34	182	8,4	204
34,1	183, 185	8,5–7	204
34,1–10	184	8,6	205
34,3	184, 185	8,9–14	204–207
34,6	185	8,10	208
34,10	183, 185	9,1	204, 207
34,10–14	183	9,3	204
34,10–19	196	12,1	206, 207–208, 377
34,10–21	182	18,10	204
		43,1–4	209

43,5	207–210, 377	222	263, 299
43,6	209	232–250	305–306
65,1–5	204	240–245	307
		246	272
Philo von Alexandria		246–247	255
<i>De Abrahamo</i>		246–250	307
3–6	281	249–250	328
5	304, 308	251–270	306–308
168	285	254	293, 330, 345
<i>De congressu eruditionis gratia</i>		264	1, 404
6–7	280	266	304
13	280	268–270	308–309
74–80	280	269	272
<i>In Flaccum</i>		<i>De migratione Abrahami</i>	
43	331	199–201	359
<i>De fuga et inventione (Her./Congr.)</i>		<i>De mutatione nominum</i>	
6	299	96	311
<i>De Iosepho</i>		<i>De plantatione (Det.)</i>	
1	281, 282, 288, 289, 309	13	280
1–4	283–285	<i>De posteritate Caini</i>	
2–3	294	156	392
4	271, 297	<i>De providentia</i>	
4–6	359	125–126	299
5–11	285–287	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum (QE)</i>	
7	303	3,3	294
8	296	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim (QG)</i>	
12	289, 305	1,8	293
12–27	287–288	<i>De specialibus legibus</i>	
13	287	3,29	301
28–36	289–290	3,51	292
37	289, 291, 349	4,184	291
37–39	290–291	4,230–232	312
38	259	<i>De somniis</i>	
38–39	294	1,1–2	309
40–53	291–294	1,3–188	310
44	305	1,189–256	310
54–79	289, 294–295	2,1–3	309
63	297	2,2–4	329
72	297	2,6	311
72–74	328	2,6–154	310
80–87	296–297	2,15–16	311
88–99	297–298	2,16	312
100–121	298–301	2,17–18	313
106	361	2,33–40	312
122–156	289, 301–302	2,42	312, 313
143	361	2,46	311
151–156	302	2,46–47	313
157	193	2,48	313
157–162	303		
163–231	303–305		

2,48–54	313	Testamente der Zwölf Patriarchen	
2,63–66	313	<i>Testament Assers</i>	
2,78	313	1,6	170
2,78–96	314	<i>Testament Benjamins</i>	
2,98	312, 316	2,2–4	171
2,99	261	3,1	168
2,102	314	3,3	170
2,107–108	314	3,6	170
2,123–129	314	4	169, 170
2,130	314	4,1–5	169
2,133	315	5,5	169, 367
2,133–135	315	6,7	166
2,137	316	<i>Testament Dans</i>	
2,140	313	1,4	168
2,153	316	5,3	168
2,160	316	5,13	175
2,219–220	314	<i>Testament Gads</i>	
2,277	315	1,6	169
2,280–285	315	1,9	169
2,291	315	2,3	205
2,302	310	4,7	176
294–296	315	5,3	328
101–103	312	<i>Testament Josephs</i>	
<i>De vita contemplativa</i>		1,3–2,7	173
78	294	1,4–2,6	174
<i>De vita Mosis</i>		2,7	174
1,4	281	2,7–10,4	158
1,19–27	285	3,1	175
1,62	281	3,1–9,5	173
<i>Qumran</i>		3,3	187
1QHod 17,15	122	4,1–2	175
1QM	395	4,3	173
4Q206 4 ii 16	201	4,4–5	175
4Q385b	395	4,8	173
4Q386 col. II	395	8,1	173
4Q387	395	8,5	173, 175
<i>Sapientia Salomonis</i>		9,2	173
4,2	134	9,4–5	173
6,21	131	10,1–4	173, 174
7,8	131	10,5–11,1	173
10,1–2	130	10,6	174
10,1–11,1	128, 133	11,1	174
10,4–20	129	11,2–16,6	173
10,13	328, 367	11,6–7	174
10,13–14	127–134, 162, 364, 375	14,3	271
10,14–15	133	17,1	174
15,18–19	392	17,1–8	175
		17,1–18,4	173

