

Joseph und Aseneth

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia*

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von
Heinz-Günther Nesselrath, Reinhard Feldmeier
und Rainer Hirsch-Luipold

Band XV



Joseph und Aseneth

herausgegeben von

Eckart Reinmuth

Eingeleitet, ediert, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Eckart Reinmuth, Stefan Alkier, Brigitte Boothe,
Uta Barbara Fink, Christine Gerber,
Karl-Wilhelm Niebuhr, Angela Standhartinger,
Manuel Vogel und Jürgen K. Zangenberg

Mohr Siebeck

e-ISBN PDF 978-3-16-156439-0
ISBN 978-3-16-150162-3 (Leinen)
ISBN 987-3-16-150161-6 (Broschur)

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

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Satz wurde von Christoph Martsch, Serena Pirrotta und Thorsten Stolper in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen erstellt. Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

SAPERERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch an die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Im ersten Buch der Bibel wird berichtet, dass Joseph, Jakobs Sohn, die ägyptische Priestertochter Aseneth heiratete (Gen 41,45). Damit war der theologischen Reflexion des frühen Judentums ein Sujet vorgegeben, an dem eigene Themen und Fragestellungen durchdacht werden konnten. Die Erzählung *Joseph und Aseneth* ist dafür ein beredtes Zeugnis. Sie ist für unsere Kenntnis des antiken Judentums und damit auch in altertumswissenschaftlicher und speziell neutestamentlicher Hinsicht von hoher Bedeutung. Ich bin deshalb dankbar, dass dieses antike Erzählwerk nun in der Reihe SAPERE handlich und leicht erreichbar vorliegt. Die Beiträge in diesem Band lassen das weite Themenspektrum anklingen, das mit *Joseph und Aseneth* berührt wird. Neben den einleitungswissenschaftlichen und textkritischen Fragen stehen die rechts- und wirtschaftsgeschichtlichen Verhältnisse, der religionshistorische Hintergrund, die Bedeutung für das Neue Testament, Erzählstruktur und Ethik sowie psychologische Aspekte, aber auch die erstaunliche Wirkungsgeschichte dieser Erzählung im Mittelpunkt. Der griechische Text entspricht der Revision, die von Uta Barbara Fink auf der Grundlage der von Christoph Burchard im Jahre 2003 vorgelegten Textedition erarbeitet und 2008 veröffentlicht worden ist. Die deutsche Übersetzung, der eine in Rostock gefertigte Arbeitsübersetzung von Ruthild Pell-John (vorm. Lewek) aus dem Jahr 2000 zugrunde lag, wurde von Frau Dr. Brigitte Müller (Heinrich Schliemann-Institut für Altertumswissenschaften/Universität Rostock) und Herrn Dr. Klaus-Michael Bull (Theologische Fakultät/Universität Rostock) durchgesehen. Ihnen sei herzlich gedankt. Sehr dankbar bin ich auch für die gute Zusammenarbeit mit den Kolleginnen und Kollegen, die mit ihren Beiträgen in diesem Band vertreten sind, und mit den Herausgebern der Reihe SAPERE, insbesondere Herrn Kollegen Heinz-Günther Nesselrath als dem derzeitigen Sprecher des Herausgebergremiums.

Rostock, Ostern 2009

Eckart Reinmuth

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung in die Schrift

Einführung (<i>Manuel Vogel</i>)	3
1. Inhalt, Aufbau und Gliederung	3
2. Titel und Verfasser	5
3. Sprache	6
4. Gattung	6
5. Entstehungsort, Datierung	11
6. Religionsgeschichtlicher Ort	15
6.1. Bisherige Versuche einer religionsgeschichtlichen Einordnung	15
6.2. Ritualelemente in JosAs?	19
7. Literarische Einheitlichkeit	23
8. Quellen und Traditionen	26
9. Zweck	26
10. Theologische Themen	28
10.1. Gottesbegriff	28
10.2. Soteriologie	29
10.3. Geschichte, Welt, Mensch	30
Textkritische Situation (<i>Uta Barbara Fink</i>)	33
1. Geschichte der Textrekonstruktion	33
2. Stemma der griechischen Überlieferung des Textes	36
3. Sekundarität des „Kurztextes“	40
4. Der revidierte Text	41
5. Vergleich revidierter Text – VorlT	42
6. Darstellungsweise des revidierten Textes	43
Anhang: Erläuterung zum Stemma (<i>Uta Barbara Fink</i>)	45
1. Entwicklung der Überlieferung	45
2. Die vier Kontaminationen	50

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Joseph und Aseneth (Text: <i>Uta Barbara Fink</i> ; Übersetzung: <i>Eckart Reinmuth</i>)	56
---	----

Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Eckart Reinmuth</i>)	130
--	-----

C. Essays

<i>Joseph und Aseneth</i> . Beobachtungen zur erzählerischen Gestaltung. (<i>Eckart Reinmuth</i>)	141
1. Beobachtungen zur Erzählperspektive	141
1.1. Erste Eindrücke	141
1.2. Erzählperspektive	143
1.3. Intratextuelle Bezüge	146
2. Beobachtungen zur Erzählabticht	149
2.1. Ausschließungen	149
2.2. Differenzierungen	152
2.3. Gemeinschaft	155
<i>Joseph und Aseneths</i> Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer „gefährlichen“ Kultur (<i>Jürgen K. Zangenberg</i>)	159
1. Annäherung an einen mehrschichtigen Text	159
2. Helden, Götzen und Paläste: Die fiktive Joseph-Zeit in <i>Joseph und Aseneth</i>	163
2.1. Zeit und Ort der Handlung	163
2.2. Die Charakterisierung der Hauptpersonen	169
3. Zum Umgang mit Ägypten in der Situation des Textes	179
Ethik und Tora. Zum Toraverständnis in <i>Joseph und Aseneth</i> (<i>Karl-Wilhelm Niebuhr</i>)	187
1. Zur Bedeutung der Tora in <i>Joseph und Aseneth</i>	188
2. Beschreibende Charakterisierungen	190
3. Sätze über das Geziemende	192
4. Der gottverehrende Mann	194
5. Mann und Frau intim	196
6. Speisevorschriften	197
7. Abkehr vom Götzendienst	198
8. Tora und Ethos	201
Blickwechsel. <i>Joseph und Aseneth</i> und das Neue Testament (<i>Christine Gerber</i>)	203
1. Entfernte Verwandte. Zum Vergleich der beiden Textcorpora	203
2. Brot des Lebens, gegenwärtiges Heil. <i>Joseph und Aseneth</i> und das Johannesevangelium	206
3. Das Hinzukommen der Völker. Die Perspektive des Lukas und <i>Aseneths</i> Umkehr	209
4. Neue Schöpfung, neue Familie. Die Paulusbriefe und <i>Joseph und Aseneth</i>	211
5. Das Ende der Erzählung und die weitere Geschichte. Zum Schluss	216
Zur Wirkungsgeschichte von <i>Joseph und Aseneth</i> (<i>Angela Standhartinger</i>)	219
1. Die ältesten Spuren der Überlieferung	219
2. Christlich-allegorische Deutungen	220
3. JosAs in Menologien und Bibel	222
4. Bilder <i>Aseneths</i>	224
5. <i>Joseph und Aseneth</i> als Bekehrungserzählung	225
6. Jüdische und muslimische Rezeptionen	227

7. Aseneth als Herrscherin 230
 8. Aseneth in Roman, Drama und Dichtung 233

Wirtschafts- und rechtsgeschichtliche Überlegungen zu *Joseph und Aseneth* (Stefan Alkier) 235

- Joseph und Aseneth. Der zweite Mann und das weibliche Risiko* (Brigitte Boothe) 243
1. Erzählungen sind dynamisch organisiert 243
 2. Die Erzählung von Joseph und Aseneth im Anschluss an die Josephserzählung des Alten Testaments 244
 3. Joseph, Favorit des Vaters 245
 4. Die Dramaturgie filialer Vorzugsstellung 247
 5. Joseph: begabt, begehrt und dienstverpflichtet 249
 6. Das Joseph-und-Aseneth-Programm: Wie kommt Joseph zur Frau, ohne ihrem Regime zu unterliegen? 249
 7. Der Vater und die Brüder kommen 252
 8. Das Frauenbild in der Erzählung von Joseph und Aseneth: Die Frau mit Anspruch und der Mann, der nicht will 254

D. Anhänge

- I. Literaturverzeichnis 261
 1. Abkürzungen 261
 2. Ausgaben, Kommentare, Übersetzungen 261
 3. Sekundärliteratur 262
- II. Indices (Balbina Bäbler, Thorsten Stolper) 267
 1. Stellenregister (in Auswahl) 267
 2. Namen und Begriffe 275

A. Einführung in die Schrift

Einführung in die Schrift

Manuel Vogel

1. Inhalt, Aufbau und Gliederung

Die biblische Josephsnovelle erwähnt in Gen 41,45, der Pharao habe Aseneth, die Tochter Potipheras,¹ des Priesters von On (LXX: Heliopolis), Joseph zur Frau gegeben. In späterer Zeit hat man sich daran gestoßen, dass Joseph die Tochter eines ägyptischen Götzenpriesters geheiratet haben soll. Die rabbinische Tradition beseitigt diesen Anstoß dadurch, dass sie Aseneth als Tochter der Dina ausgibt, die nach Ägypten gelangt und von der Frau Potipheras großgezogen wurde.² Einen anderen Weg geht – ungeachtet der Erwähnung der Dina in 23,2³ – JosAs: Aseneth bekehrt sich unter dem Eindruck ihrer ersten Begegnung mit Joseph zum Gott Israels. Joseph heiratet also eine Proselytin.⁴ Das Werk ist zweiteilig aufgebaut. Die beiden ungleich langen Teile bilden in sich geschlossene Erzähleinheiten (Kap. 1–21: Aseneths Bekehrung und Hochzeit mit Joseph; Kap. 22–29: Vergeblicher Versuch des Sohnes des Pharao, Aseneth zu entführen). Diese sind aber durch die beiden Gen 41,47.53 entlehnten chronologischen Angaben in 1,1 („Es war im ersten Jahr der sieben Füllejahre“) und 22,1 („Danach geschah es, dass die sieben Jahre der Fülle vorüber gingen...“)

¹ Bereits in der LXX sind die Namensformen des Potiphera (Gen 41,45) und des Potiphar (Gen 37,36; 39,1) gleichlautend (Πεντεφοῖς). In Jub 34,11 werden beide ausdrücklich identifiziert. Der Umstand, dass Potiphar als Eunuch (deutsch üblicherweise „Kämmerer“, LXX εὐνοῦχος für hebr. סריס) Frau und Tochter hatte, wird in Gen R. 86 zu Gen 39,1 dahingehend erläutert, dass Potiphar, der Joseph für sein eigenes sexuelles Begehren erworben habe, von Gott entmannt wurde (dazu KRAEMER 1999, 237–239). In JosAs spielt Potiphar keine Rolle.

² TPSJ zu Gen 41,45; PRE 36/272. 38/287f.; APTOWITZER 1924, 243–256; BURCHARD 1965, 97–99. Während TPSJ noch offen lässt, wie Dina nach Ägypten gelangt ist, wird sie in der späteren Überlieferung von einem Engel oder einem Adler dorthin gebracht. Eine Übersicht über die erzählerischen Details, die sowohl in JosAs wie auch in der rabbinischen Tradition belegt sind, bietet KRAEMER 1998, 307–321.

³ Auch JosAs 1,5 ist kein Reflex der Dina-Tradition, denn Aseneth wird hier nicht indirekt hebräische Abstammung bescheinigt, sondern Ebenbürtigkeit mit den Patriarchinnen im Blick auf bestimmte Eigenschaften.

⁴ Weite Kreise des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit (Jubiläenbuch, Philo, Josephus, PsPhilo) scheinen sich freilich an Josephs Ehe nicht gestört zu haben. Auch JosAs geht es nicht lediglich darum, einen halachischen Anstoß zu beseitigen.

stimmig zueinander in Beziehung gesetzt. Inhaltlich weist die Notiz über das auf Aseneth gerichtete Begehren des Pharaosohnes in 1,7–9 auf den zweiten Teil voraus. Eine weitere Verknüpfung liegt dann vor, wenn man die aggressiven Bienen in 16,21–23 auf den versuchten Anschlag der Jakobsöhne Dan, Gad, Naphtali und Asser bezieht.⁵

Die Gliederung des Werkes stellt sich wie folgt dar:⁶

Erster Teil: Die Verheiratung der stolzen Aseneth mit Joseph, ermöglicht durch ihre Bekehrung 1,1–21,21

1. Einleitung: Personen, Hintergrund, Ort der Handlung 1,1–2,12
2. Josephs erster Besuch bei Pentephres 3,1–10,1a
 - a) Vorspiel: Vorbereitung des Besuchs 3,1–4
 - b) Pentephres' Heiratsplan für Aseneth 3,5–4,12
 - c) Aseneths Erschütterung bei Josephs Anblick 5,1–6,8
 - d) Aseneths erste Begegnung mit Joseph, seine Ablehnung von Aseneths Kuss und seine Fürbitte für ihre Erneuerung 7,1–9,2
 - e) Nachspiel und Vorausweis: Josephs Rückkehrversprechen und Abreise 9,3–10,1a
3. Selbsterniedrigung und der Besuch des Engelfürsten 10,1b–17,10
 - a) Vorspiel: Aseneths Selbstabsonderung 10,1b–8a
 - b) Aseneths Selbsterniedrigung und Hilferuf zu Gott 10,8b–13,15
 - c) Aseneths Annahme bei Gott durch den Engelfürsten 14,1–17,6
 - i. Herabkunft und Verkündigung des Engelfürsten 14,1–15,12x
 - ii. Bewirtung des Engelfürsten 15,13–17,6
 - d) Nachspiel: Rückkehr des Engelfürsten auf feurigem Wagen in den Himmel 17,7–10
4. Josephs zweiter Besuch bei Pentephres und seine Heirat mit Aseneth 18,1–21,9
 - a) Vorspiel: Aseneths Verwandlung 18,1–11
 - b) Aseneths zweite Begegnung mit Joseph, seine Annahme von Aseneth und seine Aufnahme in Pentephres' Haus 19,1–21,1
 - c) Josephs und Aseneths Vermählung durch Pharaos 21,2–9
5. Rückblick: Aseneths Psalm 21,10–21

Zweiter Teil: Der Versuch des Erstgeborenen Pharaos, mit Hilfe von Dan

⁵ So CHESNUTT 1996, 298: „The malicious bees who die because they want to sting Aseneth represent her Israelite Antagonists.“ Schließlich stellen die Kapitel 1–21 und 22–29 auch insofern eine Einheit dar, als Aseneths neuer Status (Zugehörigkeit zu Familie und Volk Jakobs) im ersten Teil deklariert und im zweiten Teil manifestiert wird, wie HUMPHREY 2000, 43f. zutreffend beobachtet: Erkennbar ist „a dynamic of promise and fulfilment between the two stories, as Aseneth's nature is declared in the first episode, but manifested in the second“.

⁶ Nach BURCHARD 1983 mit einigen wenigen Änderungen.

und Gad Aseneth gewaltsam zu gewinnen und König von Ägypten zu werden, vereitelt durch Benjamin und Levi 22,1–29,9

1. Einleitung: Hintergrund und Personen der Handlung 22,1–13
2. Die bösen Pläne des Erstgeborenen Pharaos 23,1–25,8
 - a) Vorspiel: Der Entschluss des Erstgeborenen Pharaos 23,1
 - b) Die vergebliche Verhandlung des Erstgeborenen Pharaos mit Simeon und Levi 23,2–17
 - c) Der Anschlag des Erstgeborenen Pharaos mit Hilfe von Dan und Gad, Naphtali und Asser 24,1–20
 - d) Übergang: Erste Schwierigkeiten bei der Ausführung des Anschlags 25,1–8
3. Aseneths Fahrt in den Hinterhalt und ihre Rettung 26,1–29,9
 - a) Vorspiel: Aseneths und Josephs getrennte Abreise zu Weinlese und Kornvergabe 26,1–4
 - b) Aseneths Fahrt in den Hinterhalt und Levis und der übrigen Lea-söhne Anlauf zu ihrer Rettung 26,5–8
 - c) Aseneths Rettung vor dem Erstgeborenen Pharaos durch Benjamin 26,7–27,5
 - d) Aseneths und Benjamins Rettung vor Dan und Gad, Naphtali und Asser 27,6–28,17
 - e) Nachspiel: Vergeblicher Versuch, den Erstgeborenen Pharaos zu retten. Josephus Herrschaft über Ägypten 29,1–9

2. Titel und Verfasser

Die Titelformen variieren in der Textüberlieferung erheblich. Der einzige breiter bezeugte und verhältnismäßig alte Titel Βίος καὶ ἕξομολόγησις Ἀσενῆθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως καὶ πῶς ἔλαβεν αὐτὴν ὁ πάγκαλος Ἰωσήφ εἰς γυναικὰ weist bereits hagiographisches Gepräge auf.⁷ Der originale Titel (üblicherweise am Ende und, bisweilen abgekürzt, am Anfang der jeweiligen Buchrolle notiert) ist wohl nirgends erhalten. Der heute gebräuchliche kommt in der handschriftlichen Überlieferung nicht vor. Er ist auch sachlich zweifelhaft, da Joseph nicht als zweite Hauptperson gleichrangig neben Aseneth steht.⁸

JosAs ist ein anonymes Werk. Der Name des Verfassers oder der Verfasserin, wohl aus dem Bereich des gebildeten ägyptischen, möglicherweise alexandrinischen Judentums,⁹ ist nicht überliefert. Dass JosAs von einer

⁷ BURCHARD 1965, 50–54; 1983, 589; 2003, 337–341.