18,3	174	4,9	171, 175
18,4–6	174	4,11	166
18,8	174		
20,2	366	<i>Testament Sebulons</i>	
20,5–6	193	2,5–6	171
20,6	366	4,2–3	171
		5,4	168
<i>Testament Judas</i>		8,4	168
2–7	263		
25,1	172	<i>Testament Simeons</i>	
		1,1	171
<i>Testament Levis</i>		2–3	177
13	170	2,6–8	359
13,9	171	2,8–9	167
18,14	175	2,12–13	167
		2,14	359
<i>Testament Naphthalis</i>		3,4	167
5,8	175	4,4	166, 167, 168, 169
		4,5	166, 168
<i>Testament Rubens</i>		4,6	167
2–4	177	5,1	167
3,10	166	8,3–4	172
4,8–10	166, 167, 177		

Rabbinica

<i>Mischna Joma</i>		<i>Targum Pseudo-Jonathan</i>	
4,2	184	49,24	187

Patristische Literatur

Ambrosius		Clemens von Alexandrien	
<i>De Joseph Patriarcha</i>		<i>Stromata</i>	
1,1	403	1,15,72	151, 392
14	402		
Basilius der Große		Cyprian	
<i>Sermones</i>		<i>Liber de bono patientiae</i>	402
19	403	<i>Ad fortunatum de martyrio</i>	403
Chrysostomos			
<i>Homilia in Genesim</i>		Ephraem	
64	403	<i>Kommentar zur Genesis</i>	
<i>Homilia in Matthaeum</i>		35,7	403
84	402	40,4	403

Pseudo-Ephraem		Hieronymus	
<i>In Pulcherrimum Ioseph</i>		<i>Epistula ad Riparium presbyterum</i>	
403		2	402
Eusebius		Justin der Märtyrer	
<i>Historia Ecclesiastica</i>		<i>Dialog mit Tryphon</i>	
2,18,3	309	36	401
<i>Praeparatio Evangelica</i>		Origenes	
8,10,1–17	151, 392	<i>Homiliae in Genesim</i>	
9,21,12	143	15,130	401
9,21,13	137–144	15,133–136	404
9,21,1–18	144–148	15,135	401, 402
9,23,1	272		
9,23,1–4	137–144	Tertullian	
9,24,1	148–150	<i>Adversus Iudaeos</i>	
Gregor von Nyssa		10	401
<i>Contra Fornicarios</i>		<i>Adversus Marcionem</i>	
403		3,18	401

Griechisch-römische Literatur

Aristoteles		<i>Gesetze</i>	
<i>Nikomachische Ethik</i>		631c	307
8,4,1156b	305	<i>Phaidros</i>	
<i>Politik</i>		246a–251d	290
1448a	11	<i>Politeia</i>	
1449b	11	259c	291
1450a	11	295e	302
Cicero		414b–415c	260
<i>De divinatione</i>		433e–434a	292
1,64	310	Seneca	
<i>De re publica</i>		<i>Phaedra</i>	
1,45	308	145–163	292
Hesiod		Xenophon	
<i>Theogonie</i>		<i>Memorabilia</i>	
225–234a	292	1,1,2	299
Platon		<i>Cyropaedia</i>	
<i>Apologie</i>		1,2,1	308
31c–d	299		