⁸ BURCHARD 2005a, 71.

⁹ PHILONENKO 1968, 106 denkt an einen ägyptischen Proselyten und/oder das Kind einer jüdisch-ägyptischen Mischehe.

Frau oder zumindest unter der Mitwirkung von Frauen verfasst wurde, ist grundsätzlich ebenso möglich wie die üblicherweise angenommene männliche Verfasserschaft.¹⁰

3. Sprache

Unstrittig ist, dass JosAs auf Griechisch abgefasst wurde, mithin nicht auf eine hebräische Vorlage zurück geht, wie die ältere Forschung angenommen hatte (Rießler 1922, Aptowitz 1924). Die starke semitische Färbung¹¹ ist dem Einfluss der LXX zuzuschreiben.¹² Hinzu kommen originalgriechische Termini und Wendungen z.T. ohne direktes semitisches Äquivalent.¹³ Rießlers Überlegungen zu möglichen Fehlübersetzungen aus dem Hebräischen sind einschließlich des Versuchs, Aseneths Umbenennung in πόλις καταφυγῆς (19,5) auf ein semitisches Wortspiel zurückzuführen, durch Burchard überholt.¹⁴ Textspuren einer semitischen Vorlage fehlen auch sonst. Der Stoff war im palästinischen und babylonischen Judentum offenbar unbekannt.

4. Gattung

JosAs bildet die Schnittstelle zwischen jüdischer Novelle und griechischem Roman, namentlich dem Abenteuer- und Liebesroman. Sofern die Schrift in den Bereich der jüdischen Novelle gehört, steht sie in einer Reihe u.a. mit Daniel/Susanna, Esther, Judith und Tobit.¹⁵

Vergleichstexte auf dem Feld des Liebesromans sind Charitons *Kallirhoë* (Mitte 1. Jh. n. Chr.), die *Ephesiaka* des Xenophon von Ephesus (2. H. 1. Jh. n. Chr.), Achilleus Tatios' *Leukippe und Kleitophon* (Mitte 2. Jh. n. Chr.), Lon-

¹⁰ Zahlreiche Zeugnisse literarischer Bildung wie auch nichtliterarische Zeugnisse (von Frauen verfasste Geschäftskorrespondenz u.v.m.) weisen auf die Partizipation von Frauen an antiken Bildungsprozessen hin. Für den hellenistisch-jüdischen Bereich ist etwa auf die Verfasserinnenangaben in TestHiob 49,3; 50,3 und 51,3f. zu verweisen, sowie auf die Frauen wie Männer umfassende Gruppe der Therapeuten, die nach Philon (*VitCont.* 28f.) in der allegorischen Exegese geübt waren und „Gesänge und Hymnen“ verfassten. Zum Ganzen ausführlich STANDHARTINGER 1995, 225–237 (Lit.).

¹¹ Beispiele (bei CHESNUTT 1995, 70): καὶ ἐγένετο (3,1 u.ö.), καὶ ἰδοῦ (10,16 u.ö.), εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον (4,10 u.ö.), ὁ παράδεισος τῆς τρυφῆς (16,14), ἐχάρα χαρὰν μεγάλην (3,3 u.ö.), ἐφοβήθη φόβον μέγαν (6,1), ὁ ἀγρὸς τῆς κληρονομίας ἡμῶν (3,5 u.ö.).

¹² PHILONENKO 1968, 27–32.

¹³ Darunter ἀθανασία und ἀφθαρσία (8,5,7; 20,8; 23,9); weitere Beispiele bei BURCHARD 1983, 595.

¹⁴ BURCHARD 1965, 91–95.

¹⁵ KILPATRICK 1970; P. WEIMAR, „Formen frühjüdischer Literatur“, in: J. MAIER/J. SCHREINER (Hg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg / Gütersloh 1973), 123–162, 130–135; PERVO 1976; WILLS 1994; WILLS 1995.

gos' *Daphnis und Chloë* (150–250 n.Chr.), sowie die *Aithiopika* des Heliodor (3. oder 4. Jh. n.Chr.).¹⁶

Die Nähe zum griechischen Liebesroman¹⁷ ist der Forschung von Anfang an aufgefallen. Bereits Batiffol führte die Schrift als „*récit romanesque*“ ein.¹⁸ Gemeinsam ist den Liebesromanen folgendes Handlungsschema: „Ein junges Liebespaar von außerordentlicher Schönheit wird von einem widrigen Schicksal in vielfältige Abenteuer und Gefahren gestürzt, bis es zum Schluss – meist nach längerer Trennung – in unverändert treuer Liebe zu einem nunmehr glücklichen Leben vereint wird“.¹⁹ Augenfällige motivische Entsprechungen in JosAs sind die Schönheit (1,6; 6,7) und zugleich Keuschheit (4,7) der Heldin und des Helden, anfängliche Abneigung gegen das andere Geschlecht (2,1), die Liebe auf den ersten Blick (Aseneth verfällt Joseph bei der ersten Begegnung, 6,1f.), zahlreiche konkurrierende Bewerber bzw. Bewerberinnen, die aber erfolglos bleiben bzw. abgewiesen werden (von Aseneth: 1,6, von Joseph: 7,3f., scheinbare Statusungleichheit als Hindernis für die Liebesbeziehung (6,2): Joseph als „Hirtensohn“; 7,5: Aseneth als „fremde Frau“), Liebesqualen (6,1), Bedrohungen des Liebesglücks durch abgewiesene Bewerber (23,1) und/oder durch Krieg und Gewalt (24,15–19 u.ö.), Erniedrigung der Helden in der Fremde (10,14f.: Selbsterniedrigung Aseneths während der Bußzeit), Enthaltensam-

¹⁶ PHILONENKO 1968, 43–46; BURCHARD 1970, 59–86; WEST 1974; KEE 1976, 183; PERVO 1976; HESZER 1997. Zur Datierung der ersten drei Romane vgl. E. L. BOWIE, „The chronology of the earlier Greek novels since B. E. Perry: revisions and precisions“, *Ancient Narrative* 2 (2002) 47–64. Die beiden ältesten Vertreter (Chariton, Xenophon) und JosAs (die Datierung im 1. Jh. / frühen 2. Jh. n.Chr. vorausgesetzt) gehören also in denselben Entstehungszeitraum. Der Ninos-Roman kann freilich für einen Beleg der Gattung bereits im ausgehenden 2. Jh. v.Chr. (so noch JOHNE 1989b, 198. 202) nicht mehr angeführt werden, da neuere Datierungen in die Mitte des 1. Jh. n.Chr. weisen (HOLZBERG 2001, 48). PHILONENKO 1968, 40f. 106 sieht außerdem einen Einfluss des altägyptischen Märchens vom Gezeichneten Prinzen (um 1300 v.Chr.), das jedoch mit JosAs kaum mehr als das verbreitete Motiv vom Mädchen im Turm gemein hat (WEST 1974, 79 Anm. 1).

¹⁷ Das erotische Motiv ist in der antiken Romanliteratur auch außerhalb des eigentlichen Liebesromans weit verbreitet. Der älteste erhaltene antike Versuch einer Gattungsdefinition liegt in Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* vor (um 400): Es handle sich um *argumenta fictis casibus amatorum referta*, „Erzählungen, angefüllt mit fiktionalen Wechselfällen von Verliebten“ (1,2,8; zitiert aus KUCH 1989a, 14).

¹⁸ BATIFFOL 1889–90, 7. 10. Die Gattungsbezeichnung „Roman“ (urspr. frühneuzeitlich für romanischsprachige Volkserzählungen) ist antik unbekannt, hat sich in der Moderne aber als Gattungsname für antike Literatur eingebürgert. Sie fasst außer den fünf genannten (den einzig vollständig erhaltenen) eine Reihe weiterer Texte unter sich (Übersicht bei JOHNE 1989b). Die Unterscheidung von „Novelle“ und „Roman“ ist zumal in der englischsprachigen Literatur durchweg unscharf (vgl. etwa PERVO 1976, 178 Anm. 1: „For ancient literature the terms ‚novel‘ and ‚romance‘ may be used interchangeably“). Während der Roman sich von der Novelle tendenziell durch größeren Umfang unterscheidet und auf den griechisch-römischen Bereich festgelegt ist, kann die Novelle auch vorhellenistisch-orientalischen Ursprungs sein.

¹⁹ STARK 1989a, 82f.

keit bis zur Eheschließung (21,8f.), der glückliche Ausgang der Handlung (21,8f.; 29,9). Während in den paganen Texten die Prüfungen (Abenteuer, Bedrängnisse) entweder auf die zu Beginn erzählte Heirat folgen (Chariton, Xenophon) oder dieser vorangehen (Achilleus Tatios, Longos, Heliodor), sind in JosAs beide Ereignisfolgen kombiniert (1–19: Trennung der Liebenden wegen Aseneths Götzendienst – 20f.: Eheschließung – 22–29: Bedrohung der Liebenden durch den Sohn des Pharaos).²⁰

In JosAs fehlt das Abenteuer-/Reisemotiv und die dadurch bedingte Trennung der Liebenden. Was Joseph und Aseneth nicht zueinander kommen lässt, ist vielmehr allein Aseneths bisherige Idololatrie.²¹ Fremd ist den paganen Texten die in den Kapiteln 10–18 breit ausgeführte Bekehrungshandlung. Allerdings betrifft dies nur die inhaltliche Ebene. Stilistisch und formal ist auch in diesem zentralen Teil von JosAs die Nähe zum griechischen Liebesroman durchgehalten, ja sogar auf die Spitze getrieben, denn die in JosAs 10–18 dominierende Erzählperspektive der psychologischen Introspektion ist (vielfach ausgeführt in Form des Monologes) auch für die paganen Vertreter der Gattung kennzeichnend.²² Das starke erotische Element ist in JosAs (wie auch in den jüdischen Novellen, s.u.) im Unterschied zu den paganen Texten nirgends erzählerischer Selbstzweck. Vielmehr wird von Anfang an eine religiöse Ebene eingeblendet und im Handlungsverlauf auch durchgehalten.²³

Entgegen einem möglichen modernen Leseindruck sind die griechischen Liebesromane freilich keineswegs reine Unterhaltungsliteratur. Vielmehr transportieren sie ein eigentümlich konservatives und traditionalistisches Ethos, und auch auf dieser Ebene sind JosAs und diese Texte kongenial. Gemeint ist (a) der fiktive Handlungsraum in einer idealen Vergangenheit (nämlich der autonomen *polis*) als Gegenbild zu den Lebensbedingungen im römischen Imperium²⁴ und (b) die in klassischer Zeit als literarisches Motiv noch unbekanntes Bindung der (heterosexuellen) eroti-

²⁰ HEZSER 1997, 7f.

²¹ WILLS 1995, 176; HEZSER 1997, 8.

²² WILLS 1995, 172.

²³ WILLS 1994, 234: „Eroticism (...) is manifested in almost all of the novellistic writings from antiquity, but Jewish novellas refuse to engage an erotic interest as a positive end in itself.“ Dies gilt zumal für JosAs: Als Aseneth Joseph zum erstenmal sieht und sich augenblicklich in ihn verliebt, nennt sie ihn „Sohn Gottes“ (6,3). Die intensive Kuss-Szene nach Aseneths Bekehrung/Verwandlung dient der Geistmitteilung (19,11). Der Kummer über Aseneths unerfüllte Liebe zu Joseph wird überlagert von der Reue angesichts ihres Verstricktseins in den ägyptischen Götterkult. Für das jüdische Ethos verweist HEZSER 1997, 19 auf PsPhokylydes 194–196: „Denn Eros ist kein Gott, sondern eine verheerende Leidenschaft aller (Menschen). Liebe dein Eheweib. Denn was wäre lieblicher und vortrefflicher, als wenn eine Frau ihrem Manne freundlich gesinnt bis ins Alter, und (ebenso) der Gemahl seiner Gattin (...)?“ (zitiert nach WALTER 1983, 214).

²⁴ KUCH 1989b, 63f.; STARK 1989b, 135.

schen Liebe an die Institution der Ehe, und, damit zusammenhängend, das Ideal vor- und außerehelicher Enthaltbarkeit.²⁵ Die Helden verkörpern, indem sie die Identität mit sich selbst wahren, ein Ethos der Beständigkeit.²⁶ Anders als in den utopischen Reiseromanen aus frühhellenistischer Zeit (Hekataios, Euhemeros) geht es nicht um verlockende Ferne, sondern um Rettung und Heimkehr.²⁷ Die darin sich niederschlagende soziale und kulturelle Selbstbehauptung hellenistischer Oberschichten²⁸ hat in JosAs ihre Entsprechung in der Josephs-Gestalt als Identifikationsfigur für ein urbanes Judentum, das sich zwischen Abgrenzung und sozialer Interaktion mit der nichtjüdischen Umwelt zu positionieren sucht. „Both the pagan and the Jewish romances are primarily concerned with the definition and maintenance of social unity and harmony. While the pagan erotic novels serve to confirm the social and civic identity of upper class citizens in the Hellenistic city states, *Joseph and Aseneth* serves to confirm the particular religious identity of Jews living within such *poleis*.“²⁹

Die bereits genannten jüdischen Vergleichstexte stehen literarisch in einem weiteren vorderorientalischen Kontext. In unterschiedlichem Maße prägend ist in dieser Literatur die ethnozentrische Perspektive von einst selbständigen, nun aber in die hellenistischen Großreiche eingegliederten Völkern.³⁰ Auf jüdischem Terrain sind drei Untergattungen zu unterscheiden, nämlich (1) der nationale Heldenroman (*national hero novella*), vertreten durch die fragmentarisch erhaltenen Werke des Artapanos,³¹ (2) der historische Roman, der nicht Helden aus alter Zeit, sondern Ereignisse und Gestalten der jüngeren Vergangenheit zur Darstellung bringt (Beispiel: Tobiaden-Roman, 3Makk), sowie (3) die eingangs genannte Gruppe Daniel/Susanna, Esther, Judith und Tobit, zu der auch JosAs gehört. Diese Texte – „the five novellas proper“³² – unterscheiden sich von den

²⁵ STARK 1989a, 83f; B. EGGER, „Women and Marriage in the Greek Novels: The Boundaries of Romance“, in: J. TATUM (Hg.), *The Search for the Ancient Novel* (Baltimore 1994) 260–80; HEZSER 1997, 8f. Nach WILLS 1995, 18 besteht ein Zusammenhang zwischen dem Individualismus der hellenistisch-römischen Epoche und der Hochschätzung von Ehe und Familie: „The new ‚home‘ for the rootless individual is in the arms of the lover, where, at the beginning of the novel, erotic love is perfect and where, at the end, the beginnings of nuclear family life are established.“

²⁶ KUCH 1989a, 43; JOHNE 1989a, 162.

²⁷ KUCH 1989b, 77.

²⁸ Nach PERVO 1976, 172 spiegeln die Romane „the hopes, aspirations and beliefs of relatively ordinary people“. Dagegen sieht HOLZBERG 2001, 55f. im antiken Roman, der gebildete Leser in ein intertextuelles Spiel mit anderen Literaturen verwickelt, ein ausgesprochenes Oberschichtphänomen.

²⁹ HEZSER 1997, 2.

³⁰ PERVO 1976, 174; WILLS 1994, 224.

³¹ WILLS 1994, 223f. Weitere Texte bei PERVO 1976.

³² WILLS 1994, 224.

übrigen dadurch, dass die Hauptrolle mit einer Randfigur der biblischen Geschichte (Aseneth) oder mit einer bis dahin gänzlich unbekanntem Gestalt besetzt wird. Gesellschaftlich reflektieren diese Texte die Chancen, Bedrohungen und Konfliktpotentiale jüdischer Diasporaexistenz in urbanen Oberschichtmilieus³³ in hellenistischer Zeit. Romanhafte Formen der Darstellung sind u.a. die fiktionale Handlung, die Konzentration auf einen oder zwei Protagonisten, zu bestehende Abenteuer, dramatische Monologe, sowie erotische Elemente. JosAs steht dem griechischen Roman deutlich am nächsten,³⁴ doch weist etwa auch das (bereits apokalyptisch fortgeschriebene!) Danielbuch in den Zusätzen und hier besonders in der Susanna-Erzählung romanhafte Züge auf.

R. Pervo zählt JosAs zu den Weisheitsnovellen (*Sapiential Novels*).³⁵ Jüdische Beispiele sind das Danielbuch, Tobit und JosAs, ein nichtjüdisches die Achikar-Novelle. Gemeinsam ist diesen Texten, dass sie sich der in ihrer Zeit jeweils aktuellen Erzählform bedienen, um neue Formen von „Weisheit“ literarisch zu kommunizieren. Diese Gattungsbestimmung macht auf eine Gemeinsamkeit strukturell sehr unterschiedlicher Texte³⁶ aufmerksam:

„The typical Sapiential Novel seems to have taken as a base one or more traditional popular stories, which may already have possessed cautionary or positive exemplary value, and enriched this core with rather substantial doses of contemporary wisdom material. The net result was (or was felt to be) an excellent medium for the widespread dissemination of wisdom views and values“³⁷

So wurden etwa in der Achikar-Novelle in die Erzählhandlung Weisheitsprüche eingestellt, der Erzählkranz Dan 1–6 erhielt eine Erweiterung um die apokalyptischen Stoffe Dan 7–12 und in JosAs integriert der Romanstoff die in mystischer (Humphrey: apokalyptischer³⁸) Sprache erzählte Bekehrung Aseneths (JosAs 10–17).³⁹

³³ Zwar erreicht JosAs im stilistischen Vergleich nicht das Niveau etwa des Aristeasbriefes, doch sollte daraus nicht mit WEST 1974, 81 auf „a lower social and educational level“ der Adressaten geschlossen werden. Das allzu schlichte Griechisch scheint vielmehr Ausdruck eines archaisierenden, biblisierenden Stils zu sein, der den Abstand zur erzählten Patriarchenzeit auch sprachlich inszeniert.

³⁴ STANDHARTINGER 1995, 26 spricht von der „Imitation“ eines antiken Liebesromans. Näher zu klären wäre, was die literarische Kategorie der Imitation über die intendierte Textstrategie aussagt und an welchen Textsignalen und Strukturmerkmalen das Vorliegen einer Imitation erwiesen werden kann.

³⁵ PERVO 1976.

³⁶ Daniel 1–6 und das Estherbuch verarbeiten Hofgeschichten, Tobit Volkserzählungen, und JosAs adaptiert die Form des griechischen Liebesromans.

³⁷ PERVO 1976, 174. Ob die Bezeichnung „sapiential“, die einen allzu breiten Begriff von Weisheit voraussetzt, eine glückliche Wahl ist (kritisch KEE 1983, 396), sei dahingestellt.

³⁸ HUMPHREY 1995, 35 spricht im Blick auf JosAs 14–17 von einer „apocalypse‘ within a romance“.

³⁹ Eine weitere Frage lautet, ob sich die Verbindung von Romanform und Bekehrungs-

Andere vorgeschlagene Gattungsdifferenzierungen haben sich nicht bewährt. Die Rede vom „Schlüsselroman“ (Philonenko)⁴⁰ empfiehlt sich nicht, weil sie die Funktion antiker Romane als religiös-kultischer Propagandatexte voraussetzt. Ebenso wenig sollte JosAs als „Bekehrungsroman“ o.ä. geführt werden,⁴¹ da ein eigenes „missionarisches“ Interesse in JosAs nicht vorliegt.⁴²

5. Entstehungsort, Datierung

Üblicherweise wird für JosAs Ägypten als Entstehungsort angenommen.⁴³ Die vorgebrachten Argumente sind freilich je für sich kaum und kumulativ nur sehr bedingt beweiskräftig.⁴⁴ Auffällig ist dagegen die wiederholte ethnische, soziale und religiöse Distanzierung von den Ägyptern: In der Notiz 1,5 (Aseneth hatte, wiewohl Ägypterin, „nichts gemein mit den Töchtern der Ägypter“) kommt spürbar eine soziale wie ethnische Deklassierung zum Tragen, ebenso im despektierlichen Vergleich der Traumdeutung Josephs in 4,10 („...wie auch die alten Frauen der Ägypter deuten“). In 7,1 („...weil Joseph nicht zusammen mit den Ägyptern aß, denn das war ihm ein Gräuel“) liegt der Akzent auf der religiös-rituellen Ablehnung von Alltagskontakten mit Ägyptern. An diesen drei Stellen scheinen sich über die bloße Fortschreibung biblischer Erzählelemente hinaus reale sozial-ethnische Konfliktlagen abzubilden. Historisch weist die pauschale Ägyptenfeindschaft in besonderer Weise nach Alexandrien, weil die Abgrenzung der alexandrinischen Bürgerschaft von der ägyptischen Bevölke-

handlung auch literarkritisch darstellen lässt. Ansätze hierzu finden sich bei WILLS 1995, 178-184, der nicht von der üblichen Zweiteilung in Kap. 1-21 und Kap. 22-29, sondern von einem Schichtenmodell ausgeht. Die ursprüngliche, bis Kap. 29 reichende Erzählung habe eine großflächige Überarbeitung erfahren, die den Romanstoff um eine allegorisch-mystische Ebene erweitert habe. Diese Sicht widerspricht jedenfalls der Gattungsbezeichnung „Doppelnovelle“, sofern diese eine unorganische Zweiteilung impliziert; vgl. die Kritik bei STANDHARTINGER 1995, 26 Anm. 122.

⁴⁰ PHILONENKO 1968, 61-79 Kritisch HUMPHREY 2000, 44.

⁴¹ SZEPESSY 1974-75, PHILONENKO 1968, 53-61: „Le roman missionnaire“.

⁴² S.u. S. 26f.

⁴³ Zuletzt COLLINS 2005, 109; J. BOLYKI, „Egypt as the Setting for Joseph and Asenet: Accidental or deliberate?“ in: A. HILHORST / G. H. VAN KOOTEN (Hgg.), *The Wisdom of Egypt*, FS G. P. LUTTIKHUIZEN (Leiden / Boston 2005) 81-96. Andere Lokalisierungen: Norden Kleinasien (BATIFFOL), Palästina (RIEßLER, APTOWITZER), Syrien (BROOKS), Ägypten, Kleinasien oder Syrien (KRAEMER). Zur Kritik CHESNUTT 1995, 76-78.

⁴⁴ Angeführt wird die Vertrautheit mit der LXX, die Ägypterin Aseneth als weibliche Hauptrolle, Heliopolis als Lokaltradition, zeitgeschichtliche Anspielungen an ptolemäische Verhältnisse (Verwicklung der Jakobsöhne in dynastische Rivalitäten am Hof des Pharaos), „Aseneth“ als theophorer Name (ägyptische Göttin Neith), die sonnengleiche Gestalt Josephs in 6,2 als Reflex der ägyptischen Pharaonendarstellungen als Sonnengott Re.

rung seit jeher eine besondere Rolle gespielt hat⁴⁵ und zumal in römischer Zeit für die alexandrinischen Juden von erheblicher Bedeutung für ihren eigenen Rechtstatus war.⁴⁶ Damit fällt die Wahl auf einen alexandrinisch-jüdischen Entstehungshintergrund. Das von Philonenko vorgetragene Argument, der volkstümliche Ton in JosAs sei mit der größeren Strenge des von Philon repräsentierten alexandrinisch-jüdischen Denkens zu unterscheiden, reicht nicht hin, um JosAs in einem ägyptischen ländlichen Umfeld anzusiedeln.⁴⁷ Noch kaum auf ägyptisches Kolorit hin untersucht sind die Realien (Architektur, Landschaft, Jahreszeiten, Landwirtschaft, Kleidung, Interieurs, Hygiene etc.).⁴⁸

Die bis Mitte des 20. Jhs. dominierende, dann aber durchweg aufgegebene Spätdatierung Batiffols,⁴⁹ der JosAs für ein christliches Werk des 5./6. Jh. kleinasiatischer Herkunft hielt, wurde in neuerer Zeit von R. Kraemer wieder in die Diskussion geworfen.⁵⁰ Kraemer datiert beide Fassungen (bei angenommener Priorität des Kurztextes⁵¹) aufgrund religionsgeschichtlicher Vergleichstexte in das 3./4. Jh. n.Chr. und siedelt JosAs in

⁴⁵ Auch rechtlich gehörte Alexandrien nicht zu Ägypten (Stadt „bei“ Ägypten); vgl. SIEGERT 2001, 26 Anm. 1.

⁴⁶ Vgl. BARCLAY 2007, 188–191 zu Josephus, *Ap.* II 38,41. Für Alexandrien votiert auch KEE 1976, 190. HEZSER 1997, 39 favorisiert „a multicultural setting such as Alexandria“. Verhalten kritisch CHESNUTT 1996, 80: „Alexandria is not at all an unlikely setting, but we know too little about Judaism in other locations in Lower Egypt to claim that they are less likely settings than Alexandria“. Die Gegenfrage lautet, ob die konsequente Abgrenzung gegenüber allem Ägyptischen auf ägyptischem Boden anderswo möglich war als in Alexandrien. Selbstverständlich waren die genannten Passagen auch in einem späteren christlichen Interpretationshorizont sinnvoll rezipierbar (KRAEMER 1998, 247 zu JosAs 1,5), doch folgt daraus, wie gegen Kraemer zu betonen ist, keineswegs, dass ein alexandrinisch-jüdischer und ein (von ihr favorisierter) spätantik-christlicher Hintergrund gleich wahrscheinlich bzw. unwahrscheinlich sind. Dass jüdische Abgrenzung gegenüber Ägypten auch und vor allem ein alexandrinisches Phänomen ist, zeigt sodann die negative Ägypten-Symbolik Philons („Ägypten“ als Bild für das Verfallensein an die bloße Leiblichkeit in *All.* 2,59.77.84 u.ö.).

⁴⁷ PHILONENKO 1968, 107. Kritisch CHESNUTT 1995, 79. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch, dass die Rolle Aseneths als πόλις καταφυγῆς (16,16) ein positives Verständnis der Stadt als Schutzraum voraussetzt. In aller Vorsicht kann von hier aus auf ein urbanes Milieu geschlossen werden, wenngleich auch ziontheologische Impulse maßgeblich gewesen sein dürften (dazu BURCHARD 1965, 118–120).

⁴⁸ Notiert von BURCHARD 1985, 185 („The romances exhibit a good deal of realism in these matters“), aufgegriffen von CHESNUTT 1995, 80. Vgl. auch COLLINS 2005, 100: „[E]ven imaginative fictions betray their historical contexts by the interests that they highlight, and by incidental use of local colour from their own time and place“.

⁴⁹ BATIFFOL 1889–90.

⁵⁰ KRAEMER 1998.

⁵¹ So auch STANDHARTINGER 1995, zustimmend J. TROMP, „Response to Ross Kraemer, On the Jewish Origin of Joseph an Aseneth“, in: A. BRENNER / J. W. v. HENTEN (Hgg.), *Recycling Biblical Figures* (Leiden 1999) 266–271, 266f. BURCHARD 2003a, 39–46 ist nach eingehender Diskussion der von Standhartinger und Kraemer angeführten Argumente „nach einigem Schwanken“ (41) bei seiner Sicht der Textgeschichte (Priorität des Langtextes) geblieben.

einem religionsgeschichtlichen Milieu spätantiker synkretistischer Engelmystik und –magie an, das eine jüdische oder christliche Verfasserschaft ebenso möglich erscheinen lässt wie die Herkunft der Schrift aus dem jüdischen Sympathisantenmilieu oder die Autorschaft eines Samaritaners. Die Beweiskraft des beigebrachten Materials wird jedoch weithin kritisch beurteilt.⁵² Die neuerliche Spätdatierung Kraemers konnte deshalb den breiten Konsens, der in JosAs ein jüdisches Werk ägyptischer Provenienz sieht, das spätestens Anfang des 2. Jh. n.Chr. entstanden ist, bisher nicht erschüttern.

Ein wichtiger Anhaltspunkt in der Datierungsfrage ist das Interesse der Schrift am Proselytenthema. Dieses setzt ein Judentum voraus, das rege Sozialbeziehungen zu seiner nichtjüdischen Umwelt unterhielt.⁵³ In Ägypten, namentlich in Alexandrien ist dies nur bis zu den Diaspora-Aufständen der Jahre 115–117 n.Chr. denkbar, wenn nicht bereits die Unruhen in Alexandrien zur Zeit Caligulas 38 n.Chr.⁵⁴ oder während der Regierung Neros 66 n.Chr.⁵⁵ die Atmosphäre dauerhaft vergiftet haben.

Für die Frage nach dem *terminus post* ist die Prägung von JosAs durch Vokabular, Stil, Bildersprache und Vorstellungswelt der Septuaginta einschlägig, die dem Verfasser als in Gottesdienst und Gemeinde etablierte heilige Schrift vertraut ist.⁵⁶ Neben den Bezügen zur Genesis als dem mutmaßlich ältesten Teil der LXX⁵⁷ weist JosAs eine besondere Nähe zur später entstandenen griechischen Übersetzung der Psalmen auf,⁵⁸ was eine Datierung vor der Mitte des 2. Jh. v.Chr. ausschließt.⁵⁹ Damit ist ein zeitlicher Rahmen von ca. 150 v.Chr. bis 115 n.Chr. abgesteckt.⁶⁰ Die frü-

⁵² Einzelheiten unter 6.1.

⁵³ KRAEMER 1998, 286. 292A4 macht für eine Spätdatierung von JosAs ins 3.–4. Jh. geltend, dass es auch noch lange nach 117 n.Chr. Juden in Alexandrien (CIJ 1438 als Beleg für einen spätrömischen Synagogenbau in Alexandria?) und Ägypten gegeben hat. Das ist zweifellos richtig, doch passt JosAs eben viel besser in das 1. Jh. n.Chr. als in eine unbestimmte Zeit nach den Diaspora-Aufständen. Der Umstand, dass alles auch ganz anders gewesen sein kann, enthebt die Forschung nicht der Notwendigkeit des Abwägens von Wahrscheinlichkeiten.

⁵⁴ Erwogen von BURCHARD 1985, 187 Anm. 51.

⁵⁵ Vgl. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1981) 364–366 zu Josephus, *Bell.* 2,490–499.

⁵⁶ Der Nachweis wurde ausführlich erbracht von G. DELLING, „Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in ‚Joseph und Aseneth‘“, *JSJ* 9 (1978) 29–56 = DELLING 2000, 232–256.

⁵⁷ Vgl. SIEGERT 2001, 38.42.

⁵⁸ Vgl. DELLING [1978] 2000, 254.

⁵⁹ SIEGERT 2001, 42 veranschlagt etwa das erste Drittel des 2. Jh. v.Chr.

⁶⁰ Dazu fügt sich auch die Überlegung von BURCHARD 1965, 145, die Erwähnung der „Tochter des Königs von Moab“ in 1,9 könnte auf das die Moabitis einschließende Nabatäerreich verweisen, das von 110 v.Chr. bis zu seiner Eingliederung in das römische Provinzialsystem 105/106 n.Chr. bestand. Die Kritik von WEST 1974, 79, die Stelle trage für die Datierung nichts aus, da der Verfasser hier einfach aus dem biblischen Inventar

heste Datierung innerhalb dieses Zeitraums hat G. Bohak vorgenommen, der JosAs um 150 v.Chr ansetzt. Er findet im Text mehrere Anspielungen auf den Tempel des Onias und lokalisiert JosAs dementsprechend im Gebiet von Heliopolis. Die Offenbarungsszene Kap. 14–17 enthalte verschlüsselte Hinweise auf den Tempel von Leontopolis.⁶¹ Kritisch anzumerken ist, dass die partiellen und versteckten Anspielungen⁶² wie auch die Figur der Proselytin Aseneth kaum als zureichende literarische Mittel für die von Bohak für das Gesamtwerk angenommene Legitimationsfunktion des Onias-Tempels gelten können. Auch ist der realpolitischen Deutung Aseneths als πόλις καταφυγῆς (Heliopolis als Zufluchtsstätte für die aus Jerusalem geflohene Onias-Priesterschaft) ein Bezug auf das Proselytenthema vorzuziehen. Andererseits gibt die prominente politische Rolle der Oniaden am ptolemäischen Hof einen plausiblen historischen Hintergrund für die Verwicklung der Söhne Jakobs in die Konflikte im Hause des Pharao in JosAs 22–29 ab. Auch die betont innige Beziehung Josephs zum Pharao (20,9; 24,14) und zum jüngeren Pharao-Sohn (29,9) würde gut zur Stellung der Oniaden am ptolemäischen Hof passen. Liest man das gute Einvernehmen zwischen Joseph und dem Pharao als zeitgeschichtliche Anspielung auf eine entspannte politische Lage, so kommen die letzten Jahre der judenfreundlichen Regierung Ptolemaios' VI. (180–145 v.Chr.) in Frage.⁶³ Oder aber man versteht die einschlägigen Passagen als narrative Einkleidung eines wünschenswerten, aber aktuell gefährdeten Zustands, namentlich „zu Beginn oder während einer nicht nur gestörten, sondern

prominenter biblischer Namen schöpfe, lässt außer acht, dass Moab in der biblischen Josephstradition nirgends eine Rolle spielt. Bei der „Tochter des Königs von Moab“ als einer literarischen Rollenbesetzung können dem Verfasser durchaus zeitgeschichtliche Bezüge die Feder geführt haben.

⁶¹ Die Bienen, die priesterliche Tracht tragen (16,18: scharlachrote, purpurne und violette Leinengewänder) und ihre Wabe verlassen, um auf Aseneths Mund eine zweite Wabe herzustellen (16,19), stehen für Onias IV. und sein priesterliches Gefolge, die Jerusalem verlassen, um im Gebiet von Heliopolis einen neuen Tempel zu gründen. Auch in der engen Beziehung Aseneths zu Levi, in Levis kriegstaktischer Begabung (die Oniaspriester waren Militärsiedler), und dem betonten guten Einvernehmen mit der ägyptischen Oberschicht bei gleichzeitiger Verachtung der ägyptischen Bevölkerung sieht BOHAK Motive, die mit dem Tempel des Onias in Zusammenhang stehen. Der Name Joakim (Vater der für Pharaos Sohn ausersehenen Frau) sei Anspielung auf Alkimos, den Jerusalemer Hohenpriester und Onias' Rivalen.