Weitere Literatur

<i>Koran</i>	
Sure 12,3	1

Register der modernen Autorinnen und Autoren

- Albertz, R. 28
Assmann, J. 386
Attridge, H. 149
- Berger, K. 179, 195–196
Blum, E. 28–29
Brand, M. 201
Brongers, H. 5, 8
- Carmichael, C. 337–339
Charles, R. 122, 164
Childs, B. 8
Collins, J. 94
- Docherty, S. 9, 184, 208
- Ebach, J. 7, 31
Eder, J. 11–12, 71
Edwards, D. 267–268
Emadi, S. 8, 34, 355–356
- Feldman, L. 203, 243, 256, 262, 266,
270–271, 277, 379
Finnern, S. 10, 12
- Ginzberg, L. 5, 8
Goldberg, A. 9
Gunkel, H. 34–35, 39, 47, 55, 82, 86
Gruen, E. 9, 141
- Hamilton, J. 8, 355–356
Harl, M. 126
Hayward, C. 121–122, 126
Hilgert, E. 9
Hollander, H. 9, 165, 169
Humphreys, W. 70
- Jacob, B. 7
Jacobson, H. 206
Jovanović, L. 7
- Kugel, J. 6, 63
- Lang, B. 280, 400
Lange, A. 191
Levenson, A. 8
Lisewski, K. 7
Lux, R. 5, 7, 28, 65, 389, 399
- Mann, Th. 2,
Millard, M. 24
- Niehoff, M. 7, 65, 75, 155, 249, 277, 322
- Oertelt, F. 293, 319
- Pilhofer, P. 9
Pulse, J. 8
- Rad, G. v. 47, 50, 52–53, 56, 71–72
Rosenthal, L. 41, 87
- Schmid, K. 28, 53, 55
Schmidt, N. 400
Seebass, H. 24, 30
Siegenthaler, T. 8, 336, 343
- Van Seters, A. 6, 52, 75
- Weingart, K. 28
Wenham, G. 69
Westermann, C. 48–49
- Ziemer, B. 26

Sachregister

- Agrarpolitik 90, 112, 143, 192, 216, 265, 307, 318, 372
- Ägypten 1, 4, 20, 22, 26–27, 31–32, 39–42, 46, 48, 50, 60, 62, 67–68, 75, 87–88, 97–100, 103, 107–116, 117–118, 127–131, 134, 137–139, 144–145, 148, 151–153, 156–157, 159, 161–162, 165–173, 175–178, 183–190, 193–196, 199–206, 208–213, 215–221, 223–226, 229–236, 238–246, 249–254, 256, 259–266, 268–272, 274–278, 279–299, 301–320, 323–332, 334–346, 351–358, 360–368, 371–376, 378–383, 385–389, 391–396, 401–403
- Allegorie/allegorisch 279, 283, 289–290, 294–295, 301–302, 307, 309, 311–312, 315, 317–319, 354, 359, 379, 399
- Aseneth 4, 73, 114, 138, 142, 145, 148, 186, 188–189, 200, 211–238, 260, 271–272, 293–294, 301, 303, 327, 334, 336, 338, 378, 383–385
- Barmherzigkeit/Mitleid 167–168, 171, 229, 235, 237–238, 263, 329, 336–337, 344, 357, 368, 381
- Despot/Tyrann 33, 40, 69, 131–132, 279, 295, 309, 311–316, 318–319, 380