⁶² CHESNUTT 1996, 291 bestreitet unter Hinweis auf Jes 3,21–24; Jer 4,30; Est 1,6; 8,15; Prv 31,21–22; Ez 27,16; Lk 16,19; Apk 8,12.16 die eindeutig priesterliche Symbolik der Bienengewänder: „These materials appear frequently in various combinations to connote extravagance and/or royalty, as well as temple and priesthood.“

⁶³ So BOHAK 1996, 85. Eine Datierung in ptolemäische Zeit wird außerdem vertreten von KILPATRICK 1952, 5 und anderen bei CHESNUTT 1995, 82 Anm. 76 Genannten, abwägend COLLINS 1986, 89–91.

spannungsreichen Beziehung“.⁶⁴ Damit kämen die Spannungen 88 v.Chr. in den Blick.⁶⁵ Verglichen damit wäre eine zeitgeschichtliche Kontextualisierung der narrativen Konstellation Joseph/Pharao in römischer Zeit reichlich künstlich. Die Frage ist aber, ob eine solche Kontextualisierung überhaupt angezeigt ist und ob die Figur des Pharao nicht auch stimmig als gattungstypisches Erzählelement zur Aufwertung der Josephsgestalt interpretiert werden kann: Als „Sohn Gottes“ ist eben auch auf der Ebene der irdischen Hierarchien für ihn das Beste gerade gut genug. Deshalb soll ihn der Pharao trauen und nicht Pentephres. Eine Datierung in römische Zeit kommt unter dieser Voraussetzung ohne weiteres in Frage. Auch die Nähe zum griechischen Roman, der offenbar erst im 1. Jh. n.Chr. aufkam,⁶⁶ spricht für eine möglichst späte Ansetzung innerhalb des genannten Zeitraums. Schließlich weist das Vokabular von JosAs nicht wenige Wörter auf, die ansonsten erst im 1. Jh. n.Chr. (und hier namentlich im Neuen Testament) oder gar noch später nachgewiesen sind.⁶⁷ Mit aller Vorsicht kann deshalb der Entstehungszeitraum von JosAs auf die 2. Hälfte des 1. Jh. n.Chr. und die ersten Jahre des 2. Jh. eingegrenzt werden.

6. Religionsgeschichtlicher Ort

6.1. Bisherige Versuche einer religionsgeschichtlichen Einordnung

Ein grundsätzliches Problem entsteht der Analyse erstens durch den Umstand, dass sich der komplexe religionsgeschichtlich bedeutsame Motivbestand von JosAs überwiegend aus Elementen zusammensetzt, die von klassischer bzw. biblischer Zeit an bis in die Spätantike hinein über Kulturgrenzen hinweg reichhaltige Verwendung gefunden haben. Dies erschwert eine Einordnung der Schrift, die sich primär auf religionsgeschichtliche Beobachtungen stützt, erheblich. Zu beachten ist zweitens, dass Motive mit religiöser Semantik auch rein literarisch aufgefasst werden können und zunächst einmal zu den narrativen Konventionen des antiken Romans (Gebete, Erscheinungen von Gottheiten, wunderhafte Ereignis-

⁶⁴ D. SÄNGER, „Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von ‚Joseph und Aseneth‘“, *ZNW* 76 (1985) 86–106, 103.

⁶⁵ 88 v. Chr. wurde der judenfreundliche (*FGrHist* 260 F 2,9) Ptolemaios X. Alexander aus Alexandrien vertrieben und durch von Ptolemaios IX. Lathyrus, gegen den jüdische Truppen an der Seite Kleopatras III. zu Felde gezogen waren, auf dem ptolemäischen Thron abgelöst (HÖLBL 1994, 190). Hinweise auf judenfeindliche Ausschreitungen in diesem Zusammenhang diskutiert V. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Bd. 1 (Cambridge, Mass. 1957) 25.

⁶⁶ S. o. Anm. 16.

⁶⁷ Die Belege sind zu zahlreich, um sie, wie WEST 1974, 80 meint, pauschal den Unwägbarkeiten der Textgeschichte („perpetual tendency to modernization characteristic of popular literature“) zuzuschreiben.

nisse,⁶⁸ besondere Frömmigkeit und göttergleiche Schönheit der Heldin bzw. des Helden etc.⁶⁹) gerechnet werden können, ohne dass religionsgeschichtlich weitergehende Schlüsse gezogen werden müssten. Viel religiöse Sprache in antiker Romanliteratur ist gattungsbedingten Maximierungstendenzen zuzuschreiben (z.B. maximale Kontrastwirkungen durch die Opposition göttlich / menschlich⁷⁰). In diesen Fällen lassen sich die Texte nicht ohne weiteres als Reflex eines bestimmten religiösen Milieus lesen.

Zunächst ist gegen R. Kraemer zu betonen, dass einschlägige Vergleichstexte keineswegs erst in Quellen des 3. und 4. Jh. vorliegen. Die hellenistisch-jüdische und sonstige zwischentestamentliche Literatur bietet ebenso gute wenn nicht gar deutlich bessere Ansatzpunkte.⁷¹ Die Frage muss daher lauten, wo JosAs innerhalb des hellenistisch-jüdischen Spektrums bis zum Beginn des 2. Jh. zu positionieren ist. Doch auch in diesem Rahmen ist die Zuordnung von JosAs zu einer bestimmten jüdischen Gruppe oder Richtung bisher nicht gelungen. Für die Annahme eines essenischen Hintergrunds, wie er durch die Hauptschriften von Qumran repräsentiert wird, fehlt in JosAs jeglicher Hinweis auf eine analoge gruppenförmige Struktur des jüdischen Milieus, in das „Aseneth“ (samt den künftigen Proselyten) aufgenommen wird. Die Familie Jakobs steht vielmehr unspezifisch für Israel. Zentrale Anschauungen dieser Texte (Dualismus, Eschatologie, Rigorismus, Armutsideal) finden sich in JosAs nicht. Ebenso wenig ist eine Zuordnung zu Philos Therapeuten stichhaltig. Die angeführten Übereinstimmungen (Mahlelemente, Aseneths Kleidung

⁶⁸ In JosAs etwa 27,8: Die Schwerter der Verfolger fallen zu Boden und werden zu Asche.

⁶⁹ Weiteres bei STARK 1989b. Zahlreiche Belege zum Motiv der gottgleichen Schönheit des Helden/der Heldin bei HEZSER 1997, 10f. mit Anm. 50.

⁷⁰ In JosAs: Erst verachtet Aseneth Joseph als Mensch mit niedrigem Sozialstatus, dann nennt sie ihn einen/den Sohn Gottes (6,2f.).

⁷¹ Besonders zu beanstanden ist KRAEMERS Interpretation der Begegnung zwischen Aseneth und dem himmlischen Menschen als Engelbeschwörung nach Art jüdischer Hekhalot-Mystik und magischer Papyri (KRAEMER 1998, 89–109). Vielmehr erscheint das Himmelswesen in JosAs unverhofft und überraschend während Aseneths Bußzeit, ohne dass sie sich auch nur andeutungsweise einer vorgegebenen mystischen Technik bedient hätte. Auch für die Erklärung der solaren Motivik in JosAs 6,2 (1998, 156–167) tragen die spätantiken Texte nichts bei, das nicht auch hellenistisch schon belegt wäre. So weist die Helios-Darstellung im Tierkreismosaik der Synagoge von Hammat-Tiberias (3.Jh.) zwar eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit der Darstellung Josephs als „Sonne aus dem Himmel ... in ihrem Wagen“ auf, doch gehört das dort verwendete motivische Inventar (Quadriga, Strahlenkranz) zum ikonographischen Grundbestand bereits der griechischen und römischen Helios/Sol-Mythologie. Zu fragen ist außerdem, ob unter den Bedingungen der reichsrömischen *Sol-invictus*-Verehrung im 3. Jh. so unbefangen von Joseph als „Sonne“ die Rede hätte sein können, wo doch Joseph gerade nicht der höchste Gott ist, zu dem Aseneth sich bekehrt, sondern lediglich „Sohn Gottes“, so wie Aseneth später „Tochter des Höchsten“ wird (21,4). Weitere Kritikpunkte bei HUMPHREY 2000, 55–57 und COLLINS 2005, 109–111, zu den Methodenproblemen des religionsgeschichtlichen Vergleichs klassisch SANDMEL, „Parallelomania“, *JBL* 81 (1962) 1–13.

nach ihrer Bekehrung) halten einer Überprüfung nicht stand und werden außerdem durch evidente Unterschiede weit überwogen.⁷² Auch eine gnostische Einordnung der Schrift kommt gewiss nicht in Frage,⁷³ denn in JosAs fehlt jede Tendenz zur gnostischen Systembildung oder Abwertung des materiellen Kosmos.

Kee, der in JosAs das schlagendste Beispiel für antike (jüdische wie pagane) Romane als „apologies for religion“ sieht,⁷⁴ ordnet die Schrift einer „esoteric group of upper-middle class Jews and converts“⁷⁵ des 1. Jh.s n.Chr. zu, die eine auf Verwandlung zielende Mystik im Stil der späteren Merkabah-Texte gepflegt und Elemente des Isis- und Helios-Kultes in ihr Judentum integriert habe. Ist aber die Prämisse, Romane seien religiöse Propagandaliteratur, so nicht haltbar, kann JosAs nicht mehr in dieser Weise als Quelle gelesen werden, die unsere Kenntnis des hellenistischen Judentums des 1. Jh. derart detailgenau und facettenreich erweiterte. Tatsächlich verhält es sich so, dass das Religiöse in Romanen eine literarische Funktion hat, nicht umgekehrt. Deshalb verbietet sich der direkte Schluss vom mystischen Erleben Aseneths auf die mystische Praxis der Trägergruppe. Was die Kapitel JosAs 14–17 religionsgeschichtlich hergeben, ist

⁷² Zur Kritik der Essener- bzw. Therapeutenthese (vertreten von KOHLER 1902, RIESSLER 1922, K.-G. KUHN, „Repas culturel essénien et cène chrétienne“, in: *Les manuscrits de la mer Morte* [Paris 1957] 75–92, K.-G. KUHN, „The Lord’s Supper and the Communal Meal at Qumran“, in: K. STENDAHL [Hg.], *The Scrolls and the New Testament* [London 1958] 65–93; M. DELCOR, „Un roman d’amour d’origine thérapeute: le livre de Joseph et Asénath“, *BLE* 63 [1962] 3–27) ausführlich BURCHARD 1965, 107–112. Aufgrund von Beobachtungen zur Kalenderrechnung in JosAs nimmt auch R. T. BECHWIRTH, „The Solar Calendar of Joseph and Aseneth: A Suggestion“, *JSJ* 15 (1984) 90–111, einen essenischen Hintergrund an.

⁷³ PERVO 1976, 175 meint, JosAs reflektiere „a development of speculative wisdom that is verging upon Gnosticism“. PHILONENKO 1968, 83–89 und M. DEGOEIJ, *Jozef en Aseneth/Apokalyps van Baruch* (Kampen 1981) sehen gar Parallelen zur valentinianischen Gnosis des 2. Jh. Zwar gibt es zwischen der Hypostase der Metanoia in JosAs 15,7f. und der büßenden Sophia im gnostischen Sophia-Mythos (*Pistis Sophia* 32–57 u.ö.) gewisse Ähnlichkeiten, doch fehlt in JosAs jeglicher Hinweis auf eine spekulative Kosmogonie. Aseneth bereut ihre Idololatrie, nicht die Geburt des Demiurgen. Hier ist vielmehr direkt Philo einschlägig, der in *De virtutibus* der μετάνοια (175–186) – gemeint ist wie in JosAs die Umkehr vom paganen Irrglauben zur Verehrung des einen Gottes – zusammen mit der Tapferkeit (1–50), der Menschenliebe (51–174) und dem Adel (*Virt.* 187–227) einen eigenen Traktat widmet. Wir befinden uns hier auch deshalb in unmittelbarer Nähe zu JosAs, weil Philo unter der auf die μετάνοια folgende Tugend der εὐγένεια die Pflicht zur Großherzigkeit gegenüber Proselyten anspricht (dazu S. 25). Des weiteren hat auch die Unkenntnis Aseneths (6,7; 13,13) nichts mit gnostischer Ursprungsvergessenheit zu tun. Ebenso wenig sind die ange deutete Androgynie Aseneths in 15,1 (vgl. schon die androzentrische Androgynie in Gal 3,28: Mann und Frau sind nicht ἐν sondern εἰς in Christus) oder die himmlische Paarbildung aus hypostasierter Metanoia und Engelfürst in 15,8 gnostisch zu verstehen. Metanoia und Engelfürst sind einfach die platonisch gedachte transzendente Entsprechung zum irdischen Paar Aseneth und Joseph.

⁷⁴ KEE 1983, 396, in Aufnahme der These R. Merkelbachs (dazu u. S. 19–21).

⁷⁵ KEE 1983, 410.

dies, dass es eine Art Engelmystik im hellenistischen Judentum gegeben hat.⁷⁶ Die betreffenden Elemente sind in JosAs aber primär ein literarisches Mittel, um die Verwandlung Aseneths erzählerisch in größtmöglicher Anschaulichkeit darzustellen.

Schließlich gehört JosAs auch nicht in ein jüdisches Milieu, das Tora-Observanz zugunsten eines universalen Monotheismus hinter sich gelassen hat.⁷⁷ Aus 7,1 geht klar hervor, dass für die von Joseph verkörperte jüdische Lebensweise Kommensalität mit Nichtjuden (hier: Pentephres und sein Haus) nicht in Frage kommt. Da dieser Grundsatz im Verlauf der Erzählhandlung nirgends relativiert wird, ist entsprechendes auch für die beiden späteren Mahlszenen in 20,8 (zweites gemeinsames Mahl in Pentephres' Haus) und 21,8 (Hochzeitsmahl) vorauszusetzen.⁷⁸ Anklänge an die Gesetzesthematik liegen vor in 12,2 (Bewahren der Gebote) und 12,4

⁷⁶ Vgl. auch 25,6: Joseph ruft zu Gott, steigt in den Himmel und erwirkt, dass Engel für ihn kämpfen. Für das 1. Jh. ist die Position der Gegner des Kolosserbriefes heranzuziehen; vgl. dazu K. BERGER, *Theologieggeschichte des Urchristentums* (Tübingen²1995) 466–469. Eine Einordnung der visionär-mystischen Elemente in JosAs 14–17 in einen apokalyptischen Traditionszusammenhang hat E. M. HUMPHREY, „On Bees and Best Guesses: The Problem of Sitz im Leben from Internal Evidence as Illustrated by Joseph an Aseneth, *Currents of Research*“, *Biblical Studies* 7 (1999) 223–236 vorgenommen, die den alttestamentlich-ziontheologischen Motivkomplex einer „symbolic female figure from an aspect of weakness to a picture of glory“ (1995, 19) in JosAs, 4Esra, 4Esra, Apk und Herm untersucht. Will man JosAs über die hier vorgeschlagene primär literarische Interpretation hinaus als einen substanziellen Beitrag zu jüdischer Engelmystik lesen, so müsste man den retardierenden Akzent in 15,12x (Nichtvernehmbarkeit und Unaussprechlichkeit der [Engel-]Namen im Buch des Höchsten) gebührend würdigen, wo der Reichweite mystischer Praktiken offenbar deutliche Grenzen gesetzt werden. In 16,14 (von Aseneth) und 22,13 (von Levi und Aseneth, zwar mit Bezug auf „Geschriebenes“ wie in 15,12x, aber ohne „Buch“ und „Namen“, vgl. auch 23,8: Levi erkennt das in die Herzen Geschriebene) ist zwar von geoffenbartem Geheimwissen die Rede, doch wird damit die in 15,12x konstatierte Nichtvernehmbarkeit der Engelnamen nicht revoziert. Die Kenntnis der Engelnamen ist in Aseneths und Levis Geheimwissen offenbar nicht enthalten.

⁷⁷ Vgl. etwa HEZSER 1997, 34: „Through her transformation Aseneth does not become a ‚real‘ Jewess but ‚a woman who worships God‘. As such she is integrated into the ‚ideal‘ community of ‚those who worship God‘ (...). The authors of the novel do not seem to identify ‚those who worship God‘ with the Jewish community as such. They rather create the Image of an ‚ideal‘ Judaism for which both Jews and non-Jews should strive“. Ähnlich (zum Hintergrund von Gal 1f.) P. FREDRIKSEN, „Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2“, *JTS* 42 (1991) 547. Zu beachten ist, dass die Tora in der erzählten Zeit der Josephsgeschichte noch nicht offenbart war, die Sinaiereignisse mithin noch in der Zukunft liegen. Die Abkehr vom Götzendienst steht *pro toto* für torakonforme jüdische Lebensweise.

⁷⁸ Die Notiz 20,7 sollte nicht so gelesen werden, als seien rituelle Schranken bei Nichtjuden, mit denen man sich über den Gottesbegriff einig ist, hinfällig. In 21,8 spricht nichts gegen einen separaten Ehrentisch für das Hochzeitspaar. Dass auf die in 7,1 konstatierte rituelle Separation in 20,8 und 21,8 nicht nochmals verwiesen wird, ist erzähltechnisch zu erklären: Der Ton liegt hier ganz auf dem feierlichen Miteinander und dem für alle Seiten guten Ausgang der Geschichte. Ein neuerlicher Hinweis im Sinne von 7,1 hätte diese Szene gestört.

(Aseneths früheres ἀνομεῖν).⁷⁹ Da Joseph, der später mit Aseneth Tisch und Bett teilt, observant lebt (7,1), ist dies auch für die bekehrte Aseneth anzunehmen.⁸⁰

6.2. Ritualelemente in JosAs?

Die These R. Merkelbachs (1962), „die antiken Romane seien verschlüsselte Mysterientexte, in denen kundige Leser den genauen Ablauf des Mysterienrituals wieder fanden“⁸¹ hat, wiewohl inzwischen überholt,⁸² auch in der Forschung zu JosAs deutliche Spuren hinterlassen. In JosAs seien rituelle Handlungselemente verarbeitet, die auf ein vom Trägerkreis der Schrift geübtes, den Mysterienkulten nahe stehendes Initiationsritual für jüdische Proselyten schließen lassen.⁸³ Die einschlägigen Stellen wurden von SÄNGER auf der Basis eines Vergleichs mit den eleusinischen Mysterien und der Isisweihe untersucht.⁸⁴ Das Ergebnis lautet, dass sich die Handlungsbestandteile jedenfalls nicht so zu einem rituellen Ablauf verbinden lassen, dass strukturelle Parallelen zum Isismysterium, wie es bei Apuleius (*Met.* XI) dokumentiert ist, zu erkennen wären.⁸⁵ Zumal dann, wenn vorrangig Stellung und Funktion der einzelnen Elemente im literarischen und narrativen Kontext von JosAs beachtet werden, spricht einiges gegen die Herkunft der einzelnen Elemente aus einem geprägten Initiationsritual: Aseneths siebentägiges Fasten (10,17) und die Exhomologese (12,1–13,15) setzen die „Umkehr“ (9,2: μετενόει) Aseneths bereits voraus. Auf diesen Moment ist dann auch die Einschreibung in das „Buch der Lebenden im Himmel“ zu beziehen, das vom Engel als bereits geschehen konstatiert

⁷⁹ Vielleicht auch in 21,8 (Reflex des Arbeitsverbotes am Sabbat). Die siebentägige Hochzeit Josephs und Aseneths wäre dann eine Art ausgeweiteter Sabbat. Umgekehrt gibt es während der Woche eine Pflicht zur Arbeit (9,5): Der erste Tag der Schöpfung ist auch für Joseph ein Arbeitstag, deshalb verweilt er nicht länger bei Pentephres, sondern bricht auf.

⁸⁰ Gegenteiliger Auffassung ist S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness* (Berkeley 1999) 151: „These proselytes apparently do not observe the Jewish laws (...); instead they renounce polytheism, worship the one god, and follow a philosophic way of life. The romance *Joseph and Asenath* (...) describes Asenath as a proselyte of this type“.

⁸¹ KLAUCK 1982, 158.

⁸² Zur Kritik grundsätzlich STARK 1989b, 145–149, sowie KLAUCK 1982, 159: Bereits für KERÉNYI, an den MERKELBACH anknüpfte, waren „die Mysterienmotive in den Romanen schon profaniert und säkularisiert“. Zu ergänzen ist: Sie sind in den Romanen bereits Literatur geworden.

⁸³ Für die ältere Forschung vgl. die bei SÄNGER 1980, 148 Anm. 2 Genannten, vor allem PHILONENKO 1968, 89, der von einer „liturgie initiatique“ spricht. H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen* FRLANT 96 (Göttingen 1970) 127 sieht in den Mahlmotiven „das eindeutige Zeugnis eines Mysterienmahls aus der jüdischen Gemeinde“, ähnlich KEE 1983, 399. 403.

⁸⁴ SÄNGER 1980, aufgenommen und vertieft von CHESNUTT 1995, 217–253.

⁸⁵ Vgl. SÄNGER 1980, 154.

wird (15,4: ἐγρόφῃ). Diese Handlungselemente haben also insofern keinen Mysteriencharakter, als sie Aseneth nicht erst zu dem hinführen, was sie werden soll. Die Bußhandlung vollzieht Aseneth größtenteils völlig allein und auf eigenen Entschluss. Beides passt nicht zu einer Ritualhandlung. Die Notiz, dass Aseneth ihr Bußgewand schon einmal getragen hat, als sie um ihren jüngeren Bruder trauerte (10,8), erinnert an die um ihren Gatten und Bruder trauernde Isis. Dieses Motiv steht jedoch isoliert da und reicht nicht hin, um das Geschick Aseneths insgesamt oder in Teilen in Entsprechung zum Geschick der Isis zu lesen. Auch das „schwarze“ Gewand ist kein überzeugender Hinweis auf den Isiskult, denn schwarze Kleidung ist im Kontext antiker Trauerbräuche konventionell. Das Mysterienmotiv des Mitsterbens mit der Gottheit fehlt in JosAs völlig. Vielmehr erfolgt ein Wechsel von der heidnischen Sphäre des „Todes“ zum „Leben“. Die Fürbitthandlung Josephs (8,10) hat eine Parallele in der Isisweihe, doch weder folgt wie in der Isisweihe ein Wasserritus (*Met.* XI 23,1), noch begleitet Joseph das weitere Geschehen in einer Weise, die ihn als Mystagogen kenntlich machte. Vielmehr begibt er sich nach der Fürbitte zu Tisch und reist dann ab. Die Geistmitteilung im dreifachen Kuss (19,11: πνεῦμα ζωῆς, σοφίας, ἀληθείας) tritt, als Ritualelement verstanden, in eine gewisse sachliche Konkurrenz zur Mahlhandlung, die bereits ζωή, ἀθανασία, ἀφθαρσία (16,16) und σοφία (vgl. 21,21) zueignet. Die Deutung der Mahlformel als Teil eines jüdischen Kultmysteriums muss erklären, warum Aseneth Brot, Kelch und Öl/Salbe gar nicht direkt, sondern in Form der Honigwabe zu sich nimmt (16,15f.). Da die Mahlformel zwei (8,9; 19,5; 21,21) und dreigliedrig (8,5; 15,5; 16,16) vorliegt, scheint es sich auch nicht um eine fest geprägte Formel zu handeln. Außerdem gibt es zu Brot, Kelch und Salbe in 8,5 je ein heidnisches Gegenstück, hier nun gewiss ohne rituellen Bezug. Hier scheint es vielmehr paradigmatisch um den Kontrast zwischen jüdischer und heidnischer Lebensweise zu gehen. Auch die Waschung in 14,12–14 ist nicht ritueller Natur, sondern lediglich eine hygienische Maßnahme nach sieben Tagen in Sack und Asche.⁸⁶ Die in 18,8–10 erwogene Waschung mit ὕδωρ καθαρὸν unterbleibt sogar, damit Aseneth ihre überirdische Schönheit nicht abwäscht. Schwierig ist auch die Annahme, dass hinter dem Namenswechsel Aseneths die rituell vollzogene Umbenennung von Konvertiten steht, denn Aseneths neuer Name hat mehr mit ihrer prototypischen Rolle zu tun als mit ihrem individuellen Status als Proselytin.⁸⁷ Unbestreitbar verwendet JosAs eine religiöse Symbolsprache, die auch in den Mysterienkulten zu finden ist. Damit ist

⁸⁶ So m. R. CHESNUTT 1995, 126f. gegen F. MANNS, *Le symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien* (Jerusalem 1983) 117f., der in JosAs 14,12–14 einen Beleg für eine jüdische Proselytentaufe mit Geistempfang sieht.

⁸⁷ CHESNUTT 1995, 127f. mit NICKELSBURG 1981, 261 gegen SÄNGER 1980, 179.

jedoch noch nicht der Beweis erbracht, dass hinter JosAs eine hellenistisch-jüdische Gruppe steht, die den Übertritt zum Judentum nach der Weise der Mysterienkulte als regelrechte rituelle Initiation vollzogen hat. Auch die Annahme einer bewussten Anknüpfung an Mysteriensprache in der Absicht, die Konkurrenzfähigkeit bzw. die Attraktivität des Judentums in einem von Mysterienkulten dominierten religiös-kulturellen Milieu zu demonstrieren, ist möglicherweise bereits überzogen, war doch Mysteriensprache als Teil der „religiösen ‚Koine‘ ihrer Zeit“⁸⁸ für den antiken Roman zunächst von literarischem Interesse: „Zu ‚sex and crime‘ mischen die Romane als weiteren probaten Nervenkitzel etwas ‚religion‘, und zwar von der geheimnisumwitterten Sorte. Sie verkaufen nicht chiffriertes Wissen für Eingeweihte, sondern gut aufbereitetes Halbwissen für alle“.⁸⁹ Zweifellos hat das hellenistische Judentum auf seine Umwelt auf allen Ebenen stets mit großer Sensibilität reagiert und in Selbstverständnis und Selbstdarstellung eine hohe Bereitschaft und Fähigkeit zur Akkulturation unter Beweis gestellt. Doch dürften sich die der Mysteriensprache affinen Stücke in JosAs eher dem allgemeinen religiösen Klima jeder Zeit verdanken als gezielten sprachlichen Anleihen im Interesse religiöser Propaganda⁹⁰ oder gar Adaptionen an bestimmte Kultfeiern.⁹¹

Sänger, der sich gegen den Mysteriencharakter einzelner Erzählelemente ausspricht, sieht gleichwohl in JosAs ein Proselyten-Aufnahmeformular verarbeitet, das den Übertritt nicht rituell inszeniere, wohl aber rituell nachvollziehe.⁹² Freilich fällt der Vergleich mit bekannten jüdischen

⁸⁸ HENGEL bei SÄNGER 1980, 190 Anm. 121. Auch aus dem theophoren Namen Aseneth wird man nicht mit PHILONENKO 1968, 61–79 (zur Kritik ausführlich SÄNGER 1979) weiter reichende Schlüsse ziehen dürfen. Der Name Aseneth scheint ohne besondere Absicht aus der biblischen Vorlage übernommen zu sein, ist also nicht als Anspielung an die ägyptische Göttin Neith und ihre zumal in hellenistischer Zeit zahlreichen Eigenschaften zu lesen: „Abgesehen von dem Namen erinnert nichts an die große ägyptische Göttin“ (SÄNGER 1979, 33).

⁸⁹ KLAUCK 1982, 160. Damit fällt auch eine Entscheidung gegen die mystisch-allegorische Lesart einzelner Elemente.

⁹⁰ So aber KLAUCK 1982, 196: JosAs schildere „mit Konzepten und Begriffen, die den Mysterienkulten entnommen sind, den Übertritt eines Proselyten zum Judentum als ein Geschehen, das mit der Initiation in einen Mysterienkult konkurriert und ihm überlegen ist“.

⁹¹ Die Bedeutung der mysterienhaften Passagen in JosAs liegt anderswo, nämlich in der narrativen Inszenierung der religiösen Statussteigerung Aseneths als Proselytin, dazu s.u. S. 26f.

⁹² SÄNGER 1980, 174–187. Das rekonstruierte Formular enthält folgende Elemente: (1) Sündenbekenntnis des Konvertiten, (2) Verkündigung der Annahme des Proselyten durch Gott, (3) Umbenennung, (4) Anlegen eines (Novizen-)Gewandes, (5) Vorbereitung zur Honigspeisung, (6) Makarismus, (7) Honigkommunion, (8) Deutung der Gabe, (9) der Neuproselyt wird von den Gemeinschaftsgliedern geküsst. Kritisch KLAUCK 1982, 195 Anm. 144; BURCHARD 1983, 611.

Kultmählern negativ aus,⁹³ weshalb Sänger das rekonstruierte Formular der Sondertradition einer einzelnen Gemeinde oder gar „eine[r] eher private[n] Regelung einer bestimmten Gruppe“ zuschreibt.⁹⁴ Damit fehlt aber eine Vergleichsgröße, die die Überlegungen Sängers über den Status einer „Arbeitshypothese“⁹⁵ hinaushobe. Dass einzelne Elemente in jüdischer Ritualpraxis bei der Aufnahme von Proselyten eine Rolle gespielt haben können, bleibt unbenommen, doch lässt sich hierzu nichts Genaueres sagen. Die Zuschreibung von JosAs an einen christlichen Verfasser hat nach Kraemer (1998) neuerdings Penn (2002) mit Blick auf die Kuss-Szenen unternommen.⁹⁶ Da überzeugende jüdische Vergleichstexte fehlen,⁹⁷ zugleich aber eine augenfällige Nahе zum breit bezeugten frühchristlichen Ritual des „heiligen Kusses“ zu verzeichnen ist, müsse JosAs insgesamt als christliches Werk gelten: „[A]t a literal level Aseneth remains a convert to Judaism (...). On a symbolic level Aseneth serves as a model Christian catechumen“.⁹⁸ Mit Burchard ist jedoch zu fragen, warum „der Verfasser dann nicht in 8,6 besser symbolisch deutbar von ‚Schwestern aus seinem Volk‘ o.. gesprochen [hat], statt die zum Kuss erlaubten Jüdinnen kasuistisch zu differenzieren“.⁹⁹ Außerdem ist der Kuss als rituelle Demonstration familialer Zusammengehörigkeit pagan überall geläufig.¹⁰⁰ Das Motiv des Kusses war deshalb für eine Synthese von Elementen aus Liebesroman und Bekehrungsmotiv besonders geeignet. Die Analogielosigkeit des Kuss-Motivs im hellenistischen und rabbinischen Judentum ist dann durch die Originalität des Stoffs und die literarische Gattung bedingt. Gegen die christliche Herkunft der Schrift spricht auch die gelegentliche ethnische Akzentuierung der Interaktion zwischen Joseph und Aseneth und des Vorgangs ihrer Konversion.¹⁰¹

⁹³ SÄNGER 1980, 185f.

⁹⁴ SÄNGER 1980, 178.

⁹⁵ So SÄNGER selbst (1980, 179).

⁹⁶ Das gesamte Spektrum an Möglichkeiten jüdischer und christlicher Anteile und explizit jüdischer und christlicher Inhalte im christlichen Traditionsprozess jüdischer Schriften hat systematisch und erschöpfend J. R. DAVILA, *The Provenance of the Pseude-pigrapha. Jewish, Christian or Other?* JSJ Suppl.Ser.105 (Leiden – Boston 2005) erarbeitet; vgl. die hilfreiche Übersicht S. 61–63. Für JosAs will er sich, Kraemer folgend, freilich nicht festlegen (192–195).

⁹⁷ Für die vorhandenen, s. E. aber nicht überzeugenden Belege verweist PENN 2002 freilich nur summarisch auf die unpublizierte Dissertation von L. EDWARD PHILLIPS, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship* von 1992.

⁹⁸ PENN 2002, 178.

⁹⁹ BURCHARD 2005b, 323 Anm. 16.

¹⁰⁰ Vgl. die bei PENN 2002, 174–176 genannten Stellen.

¹⁰¹ 1,5: „Töchter der Hebräer“; 8,9: Fürbitte Josephs für Aseneth: „Und zähle sie zu deinem Volk, das du ausgewählt hast, bevor das Universum geworden ist“; 11,10: „der Gott der Hebräer“. Vgl. dazu BARCLAY 1996, 213f.

7. Literarische Einheitlichkeit

Der konfessorische und deshalb zunächst deplaziert wirkende Psalm 21,10–21 ist funktional als hymnischer Rückblick auf das bisherige Geschehen in den Kontext eingebunden.¹⁰² Auch bilden der erste und der zweite Teil von JosAs eine organische Einheit. Für eine sekundäre Anfügung des zweiten Teils oder die nachträgliche Voranstellung des ersten gibt es keine Anhaltspunkte. Ausführlicher zu erörtern sind mögliche christliche Interpolationen. Da sich die Textüberlieferung von JosAs (wie diejenige der meisten hellenistisch-jüdischen Quellen) weitestgehend im christlichen Traditionsbereich abgespielt hat, ist grundsätzlich auch dann christliche Überarbeitung in Betracht zu ziehen, wenn eine solche, wie im Fall von JosAs, textkritisch nicht nachweisbar und dementsprechend früh anzusetzen ist. Die v.a. von T. Holtz¹⁰³ angeführten Argumente für christliche Eingriffe in den Text sind jedoch mehrheitlich kritisch aufgenommen worden.¹⁰⁴

(1) Da die Honigwabe in Kap. 16f. das Manna symbolisiert,¹⁰⁵ nach jüdischer Auffassung das Manna aber der messianischen Zeit vorbehalten sei, müsse der Umstand, dass Aseneth vom Honig der Wabe kostet (und mit ihr die künftigen Proselyten: 16,14), als christliche Anspielung an die Eucharistie verstanden werden.¹⁰⁶ Einwand: Der Honig-/Mannagenuss Aseneths (16,15) weist auf den Heilscharakter von Brot, Kelch und Öl (16,16). Das Honig/Manna-Motiv sagt also nur noch einmal in anderen Worten, was in der Trias ζωή – ἀθανασία – ἀφθαρσία (8,5) bereits festgestellt wurde. Wenn jenes Motiv christlich ist, muss es diese Trias auch sein. Die Heilsqualität von Brot, Kelch und Öl als Symbole jüdischer Lebensweise überhaupt im Gegensatz zur heidnischen Lebensweise¹⁰⁷ gehören aber zu den

¹⁰² BURCHARD 1983, 698 nennt Ex 15,1–21; Tob 13 und Jdt 16,1–17 als Vergleichstexte. Formtypisch ist in JosAs, dass an die Stelle des Dankes das Bußbekenntnis tritt; s. dazu Anm. 120.

¹⁰³ HOLTZ [1968] 1991, 55–71.

¹⁰⁴ Ohne Bezug auf Holtz zuletzt COLLINS 2005, 112: „The lack of clear Christian elements seems to me to argue against any claim of extensive Christian redaction“.

¹⁰⁵ Dazu BURCHARD 1965, 129f. und die dort genannte Lit.

¹⁰⁶ HOLTZ [1968] 1991, 56f. mit Hinweis auf den vereinzelt belegten eucharistischen Gebrauch von Honig in der Alten Kirche.

¹⁰⁷ Treffend HEGERMANN 1973, 174: „[D]ie götzekultfreie, gewöhnliche jüdische Mahlzeit ist voll himmlisch-pneumatischer Segnungen“. Diese von Burchard eingebrachte und heute weithin akzeptierte Auffassung (vgl. BARCLAY 1996, 212) ist angesichts der Stelle JosAs 8,5 m.E. die allein haltbare. Die Erwähnung des χρίσμα (Öl als universales Mittel der Körperpflege) steht dem nicht entgegen, denn „oil ranks with food and drink as those items deemed most vulnerable to pagan defilement, and conversely, if used properly, as representative items to express a distinctive Jewish identity“ (CHESNUTT 2005, 113). Sprechend ist besonders Jos. *Ant.* XII,119 (Antiochenische Juden, die am gymnasialen Sport teilnehmen, verwenden koscheres Körperöl und erhalten deshalb vom Gymnasiarchen anstelle der üblichen Ölration einen Geldbetrag).

unveräußerlichen Grundaussagen von JosAs. Man sollte die Möglichkeit nicht ausschließen, dass das hellenistische Judentum so von sich denken und ein ausgeprägtes Konzept von Heilsgegenwart entwickeln konnte.¹⁰⁸ Als alternatives Erklärungsmodell zur Interpolationshypothese (wie auch zur gänzlich christlichen Verfasserschaft) kommen jüdisch-judenchristliche Kontakte in der 2. Hälfte des 1. Jh. auf ägyptischem bzw. alexandrinischem Boden in Frage (s. dazu unten S. 30).