- Diaspora 4, 27–28, 54–55, 87–88, 97–100, 103, 114, 117, 127–128, 130, 134, 137, 139, 144–145, 148, 151–153, 156–157, 161–162, 165–171, 173–178, 183–186, 189–191, 193–197, 199–206, 208–213, 215–221, 223–226, 229–236, 238–241, 243–246, 250, 252–254, 256, 259–266, 268–272, 274–278, 281–284, 286–287, 289–292, 294–300, 302–308, 309–320, 331, 375–376, 383–385, 387, 389, 391–397
- Eschatologie/Eschaton 133, 190–191, 196–197, 199–200, 204, 378
- Ethik/ethisch 43, 107, 163, 166, 168–173, 175–178, 189, 197, 208, 210, 212, 277, 294, 374, 376–380, 382–383, 386, 397, 403
- Familienkonflikte 23, 25–26, 33, 45, 52, 101, 104, 192
- Figurenanalyse 5, 7, 10–11, 14–16, 18–19, 55–56
- Fremde/Fremdsein 1, 21–23, 26–28, 32, 41–45, 47–48, 57–58, 69–70, 87–88, 97–100, 103, 114, 117–118, 127–128, 130–131, 134, 137, 139, 144–145, 148, 151–153, 156–157, 161–162, 165–171, 173–178, 183–186, 189–191, 193–197, 199–206, 208–213, 215–221, 223–226, 229–236, 238–241, 243–246, 250, 252–254, 256, 259–266, 268–272, 274–278, 281–284, 286–287, 289–292, 294–300, 302–308, 309–312, 345–346, 353, 358, 360, 362, 373, 375–376, 378, 383, 386
- Gastfreundschaft 2–3, 6, 40, 64, 75–79, 81, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 115, 141, 179, 193, 269, 334, 338, 340, 344, 349, 382, 398, 404
- Gebeine Josephs 6, 17, 40, 71, 76, 78–79, 117, 121, 123, 126, 134, 172, 366–367, 374, 387, 389
- Geduld/Langmut 47, 49, 64, 66, 130, 160, 162, 172–176, 249, 254, 268–270, 273, 316–317, 327, 329, 359, 365, 376, 402–403
- Gehorsam 59, 160–162, 281, 324, 327, 329–330, 333, 368, 376–377, 380, 402
- Genealogie 33–34, 78, 120, 122, 145, 324–326, 330, 375
- Gerechtigkeit/Gerechter 48, 54, 66, 73, 98, 102, 127, 129, 131–133, 150–151, 163, 166–169, 171–173, 175–176, 185, 189–191, 193–197, 207, 229–231, 235–238, 240, 244–246, 260–266, 268–269, 271, 276–277, 324, 327–329, 333, 339, 341, 358, 367–368, 377–380, 382–383, 385, 403
- Gleichnis/Gleichnisse 4, 336–352, 355–358, 361, 364, 368–369, 381, 404
- Gottesfurcht 107, 112, 114, 150–151, 163, 168–169, 171–173, 175–178, 185–186, 189–191, 193–197, 207, 235–238, 240, 260–266, 268–272, 274–278, 371–372