(2) Die Rede von Segensbrot und Segenskelch in der Mahlformel 8,9; 19,5; 21,21 lasse „fast zwingend an das Abendmahl denken“, sei mithin christlich,¹⁰⁹ und bei der triadischen Erweiterung um die „gesegnete Salbe der Unvergänglichkeit“ handle es sich um eine ebenfalls christliche Erweiterung, die den gnostisch belegten Brauch der Taufe in Form einer Ölsalbung reflektiere.¹¹⁰ Einwand: Zu Brot, Wein/Kelch und Öl als Symbolen der Heilszueignung ist TestLevi 8,4f. und Ps 115,4LXX zu vergleichen. Auch hier greift außerdem die von Burchard vorgeschlagene Interpretation der Mahlformeln als Ausdruck der Heilsqualität jüdischer observanter Lebensweise. Wenn man hier keine besondere Ritualpraxis dargestellt findet, entfällt auch die Möglichkeit einer eucharistischen Herleitung der Formeln.

(3) Für gnostisch hält Holtz sodann die im Kontext sperrige dreifache Geistmitteilung, die er dem valentinianischen „Mysterium des Brautgemachs“ zuordnet.¹¹¹ Einwand: Als einzigen Beleg für den gnostischen Zusammenhang von Kuss und Geistmitteilung nennt Holtz OdSal 28,6f., dort

¹⁰⁸ Als tendenziell „künftiges“ Heilsgut sind ἀθανασία (Philon: 23 Belege, außerdem ἀθάνατος 116 mal und ἀθανατίζω 17 mal) und ἀφθαρσία (Philon: 25 Belege, außerdem ἄφθαρτος 120 mal) dem hellenistischen Judentum allemal geläufig. Die Unterscheidung futuristisch/präsentisch ist aber bis zu einem gewissen Grad künstlich, weil ein erhofftes Heilsgut als im Modus der Hoffnung gegenwärtig anzusehen ist. E. P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People* (London 1985) 25 Anm. 35 wittert bei Holtz ein theologisches Vorurteil und reagiert entsprechend unwirsch: „It is better to learn from the document what can be Jewish and what not than to define the matter in advance“. Nun definiert ja Holtz nicht „in advance“, sondern aufgrund rabbinischer Belege. Diese sind aber für das jüdische Alexandria des 1. Jh.s nicht einschlägig.

¹⁰⁹ HOLTZ [1968] 1991, 59f.

¹¹⁰ HOLTZ [1968] 1991, 63f.

¹¹¹ HOLTZ [1968] 1991, 63–66. Es ist aber nicht einmal sicher, ob dieses an einigen Stellen im Philippusevangelium erwähnte „Brautgemach“ ein eigenes Ritual darstellte, etwa ein Sterberitual, oder ob es sich einfach um eine valentinianische Deutung der Eucharistie handelt (Wiedervereinigung des Gnostikers mit seinem himmlischen Ursprung), dazu G. THEISEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh 2007) 526–528 uns ausführlich H. SCHMID, *Die Eucharistie ist Jesus: Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium* (NHC II,3) VigChr Suppl. 88 (Leiden 2007).

aber offensichtlich metaphorisch ohne jeden rituellen Bezug.¹¹² Das oben zu Penn Gesagte gilt sinngemäß auch hier.

(4) Joseph sei als υἱὸς θεοῦ Typus Christi. Nur so sei auch zu erklären, dass Aseneth ihre anfänglichen Schmähworte gegen Joseph als βλάσφημα ῥήματα auffasst. Einwand: Die Gottessohnschaft Josephs klingt christlich nur für ein christliches Vorverständnis. Joseph ist nicht anders „Sohn Gottes“, als Aseneth später „Tochter“ Gottes wird (21,4) und die künftigen Proselyten „Söhne“ Gottes (19,8), nämlich im Sinne der privilegierten jüdischen Gottbeziehung. In diesem Sinne, nicht als Ausdruck wesensmäßiger Gottgleichheit, ragt Joseph als υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ πρωτότοκος in 21,4 und 23,20 heraus. Christlich war die Formulierung dagegen schon früh nur noch als Wesensaussage verstehbar und ist insofern als christliche Aussage über Joseph, die jeglicher typologischer Referenz entbehrt, wenig wahrscheinlich.

(5) Die Wiedergeburtsterminologie in 8,9; 15,5 (ἀνακαινώω, ἀναπλάσσω, ἀναζωοποιέω) sei jüdisch nicht vorstellbar und sprachlich z.T. nachweislich spät.¹¹³ Einwand: Die beigebrachten biblischen und nachbiblischen Vergleichstexte¹¹⁴ sind sprachlich und sachlich nicht so unpassend, wie Holtz es darstellt. Interessant ist zumal Barn. 6,11 (ἀνακαινίζειν, ἀναπλάσσειν), weil der zwischen 130 und 132 entstandene Barnabasbrief mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit aus dem alexandrinischen Judenchristentum stammt und damit JosAs zumindest geographisch denkbar nahe kommt. Der nach JosAs nächste Beleg für ἀναζωοποιεῖν findet sich TestAbr Rez. A 18, womit wiederum Ägypten im beginnenden 2. oder gar im 1. Jh. in den Blick gerät.¹¹⁵ Die literarische Konstellation JosAs/Barn/Test Abr wirft erneut die Frage auf, ob der christlich klingende Einschlag in JosAs nicht auf Kontakte zwischen ägyptischen (alexandrinischen?) Juden und Judenchristen zurück zu führen sein könnte.¹¹⁶

¹¹² Zwischen 19,10 und 19,11 besteht kein Widerspruch, denn einmal ist das menschliche πνεῦμα gemeint, d.h. Joseph und Aseneth kommen wieder „zu Kräften“, dann aber das πνεῦμα als der Geist Gottes, dessen Träger Joseph ist. Anlass zu einer literarkritischen Operation besteht deshalb nicht. Zu überlegen ist auch, ob nicht in 21,21 („Und mit seinem Geist lockte er mich wie mit einer Lockung des Lebens“) auf 19,11 Bezug genommen wird.

¹¹³ HOLTZ [1968] 1991, 58.

¹¹⁴ HOLTZ [1968] 1991, 58–60.

¹¹⁵ Nach JANSEN 1980, 200 ist Rez A eine in Ägypten beheimatete und vor 132 zu datierende Überarbeitung der palästinischen Rez B aus dem 1. Jh. M. HIMMELFARB, „Abrahamsschriften“, RGG⁴ Bd. 1, (Tübingen 1998) 78f., 79 referiert als Konsens die ägyptisch-jüdische Herkunft von TestAbr aus dem 1. Jh. Dass auch TestAbr bisweilen für christlich gehalten wird, macht die Schrift als Vergleichstext für JosAs umso interessanter.

¹¹⁶ Die Beobachtung von HEGERMANN 1973, 174 zu JosAs, „wie nahe sich hellenistisches Judentum und Urchristentum im Anfang gewesen sind“ erhielt damit eine überraschende historisch-geographische Konkretion.

8. Quellen und Traditionen

Der Stoff von JosAs setzt fraglos die Josephsnovelle der Genesis voraus. Nicht nachweisbar ist dagegen die zuerst von Batiffol angenommene Abhängigkeit von Frühformen der rabbinischen Dina-Legende (Identifizierung Aseneths mit Dina¹¹⁷). Im Blick auf mögliche weitere verarbeitete Quellen sind einschlägige Vorentscheidungen bereits gefallen: Die beiden Teile Kap. 1–21 und 22–29 gehören ursprünglich zusammen, sind also nicht aus separaten Quellenstücken zusammengefügt. Ebenso ist das Psalmgebet Aseneths in 21,10–21 kein ursprünglich eigenständiges Stück, sondern als Schluss des ersten Teils organisch mit dem Kontext verbunden und für diesen verfasst. Des weiteren ist nicht glaubhaft zu machen, dass in JosAs eine hellenistisch-jüdische Übertrittsagende verarbeitet wurde, nach der im Trägerkreis der Schrift Proselyten in die jüdische Gemeinde aufgenommen wurden. Zum Einfluss der jüdischen Novelle und des griechischen Abenteuer- und Liebesromans ist bei der Erörterung der Gattungsfrage das Nötige bereits gesagt. Bei den griechischen Romanen scheidet eine direkte Quellenbenutzung mehrheitlich schon aus Gründen der Datierung aus; dasselbe gilt für das häufig als Vergleichstext herangezogene XI. Buch der *Metamorphosen* des Apuleius (2. Jh. n.Chr.). Gelegentlich ist der direkte Einfluss biblischer Sprache deutlich sichtbar, etwa Hos 6,1 „er hat uns zerrissen, er wird uns auch heilen, er hat uns geschlagen, er wird uns auch verbinden“ in 11,18 „Und wenn der Herr mich im Zorn schlägt, wird er mich wieder heilen etc“.

9. Zweck

Obwohl in der Forschung immer wieder von einem „Missions-“ oder „Bekehrungsroman“ gesprochen wurde,¹¹⁸ hat sich doch weitgehend die Auffassung durchgesetzt, dass JosAs weder eine in missionarischer Absicht an Nichtjuden gerichtete Schrift ist, noch einen jüdischen Adressatenkreis zur Verbreitung des jüdischen Glaubens motivieren will.¹¹⁹

Das Bekehrungsthema ist in JosAs von zentraler, nicht aber von programmatischer Bedeutung.¹²⁰ Vielmehr geht es um die Akzeptanz von Pro-

¹¹⁷ S.o. Anm. 2.

¹¹⁸ KOHLER 1902; BURCHARD 1965, 142f.; PHILONENKO 1968, 53–61; KILPATRICK 1970, 234 („strong missionary interest“); HEGERMANN 1973, 174; SZEPESSY 1974/75; NICKELSBURG 1981, 262 („directed to gentiles“).

¹¹⁹ SÄNGER 1979, 33–36; 1980, 209–215; 1985, 94. CHESNUTT 1996, 301: „lacks any missionary impulse“; HEZSER 1997, 37: JosAs „is not a missionary novel propagating conversion to Judaism“.

¹²⁰ CHESNUTT 1996, 301 weist darauf hin, dass Joseph keinerlei Anstalten macht, Aseneth

selyten im Kontext der Mischehenfrage.¹²¹ Die höchst anschaulich erzählte Radikalität der Bekehrung Aseneths einerseits¹²² und die betonte religiöse Statusgleichheit mit Joseph durch ihre Verwandlung bzw. nach ihrer Bekehrung andererseits lässt Aseneth als Proselytin über jeden Zweifel erhaben sein.¹²³ Ihre Aufnahme in die „Familie“ (8,9: das Volk) des Patriarchen Jakob durch Jakob selbst wird breit ausgeführt (22,9f.: Segen, gemeinsames Mahl).

Zur familial-ethnischen Statusaffirmation kommt in 22,13 die religiöse in Gestalt Levis, dem Aseneth unter den Brüdern Josephs besonders nahe steht. Levi wird als religiöse Autorität *par excellence* vorgestellt und erkennt in dieser Eigenschaft Aseneth als ebenbürtig an. Die von Dan und Gad verkörperte Hostilität gegenüber Aseneth wird als verwerflich dargestellt. Damit werden Konstellationen von Akzeptanz und Ablehnung durchgespielt, die positive und negative Identifikationsmuster evozieren. Aseneth soll vorbehaltlos und vollgültig als Jüdin anerkannt werden. Da Aseneth prototypisch für die Proselyten aller Zeiten steht, liegt es nahe, hier das zentrale Anliegen der Schrift zu suchen: Es geht um die Legitimation von jüdisch-nichtjüdischen Mischehen, die im Adressatenkreis von JosAs nicht unstrittig gewesen zu sein scheinen.¹²⁴

für seinen Glauben zu gewinnen. Anfangs fordert er sogar, Aseneth solle fortgeschickt werden (7,2.6). 11,10 ist schwerlich eine Anspielung auf jüdische Missionspredigt.

¹²¹ So auch COLLINS 2005, 102: „The subject matter (...) is first, intermarriage, and second, conversion“, und KEE 1976, 187: „The Story points (...) to (1) the problem of exogamy and (2) to the related issue of the admission of proselytes to the community as central concerns for the author and the community for which he is writing.“

¹²² Hierher gehört auch der von Aseneth befürchtete, aber als Folge der Bekehrung unhinterfragte und akzeptierte Bruch mit der eigenen Familie in 11,4f. (die Stelle ist bemerkenswert, weil sie im Lauf der weiteren Handlung keine Entsprechung hat; Aseneths Eltern freuen sich vielmehr über den Sinneswandel ihrer Tochter), sowie das postkonversionale Bekenntnis Aseneths in 21,10–21.

¹²³ Die literarische Funktion des Visionsteils Kap. 14–17 ist dementsprechend, wie R. C. DOUGLAS, „Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth“, *JSP* 3 (1988) 1–42, und HUMPHREY 2000, 51–55 gezeigt haben, in der Inszenierung eines Statuswechsels zu suchen: Mit Transformation (16,16) und Namenswechsel (15,7; 16,16) vollzieht sich der markante Übergang von der alten, heidnischen zur neuen Identität.

¹²⁴ CHESNUTT (1988; 1996) unterscheidet in JosAs drei Konfliktebenen, nämlich den Konflikt zwischen Juden und Heiden (Verachtung Josephs gegenüber den „Fremden“, namentlich den Ägyptern), innerjüdische Konflikte (Parteinahmen für und gegen Aseneth im Kreis der Brüder) und Konflikte zwischen Proselyten und ihren paganen Herkunftsfamilien (Furcht Aseneths, von ihrer Familie verstoßen zu werden, ihre Rolle als „Zuflucht“ für künftige Proselyten). Er meint, dass „these literary conflicts are very revealing about the general social setting of the work“ (1996, 292). Auf der ersten und dritten Ebene bietet sich zugleich auch eine literarische Lesart an: Die betonte Abgrenzung von allem Heidnischen und der befürchtete Bruch Aseneths mit der Familie sollen gewissermaßen den hohen Standard von Bekehrungen zum Judentum deutlich machen: Die Hürden eines Übertritts und damit einer Mischehe können nur dann legitim überwunden werden, wenn sie zuvor hoch gesteckt wurden; vgl. v.a. 7,5; 8,5–7.

Mit der narrativen Doppelstrategie, einerseits die religiöse und soziale Radikalität der Umkehr Aseneths und andererseits ihre hohe Ehrenstellung in der Jakob/Israel-Familie darzustellen, wird um die volle Akzeptanz ehemals nichtjüdischer Ehepartner im sozialen Umfeld einer Gemeinde gewonnen, die zwischen intensiver Interaktion mit einer paganen Umwelt und konsequenter ritueller Abgrenzung ihr Judentum lebt.¹²⁵

10. Theologische Themen

Die Erzählhandlung transportiert nur sparsam Inhalte hellenistisch-jüdischer Theologie. Hervorstechend sind (1) der Gottesbegriff und (2) die Soteriologie. Weniger deutlich ausgeführt sind dagegen (3) Themen wie Mensch, Welt und Geschichte.

10.1. Gottesbegriff

Der Gottesbegriff ist weitestgehend auf das Konversionsthema fokussiert: Gott ist (a) Schöpfer der Welt und des Lebens, (b) der Gott Israels und (c) barmherziger Vater. Jedes dieser drei Elemente ist unmittelbar auf die Konversionssituation zugeschnitten. Hinzu kommen (d) mehrere universalistische Gottesprädikationen.

(a) Aseneths Übertritt zum Judentum wird als Umkehr von der Finsternis zum Licht bzw. als Übergang vom Tod zum Leben (8,9; 27,10) und als Neuschöpfung (8,9; 15,5) dargestellt. Damit koinzidieren die schöpfungstheologischen Gottesprädikationen. In 8,9 (Fürbitte für Aseneth: „der du das Universum lebendig machst und riefst es aus der Dunkelheit in das Licht und aus dem Irrtum in die Wahrheit und aus dem Tod in das Leben“) werden die Horizonte „Schöpfung“ und „Umkehr“ miteinander verschmolzen: Die Schöpfung als Bewegung „vom Irrtum zur Wahrheit“ präfiguriert die Abkehr Aseneths von der Idololatrie und ihre Hinkehr zum wahren Gott¹²⁶ und umgekehrt erscheint ihre Konversion in schöpfungstheologischen Kategorien. Dementsprechend steht am Anfang von Aseneths

¹²⁵ HEZSER 1997, 36 dürfte im Recht sein, wenn sie im Mischehenproblem, so wie es Jos-As erzählerisch umsetzt, ein ausgesprochenes Oberschichtthema sieht: „*Joseph and Aseneth* may have served to legitimate upper class Jews' marriages with high born Egyptians. The novel suggests social interactions between the Jewish and Egyptian elite. While the Egyptians may not have had problems with marrying Jews, Jewish nobles may have hesitated to sanction their children's marriages with non-Jews“. Zu bedenken ist freilich, dass Aseneth ausdrücklich nicht als Angehörige der ägyptischen Oberschicht, sondern als junge Frau eingeführt wird, die „nichts gemein [hat] mit den Töchtern der Ägypter“. Dies passt besser in ein alexandrinisches Oberschichtmilieu.

¹²⁶ Zu vergleichen ist die schöpfungstheologische Deutung des paulinischen Apostolats in 2 Kor 4,5.

Sündenbekenntnis und Gebet um Annahme (11,19–13,15) eine ausführliche Prädikation Gottes als Schöpfer (12,1).

(b) Aseneths Konversion vom Polytheismus zum Monotheismus ist entscheidend auch ein Aufgenommenwerden in die Ethnie der Juden. Entsprechend der Erzählfiktion der Erzväterzeit ist Gott zwar noch nicht der Gott des „Volkes“ Israel (vgl. aber 8,9!), wohl aber „Gott meines Vaters Israel“ (7,4; 8,9), „Höchster und Starker Jakobs“ (8,9), „Gott der Hebräer“ (11,10) und „Gott Josephs“ (3,3; 6,7; 21,4).

(c) Stark akzentuiert wird das Motiv des väterlichen Erbarmens.¹²⁷ Gott ist „ein barmherziger, mitleidiger, großherziger, vielerbarmender und milder Gott“ (11,10), er ist „Vater der Waisen, ein Beschützer der Verfolgten und ein Helfer der Betrübten“ (11,13; 12,13; vgl. auch 12,15). Aseneth verhält sich zu Gott „wie ein kleines Kind, das sich fürchtet, zu seinem Vater flieht und der Vater seine Hände ausstreckt, es von der Erde aufhebt und es in die Arme, an seine Brust nimmt etc.“ (12,8, ähnlich breit ausgeführt in 12,9–12 Gott als „Retter“ vor dem Zorn der Götter Ägyptens).

(d) Weitere Gottesprädikationen akzentuieren zusätzlich den bereits mit dem Schöpfungsgedanken gegebenen universalen Horizont. Gott ist „höchster Gott“ (9,1; 19,8), „Gott des Himmels“ (11,9; 18,11; 21,15), „der Höchste“ (11,17; 15,12), „Gott der Ewigkeiten (21,21).

10.2. Soteriologie

Der in der *μετάνοια* erlangte Heilsgewinn wird wiederholt als „Ruhe/Ruhen“ bezeichnet (8,9; 15,7; 17,6; 22,13), vorrangig aber in den Begriff des „Lebens“ (*ζωή*) gefasst. Die Rede ist vom „Brot des Lebens“ (8,5; 15,5; 16,16; 21,21), vom „Geist des Lebens“ (16,14; 19,11), den „Rosen des Lebens“ in 16,14, dort auch „Wabe des Lebens“; „Blumen des Lebens“ 16,16; 18,9; „Mauern des Lebens“ 19,8 (von Aseneth als Zufluchtsstadt aller Proselyten), „Hände des Lebens“ 20,5; „dein (d.i. Gottes) Leben“ 8,9; „Gott des Lebens“ 21,15, an selber Stelle „Lockung des Lebens“ (von Josephs Geist, der Aseneth zur *ζωή* verlockt). Hier ist *ζωή* vollumfänglich zugeeignete Heilsgabe für die, die sich dem biblisch-jüdischen Glauben zuwenden, ein Konzept, das im Neuen Testament namentlich im Johannesevangelium geläufig ist: „Brot des Lebens“ Joh 6,48; „Worte des ewigen Lebens“ Joh 6,68; „Licht des Lebens“ Joh 8,12. Einschlägig ist auch die Phrase *ζωὴν καὶ περισσὸν ἔχειν* in Joh 10,10. Nun ist es ja gerade das Johannes-evangelium, das sich mit dem Logosbegriff des Prologs in augenfälliger Nähe zur alexandrinisch-jüdischen Theologie Philons positioniert. Mögli-

¹²⁷ Das Gegenstück des göttlichen „Zorns“ kommt dagegen nur in 11,7 und (bereits als komplementäre Eigenschaft zu seinem Erbarmen) in 11,18 zum Tragen.

cherweise war ζωή ein markantes Schlagwort besonders der alexandrinischen Christen,¹²⁸ nämlich eines Judenchristentums, das mit der alexandrinischen Synagoge noch in engem Kontakt und in regem Austausch stand. Ein vereinzelter Hinweis darauf, dass es ein solches Judenchristentum gegeben haben kann, ist die Gestalt des Apollos, der nach Acta 18,24 Alexandriner war und von dort mindestens seine Schriftgelehrsamkeit mitgebracht hat, wenn er nicht (und darauf käme es hier an) bereits in Alexandria Christ geworden ist.¹²⁹ Die Nähe des ζωή-Konzepts in JosAs zu dem des Johannesevangeliums wäre dann auf judenchristlichen Einfluss auf alexandrinisch-jüdischem Boden noch im 1. Jh. zurück zu führen, eine zumindest diskussionswürdige Alternative zur Annahme christlicher Interpolationen oder einer christlichen Verfasserschaft der ganzen Schrift.

10.3. Geschichte, Welt, Mensch

Es dürfte wesentlich der Konzentration der Romanhandlung auf das Ineinander von Liebesgeschichte und Bekehrungsdrama geschuldet sein, dass weitere Themenkreise hellenistisch-jüdischer Theologie nur am Rande oder überhaupt nicht ausgeführt werden. Vor allem entbehrt JosAs einer expliziten Geschichtstheologie, Protologie oder Eschatologie. Im Zentrum steht die prototypische Hinkehr der Proselytin Aseneth zum Judentum in psychologischer Feinzeichnung, ohne die biblisch-jüdische Religion (aus der Perspektive der Väterzeit etwa mit dem literarischen Mittel apokalyptischer Geschichtsschau) in ihrer geschichtlichen Dimension (Sinaioffenbarung, Königszeit, Tempelbau, Exil, etc.) oder in ihrer sozialen Gestalt (Synagoge) eigens zur Geltung zu bringen. Auch die „Umkehr“, in 15,7f. als himmlische Tochter Gottes und Fürbitterin beschrieben, bleibt in sozialer Hinsicht unbestimmt (institutionelle Proselytenkatechese, Übertrittsritual). Dass Gott „die Toten lebendig macht“ (20,7) hat nichts mit frühjüdischem Auferstehungsglauben zu tun, ebenso wenig das „Buch der Lebenden“ in 15,4 oder das höllenartige Szenario in 12,11 mit einem apokalyptischen Endgericht. Das Schöpfungsmotiv wird in der hymnischen Anrede

¹²⁸ Noch Kelsos hat sich über die Rede der Christen von der ζωή lustig gemacht: Mit Bezug auf die Bedeutung des Kreuzes Jesu als „Holz des Lebens“ fragt er, wenn ihr Lehrer nicht am Kreuz gestorben, sondern einen Abhang heruntergestürzt worden wäre, ob die Christen dann auch von einem „Abhang des Lebens“ sprechen würden (Origenes, *Contra Celsum* 6,35). Zu Kelsos' mutmaßlich alexandrinischer Herkunft vgl. H. LONA, *Die "Wahre Lehre" des Kelsos* Kommentar zu den frühchristlichen Apologeten, Erg.-Bd. 1 (Freiburg 2005) 56f.

¹²⁹ Vgl. hierzu die Erwägungen von A. M. RITTER, „Das frühchristliche Alexandria im Spannungsfeld zwischen Judenchristentum, „Frühkatholizismus“ und Gnosis – zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie“, in: Ders., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche* (Göttingen 1993) 117–136, 125–130 zum frühen Christentum in Alexandria.

an Gott in 12,1f. im Blick auf die Wirkmächtigkeit des göttlichen Schöpferwortes entfaltet (Permanenz der steinernen Erdfundamente auf dem Chasowasser als Ausdruck ihres Gehorsams gegenüber dem Gotteswort), ansonsten gibt es keine weitere ausgeführte Protologie (etwa ein Sündenfallmythos) oder Eschatologie (Erlösung und Verdammnis als universale geschichtliche Ereignisse). Vereinzelt kosmologische Elemente sind die Erdfundamente in 12,2, das Meeresungeheuer in der Urflut (12,11), dann der Himmel als Ort Gottes, der Engel und der erlösten Seelen („Ruhe“), sowie die Erde als Lebensraum der Menschen, mit Ausnahme der Erwähnung Moabs (1,9) und einer summarischen Erwähnung der „Grenzen der Erde“ (1,6) und der „Könige der Völker“ (21,8) jedoch auf den Schauplatz Ägypten, namentlich Heliopolis (1,2; 3,1) beschränkt. Dämonen kommen in JosAs nicht vor, lediglich der „Löwe“ als „Vater“ der ägyptischen Götter in 12,9 (Rolle Satans/des Teufels). Eine vergleichsweise größere Rolle spielen die Engel (was nichts daran ändert, dass sie in JosAs nirgends kultisch verehrt werden). Sie sind Gottes Hofstaat, sein himmlisches Gefolge, ehren als solche die Umkehr (15,8), essen zusammen mit den Auserwählten von der himmlischen Wabe (16,14), und sie stehen bereit, um gegen die feindseligen Brüder Josephs Krieg zu führen (25,6, vgl. auch 14,8: Der Engelfürst als „Heerführer aller Heeresmacht des Höchsten“). Was zum Gottesbegriff von JosAs zu sagen ist, gilt entsprechend auch vom Menschenbild. Auch hier ist eine Konzentration auf das Bekehrungsmotiv zu konstatieren. Licht und Finsternis, Irrtum und Wahrheit, Tod und Leben stehen einander als zwei Seinsweisen dualistisch gegenüber. Die Konversion markiert den Übertritt von einer Sphäre in die andere. Ob der im „Irrtum“ befangene sündige Mensch bzw. der dem Götzendienst verfallene Heide die „Wahrheit“ von sich aus zu erkennen vermag, wird nicht problematisiert, auch nicht Fragen der Willensfreiheit oder der ethischen Verantwortlichkeit und Urteilsfähigkeit. Ergiebiger ist JosAs aus historisch-anthropologischer Perspektive, etwa im Blick auf Affekte (hier besonders das Psychogramm der büßenden Aseneth in 9,1–13,15) oder Geschlechter- und Familienrollen.

Textkritische Situation

Uta Barbara Fink

Die textkritische Situation von *Joseph und Aseneth* ist dadurch gekennzeichnet, dass es zwar sehr viele Zeugen gibt, die diese Geschichte überliefern, eine zuverlässige alte griechische Leithandschrift jedoch fehlt, an Hand derer sich die ursprüngliche Gestalt des Textes leicht ersehen ließe. Nicht selten nämlich wurde der Text beim Abschreiben mehr oder weniger stark verändert (gekürzt, erweitert, umgearbeitet oder fehlerhaft abgeschrieben bzw. übersetzt), so dass der zugrunde liegende Wortlaut schwierig zu rekonstruieren ist. Vor allem im Mittelalter fand *Joseph und Aseneth* offenbar großen Anklang, wovon zahlreiche Abschriften und Übertragungen in mehrere Sprachen zeugen, die zum Teil noch als Codices vorliegen. Die insgesamt älteste erhaltene Handschrift ist eine syrische Übersetzung des Textes (Syr) aus dem 6. Jh. n. Chr., die gemeinsam mit einer armenischen (Arm, 10./11. Jh.) und lateinischen (L2, spätestens 12. Jh.) Übersetzung eine lange Version der Geschichte überliefert. Die ältesten erhaltenen griechischen Handschriften wiederum stammen erst aus dem 11. Jh. (M, B; A 11./12. Jh.) und überliefern den Text in unterschiedlicher Länge, jedoch insgesamt kürzer als die oben genannten Übersetzungen. Im Zentrum der textkritischen Diskussion steht nun die Frage, ob ein „Lang-“ oder ein „Kurztext“ am Anfang der Überlieferung gestanden hat.

1. Geschichte der Textrekonstruktion

Die wichtigsten beiden Entwürfe zur Rekonstruktion des Textes von *Joseph und Aseneth* sind die von Marc Philonenko („Kurztext“) und Christoph Burchard („Langtext“). Der revidierte Text der Verfasserin (im folgenden abgekürzt: Verf.),¹ der im vorliegenden Sammelband verwendet wird, baut auf Burchards Edition auf und modifiziert diese an einigen Stellen.

Konsens in der Geschichte der Textrekonstruktion ist Burchards Unterteilung der Überlieferung in vier Familien (*a* bis *d*); in welcher Reihenfolge diese jedoch auseinander entstanden sind, ist in der Forschung umstritten. – Familie *b* (später von Burchard in Syr Arm L2 und E und Familie *f* un-

¹ Revidierter Text erstmals veröffentlicht in FINK 2008, 171–197.

terteilt)² hat mit über 13000 Wörtern den längsten Text. *c* umfasst die drei griechischen Zeugen J HK, die den Text bis 16,17y überliefern; die Zuordnung des aus dem 11. Jh. stammenden und vermutlich einen recht vollständigen Text überliefernden griechischen Palimpsests M zur Familie *c* hat erst Burfeind bei einer Untersuchung am Ort im März 2000 entdeckt.³ *a* bietet einen längeren Text (ca. 11700 Wörter), wohingegen *d* mit rund 8270 Wörtern etwa um ein Drittel kürzer ist. Die Familien im Überblick:⁴

Syr	(6. Jh.)
(Äth	[5.-8. Jh.?], außer kurzen Anspielungen verloren)
Arm	(10./11. Jh.)
L2	(spätestens 12. Jh.)
E	(15. Jh.)
<i>f</i>	FWRum (FW: 17. Jh., Rum: 18. Jh.), GNgr (16. Jh.), L1 (12. Jh.)
Mc	M (11. Jh.), <i>c</i> bestehend aus J HK (17.-19. Jh.)
<i>a</i>	A CR O PQ (10.-15. Jh.)
<i>d</i>	BD (B: 11. Jh., D: 15. Jh.), Slaw (spätestens 15. Jh.)

Philonenko gab 1968 eine Edition der Handschriftenfamilie *d* heraus.⁵ Da er *d* für die älteste Familie und alle anderen für redaktionelle Bearbeitungen hält, entwickelt er die Genealogie $d \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow a$. Ahn *d* („la recension courte“) sei als Archetyp des Textes von einem Juden in der römischen Epoche Ägyptens etwa vor dem Anfang des 2. Jh.s n. Chr. geschrieben, dann durch einen gnostisch-christlich oder jüdisch-mystisch orientierten Bearbeiter erheblich erweitert worden zu *b* („la première recension longue“), *b* sei revidiert worden zu *c* und *c* zu *a*. *c* und *a* („la deuxième et la troisième recensions longues“) sind gemäß Philonenko christliche Bearbeitungen. Zu Recht kritisiert Burchard Philonenkos Ansatz und Edition aus mehreren Gründen (weitere Argumente gegen den Vorrang des „Kurztextes“ in Kapitel 3):⁶ Philonenko ediert *d* nicht ganz fehlerfrei und inkonsequenterweise unter Zuhilfenahme von *b*, wo er *d* doch als gekürzt empfand. Auch nimmt er an einigen Stellen *a* zur Hilfe, was unlogisch ist, wenn *a* die jüngste Bearbeitungsstufe sein soll. Abgesehen davon berücksichtigt Philonenkos Modell nicht die enge Verwandtschaft von *d* und *a* und kann schon aus diesem Grund nicht stimmen. Zudem verzeichnet und verwer-

² BURCHARD 2003b, 237–246.

³ BURFEIND 2001, 42–53.

⁴ Vgl. auch Kapitel 2 zum Stemma. Ausführliche Auflistung der Überlieferung in: BURCHARD 2003a, 1–9. – Zu den Siglen: Großbuchstaben = altgriechische Handschriften; Übersetzungen: Slaw = serbisch-kirchenslawische, Syr = syrische, Arm = altarmenische, L1 und L2 = zwei unterschiedliche lateinische, Ngr = frühneugriechische, Rum = rumänische, Äth = äthiopische.

⁵ PHILONENKO 1968.

⁶ Vgl. BURCHARD 2003a, 36f. (dort weiterführende Literatur) und 368.

tet Philonenko die besseren Lesarten von Slaw nur manchmal im Apparat und beachtet überdies die Kontamination von Slaw nicht. Falls man also die Priorität der „recension courte“ annimmt, so müsste diese revidiert herausgegeben werden. – In jüngster Zeit votieren vor allem Angela Standhartinger und Ross Shepard Kraemer für den Primat des „Kurztextes“; beide begründen unabhängig voneinander ihre Entscheidung aber nicht durch genaue textkritische Analyse, sondern durch inhaltliche Argumentation, die zwar anregende Aspekte zur Interpretation von *Joseph und Aseneth* liefert, hinsichtlich der Textrekonstruktion freilich nichts austrägt.⁷

Nach Erscheinen der Edition Philonenkos erstellte Burchard 1979 eine lange Fassung der Geschichte als „Vorläufigen Text“ (VorlT, 13403 Wörter),⁸ nachdem er bereits 1965 Grundlegendes für eine Edition zusammengetragen hatte.⁹ VorlT folgt im Wortlaut der ehemaligen Familie *b*, die Handschriften in sich vereint, welche enger mit dem ältesten Zeugen Syr verwandt sind. Da Burchard von der Grundannahme ausging, dass Abschreiber in der Regel eher Text weglassen als hinzufügen, hat er über *b* hinauschießende Lesarten der Familien *c a d* ebenfalls in VorlT genommen, sofern sie ihm nicht offensichtlich sekundär erschienen. Bei Spaltung von *b* wurde die von außen besser gestützte Lesart vorgezogen. Wenn als ursprünglich erachteter Text nicht griechisch, sondern nur in Übersetzungen überliefert ist, hat Burchard Rückübersetzungen ins Griechische vorgenommen. 2003 wurde VorlT durch Burchard erneut herausgegeben mit ausführlicher Einleitung, Anhängen und kritischem Apparat, der die textkritischen Entscheidungen in den verschiedenen Editionen transparent macht. Seit 2008 liegt eine Revision von VorlT durch die Verf. vor, die den von Burchard entworfenen Stammbaum zur Familienentwicklung präzisiert und dann auf VorlT anwendet.