- Hermeneutik/hermeneutisch 371–386,
391–398, 399–403
- Identität/Selbstverständnis 50–51, 54, 67,
69, 71, 92–93, 110, 118, 126–127, 134,
137–139, 144–145, 147–148, 150–151,
161, 180–181, 188, 207–208, 211–215, 218,
223, 226, 238, 260, 275, 303–304, 358, 375,
377, 383–384, 386, 389, 391–392, 399
- Kardinaltugenden 270–276
- Keuschheit/Enthaltsamkeit 60–62,
100–101, 107–110, 291–295
- Kleidung/Verkleidung 16, 23, 35–40, 58–60,
62, 66–67, 70, 89, 95, 106, 109, 127,
146–147, 156, 194, 222, 226, 237, 248, 275,
287, 289, 293, 298, 350, 388, 400, 403
- Licht/Lichtgestalt 25–26, 222–227, 371–372
- Macht/Machtkritik 41, 66, 100–101,
107–110, 118, 190, 206–207, 216, 242,
246–249, 256–259, 265–266, 283, 288–289,
296–299, 303–305, 307–309, 311–316,
318–319, 351–353, 372–373
- Mittler 40, 64, 70, 93, 100, 146, 180, 210,
217, 238, 260, 264, 288, 302, 308, 317–320,
324, 326–327, 330, 333, 344, 363, 368, 380,
398–399
- Narratologie 5, 10, 12–16, 18, 22, 32, 35,
56–57, 63, 72–73, 215, 218, 390
- Paideia 251–254, 256–259, 263–266
- Providenz/Vorsehung 25–26, 33, 45–46,
52, 66, 95–96, 112, 114, 127–131, 145,
150–151, 156–157, 160–161, 168–175,
176–178, 185–186, 189–191, 193–197,
200, 206–207, 210, 212, 229–231, 235–238,
240, 244–246, 260–266, 268–272,
274–278, 297–299, 301–305, 351–354,
368, 371–372, 379–383
- Schuld/Unschuld 33, 41, 60–62, 70–71,
73, 95, 107–110, 112, 114, 150–151,
163, 166–169, 171–173, 175–176, 185,
189–191, 193–197, 207, 229–231, 235–238,
240, 244–246, 260–266, 268–269, 271,
276–277, 327
- Segen/Segensträger 79–80, 111, 186–187,
190–191, 197, 215, 229–231, 238–239,
244–246, 260–266, 268–272, 274–278,
330–331, 371–372
- Sklaverei/Verkauf 33, 40, 57–60, 62–66,
68–71, 73, 83, 85, 90–91, 93–96, 100–101,
107–110, 112, 114, 118, 139–140, 144–145,
148–150, 151–153, 156–157, 159–161,
165–173, 175–178, 183–186, 189–191,
193–197, 199–201, 206–207, 210–213,
215–221, 223–226, 229–236, 238–241,
243–246, 249–254, 256, 259–266,
268–272, 274–278, 283–299, 301–305,
311–315, 318–319, 351–354, 360–361,
368, 371–372, 379–383
- Speise/Mahl/Tischgemeinschaft 24, 26, 35,
39–41, 94, 146, 161, 163, 169–170, 195,
212, 219, 228, 233, 235–236, 264–265, 305,
342, 345, 361, 373, 384
- Staatsmann/Herrscherideal 3, 137, 146,
190–191, 193, 214, 262, 270–272, 279–280,
283, 285, 287–309, 311–313, 317–321, 343,
361, 379–380, 385, 388
- Traumdeutung 42–45, 47, 49–50, 52, 54,
65–66, 73, 83, 85–86, 90–91, 93, 96–97,
101, 107–110, 112–114, 123, 126–131,
139–140, 145, 151–153, 156–157,
160–161, 163, 173, 175, 179–180, 185–186,
195, 200–201, 206, 229–231, 241, 244–246,
254–256, 260–261, 263–264, 266–267,
270–271, 284–286, 290–292, 297–299,
301–305, 306, 308, 310, 313, 317, 319, 341,
361, 372, 375, 377, 380
- Tugend 1, 48, 117, 130–132, 134, 162–163,
165–166, 171, 173–178, 189, 197, 208–210,
212, 229–231, 235–236, 240–241, 251–254,
256–259, 263–266, 270–272, 274–278,
287–289, 296–299, 303–305, 307–308,
311–315, 317–318, 322, 374, 376–379, 383,
385, 390, 403
- Typologie 4, 242, 247, 355–361, 363–365,
369, 381, 386, 399, 401–404
- Vergebung 1, 72, 74, 113, 238, 263–264,
307–308, 317, 372–373, 377, 379, 398, 403
- Versöhnung 24, 33, 37–40, 46, 52–54, 61,
68–70, 72, 74, 112–114, 150–151, 169–172,
176–178, 185–186, 193–197, 207, 235–238,
240, 260, 263–266, 268, 305–306, 317, 349,
372, 374, 377–378, 382, 392, 398
- Weinen/Tränen 33, 39, 44, 51, 57, 70, 253,
262, 274, 277, 288, 304, 379
- Weisheit 1, 4, 7, 23, 32, 42–43, 46–55, 64,
83–84, 86, 88, 90, 100–104, 107–108, 112,
123–124, 127–136, 145, 156–157, 160–161,

- 168–175, 189–190, 197, 200, 210–213,
228–233, 241, 244, 254–257, 260–266,
268–272, 274–278, 290–299, 301–305,
311–315, 319, 351–354, 371–372, 374–376,
378–379, 382–383, 385, 387, 392, 397
- Weisheitstraditionen 117–118, 120, 122,
124, 126, 128, 130, 132, 134–135, 374–375,
382–383