Die meisten Überlieferungsstränge sind mittlerweile ediert: Die *Editio princeps* stammt von Pierre Batiffol (1889/90), der den griechischen Text jedoch nur auf der Basis der besten *a*-Handschrift A herausgibt (im allerdings fehlerhaften Apparat sind noch C BD und Syr verzeichnet). Batiffol veröffentlicht die griechische Textausgabe gemeinsam mit der Ausgabe der ersten lateinischen Übersetzung 1889/90.¹⁰ Von ihm stammt die heuti-

⁷ STANDHARTINGER 1995; KRAEMER 1998. Zur Kritik an beiden Ansätzen vgl. BURCHARD 2003a, 39–46; FINK 2008, 10–12.72–98.

⁸ Erste Veröffentlichung von VorlT in den Dielheimer Blättern zum AT 1979, mit Verbesserungen 1982: C. BURCHARD, „Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth“ [1979/1982], in: BURCHARD 1996, 161–209.

⁹ BURCHARD 1965.

¹⁰ BATIFFOL 1889-1890, 1–87 (= Einleitung und griechische Edition); *ebd.* 89–115 (= Edition von L1).

ge Kapiteleinteilung, die Verzählung ist von Paul Rießler;¹¹ Philonenko hat für seinen kürzeren Text eine eigene entworfen. Die syrische Überlieferung hat Ernest W. Brooks ediert und zudem ins Lateinische übersetzt.¹² Einen ausführlichen bibliographischen Überblick über die bestehenden Editionen der serbisch-kirchenslawischen, frühneugriechischen, rumänischen und äthiopischen Überlieferung sowie über die verschiedenen modernen Übersetzungen gibt Burchard.¹³ Eine neue Edition der bislang nur unzureichend herausgegebenen armenischen Zeugen hat Burchard jüngst erstellt.¹⁴ Die mit Arm eng verwandte zweite lateinische Übersetzung (L2) wurde durch die Verf. ediert, ebenfalls der Abschnitt des Palimpsests M, den Familie c nicht mehr überliefert (Edition beginnt in 16,13).¹⁵ Desiderat bleibt weiterhin eine Edition der wertvollen griechischen Zeugen E FW G, die zwar in Burchards kritischem Apparat berücksichtigt werden, jedoch wegen der Komplexität der Überlieferung in Gänze zugänglich sein sollten, um Lesarten im Kontext beurteilen zu können.

2. Stemma der griechischen Überlieferung des Textes

Das Stemma entspricht in etwa den Thesen Burchards zur Entwicklung der Überlieferung; durch die Verf. wurden insbesondere die Sonderstellung von E sowie die vier Kontaminationen herausgearbeitet. Eine ausführliche Erläuterung des Stemmas findet sich im Anhang. Bei der folgenden chronologischen Auflistung der Überlieferung und auch im Stemma sind diejenigen Zeugen, die das ps.-ephremische *In pulcherrimum Ioseph* (gängige, aber falsche Bezeichnung: *Leben Josephs*, LJos; wohl christlich 5./6. Jh.) vor *Joseph und Aseneth* überliefern, mit einem Asteriskus * markiert.¹⁶

¹¹ P. RIESSLER, „Joseph und Asenath“ [1922], in: Ders., *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (Freiburg (Breisgau) / Heidelberg ⁵1984) 497–538. 1303f.

¹² Syrische Edition: E. W. BROOKS, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* (CSCO 3/5). *Textus*, I (Paris 1919) 21–55. Deren lateinische Übersetzung durch Brooks: *Ebd.*, *Versio*, I (Louvain 1924) 15–39.

¹³ BURCHARD 2003a, 54–58. Deutsche Übersetzung durch BURCHARD 1983.

¹⁴ BURCHARD, *A Minor Edition of the Armenian Version of „Joseph und Asenath“*. *With an Index of Words by Joseph J. S. Weitenberg* (HUAS 10) (Leuven, im Druck).

¹⁵ FINK 2008, 259–325 (L2), 39–44 (M).

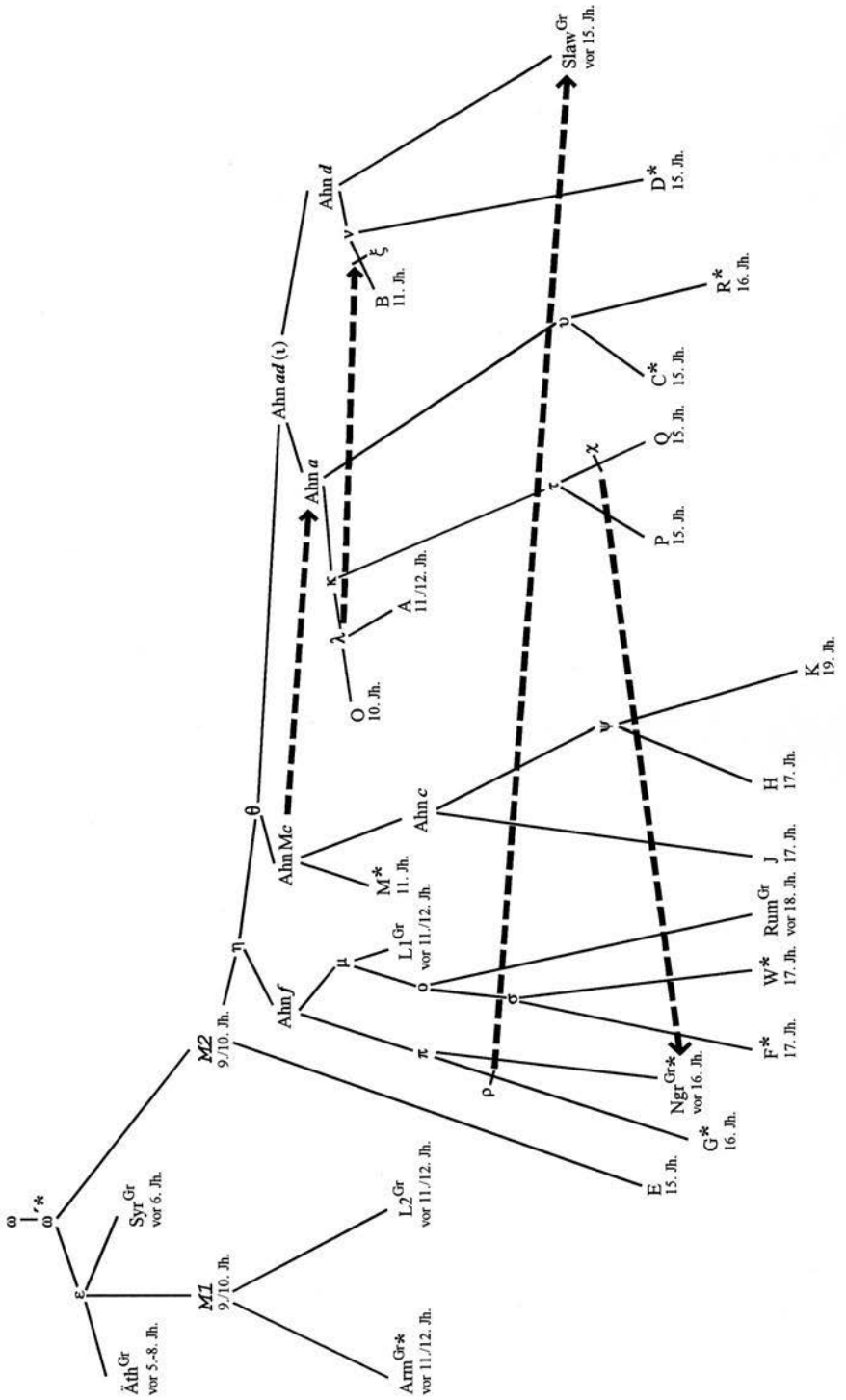
¹⁶ BURCHARD 2003a, 1–8; vgl. auch Kapitel 1 zu den Handschriftenfamilien. Zu LJos vgl. Ders., „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi“ [1987], in: BURCHARD 1996, 321–436, hier: 338f.; Ders. 2003a, 30–32. – Ziffernsiglen von Burchard: erste Ziffer = Sprache (z.B. 2 SYR., 5 SERB.-KIRCHENSLAW., 6 NEUGRIECH.), zweite Ziffer = Endstelle des vermuteten Entstehungsjahrhunderts (z.B. 07 = 7. Jh., 2 = 12. Jh.), dritte Ziffer = zählt die Handschriften desselben Jahrhunderts.

O	Sinai, 10. Jh., Text verloren bis auf Titel und Incipit im Inhaltsverzeichnis
M*	Wroclaw (Breslau), 1. Hälfte 11. Jh. (unterer Text eines Palimpsests, fragmentarisch; im 13./14. Jh. mit Homers <i>Ilias</i> überschrieben)
B	Rom, 11. Jh.
A	Rom, 11. Jh.
E	Athos, 15. Jh.
C*	Oxford, 15. Jh. (1,1–10,5 ασενέθ, Ende der linken Spalte, die rechte leer)
P	Athos, 15. Jh.
Q	Rom, 15. Jh.
D*	Oxford, 15. Jh.
R*	Sinai, 15./16. Jh. (1,1–5,1 νεανίσκος ἀπὸ τῆς, Seitenende)
G*	Virginia Beach, VA, 16. Jh. (vor 1583?), Bukarest?
F*	Bukarest, 17. Jh., Bukarest?
W*	Sinai, 17. Jh. (1625?)
J	Jerusalem, 17. Jh. (1,1–16,10 καὶ παρό, Seitenende)
H	Jerusalem, 17. Jh. (1,1–16,17γ μυριάδες, sekundärer neugriech. Schluss bis 21,9)
K	Jerusalem, beendet 1.9.1802 (Textumfang wie H)
Syr	2 syrische Handschriften, beide London, a) Nr. 2071: um 600 (Blattverlust Titel bis 2,1; 13,15 hinter „in sapientia“ bis vor 16,7 „et invenies“); b) Nr. 221: Abschrift von 2071 im 12./13. Jh. (1,1–2,1 erhalten, 13,15–16,7 wie in 2071 fehlend, Blattverlust 26,6 „brachiis suis“ bis 29,9)
Äth	verlorene äthiopische Übersetzung, es gibt noch Fastzitate und Anspielungen aus dem 15.-17. Jh., Übersetzung evtl. schon 5.-8. Jh.
Arm*	etwa 50 altarmenische Handschriften, verschiedene Orte, 13.-20. Jh.
L1	erste lateinische Übersetzung, 9 Handschriften, Großbritannien / Paris, 12.-14. Jh.
L2	zweite lateinische Übersetzung, 6 Handschriften, Uppsala / Österreich / Berlin, etwa 1200-15. Jh.
Slaw	2 serbisch-kirchenslawische Handschriften, a) Nr. 551: Belgrad, 1. Hälfte des 15. Jh.s (1941 verbrannt); b) Nr. 552: Bukarest, 15. Jh.
Ngr*	frühneugriechische Paraphrase, a) Nr. 661: Athos, 16. Jh. am Ort entstanden?; b) Nr. 671: Oxford, 1614, bei Istanbul
Rum	rumänischer Auszug, 4 Handschriften, Bukarest, 18./19. Jh.

In dem auf der folgenden Seite abgedruckten Stemma sind die – wenn auch nicht immer vollständig – überlieferten griechischen Handschriften mit den in der *Joseph und Aseneth*-Forschung historisch gewachsenen Großbuchstaben verzeichnet, die nicht mehr erhaltenen griechischen Vorlagen der Übersetzungen mit Sprachkürzel und hochgestelltem ^{Gr} (Bsp. Syr^{Gr}: griechische Vorlage der syrischen Übersetzung). Darunter wird zur Orientierung jeweils das ungefähre Entstehungsjahrhundert genannt. Das Stemma ist annähernd chronologisch angeordnet. Nicht mehr erhaltene griechische Ahnen sind mit griechischen Kleinbuchstaben bezeichnet (ε, η, ... χ). Die Ahnen der großen Überlieferungsfamilien sind mit Ahn *f*, Ahn *Mc*, Ahn *a* und Ahn *d* angegeben. Die beiden angenommenen Minuskeltransliteratio-

nen sind mit *M1* und *M2* abgekürzt. ω steht für den Archetyp des Textes; ω' für die Fassung, die vermutlich Christen mit LJos gekoppelt haben.

Die Besonderheit dieses Stemmas sind die vier Kontaminationen, die durch dicke gestrichelte Pfeile eingetragen sind, und zwar in ihrer chronologischen Reihenfolge Ahn *Mc* \rightarrow Ahn *a*, Vorfahr A (λ) \rightarrow Vorfahr B (ξ), Vorfahr G (ρ) \rightarrow Slaw^{Gr} sowie Vorfahr Q (χ) \rightarrow Ngr^{Gr}. So hatte Ahn *a* (zusätzlich zu dem ihm ohnehin vorliegenden Ahn *ad*) auch den Ahn *Mc* vor sich und hat zuweilen Lesarten aus Ahn *Mc* übernommen. Alle vier Kontaminationen zusammengenommen, gibt es in der griechischen Überlieferung von *Joseph und Aseneth* insgesamt mindestens 270 kontaminierte Lesarten (Beispiele siehe Anhang).



3. Sekundarität des „Kurztextes“

Gegen die These, der „Kurztext“, also Ahn *d*, habe am Anfang der Überlieferung gestanden, sprechen – neben den bereits in Kapitel 1 genannten Argumenten – auch zum einen das Alter der Handschriften und zum anderen Widersprüche / Unebenheiten in Ahn *ad* und in Ahn *d*.¹⁷ Ahn *d* hat mit B (11. Jh.) nicht die älteste erhaltene griechische Handschrift, sondern der Palimpsest M (Ahn *Mc*) ist mindestens genauso alt wie B.¹⁸ Zudem besitzt Familie *a* mit O (10. Jh., nur Titel und Incipit erhalten) einen noch älteren griechischen Zeugen. Darüber hinaus gehen die den „Langtext“ lesenden Handschriften auf den insgesamt ältesten erhaltenen Zeugen Syr (6. Jh.) zurück, was auf die Ursprünglichkeit dieser Textversion hinweist.

An mindestens 30 Stellen haben Ahn *a* und Ahn *d* dieselben widersprüchlichen / unebenen Lesarten gegen den Rest der Überlieferung; beispielsweise überliefern ausschließlich diese beiden Stränge in 25,8, dass die Mägdesöhne hinausgehen zur Begegnung mit Joseph und Aseneth – jedoch haben sich die Mägdesöhne schon in 24,19f. im Winterbachtal aufgestellt. Der deutlich sekundäre Vers 25,8 wurde bei der Revision gestrichen. Bereits 25,8 zeigt, dass Ahn *a* und Ahn *d* einen gemeinsamen Vorfahren Ahn *ad* haben, der erkennbar in den Text eingriff.¹⁹

Über diese gut 30 Stellen hinaus hat Ahn *d* noch weitere mindestens 20 Stellen, an denen nur er eine sekundäre Lesart gegen den Rest der Überlieferung aufweist. Zum Beispiel stellt auch Standhartinger fest, dass im „Kurztext“ in 16,21f. kein Grund angegeben ist, warum die Bienen sterben müssen²⁰ – die Szene wirkt durch die von *d* vorgenommenen Kürzungen und Umformungen kryptisch und widersprüchlich; in der übrigen Überlieferung hingegen wird erläutert, dass diejenigen Bienen sterben, die Aseneth schaden wollen. Anzunehmen ist, dass der Schreiber von *d* den Text aus mehreren Gründen kürzte: Vielleicht wollte er ihn einer hagiographischen Sammlung anpassen (B steht in einer solchen), erschienen ihm wiederholende, erläuternde, ausschweifende Stellen überflüssig bzw. unterliefen ihm Haplographien durch Parablepsis (z.B. in 8,5.9; 10,7.8; 20,4). Offensichtlich stand *d* also nicht am Anfang der Überlieferung, sondern stellt eher ein Dokument der Rezeptionsgeschichte des Textes dar.

¹⁷ Analyse vieler sekundärer Stellen bereits durch C. BURCHARD, „Zum Text von ‚Joseph und Aseneth‘“ [1970], in: BURCHARD 1996, 3–34, hier: 13–28; Ders. 1999, 5–24.

¹⁸ Vgl. FINK 2008, 32–44.

¹⁹ Weitere Beispiele siehe Anhang Kapitel A zu Ahn *ad* (FINK 2008, 45–47.81–87) und Kapitel B zur Kontamination Vorfahr Q (χ) → Ngr^{Gr} (Ebd., 63–71).

²⁰ Vgl. STANDHARTINGER 1995, 221. Dazu FINK 2008, 74f.90f. Vgl. auch BURCHARD [1970] 1996, 20. Weitere Beispiele für die Sekundarität von *d* bei FINK 2008, 87–96.

4. Der revidierte Text

Auch Burchard hat bereits mehrfach auf die Notwendigkeit einer Revision seines bewusst als „vorläufig“ bezeichneten Textes hingewiesen und im Apparat der 2003 erschienenen Textausgabe bereits Vorschläge für die Revision bestimmter Stellen vorgelegt (kursiv im Apparat). Die durch die Verf. durchgeführte Revision des Textes nimmt Burchards VorlT und seine Vorschläge als Grundlage, geht also vom Primat des „Langtextes“ aus. VorlT wurde auf der Basis des erstellten Stemmas überarbeitet und Burchards Revisions-Vorschläge zu einem großen Teil im revidierten Text umgesetzt.

Der revidierte Text ist insgesamt kürzer als VorlT (VorlT: 13403 Wörter, revidierter Text: 13141), vor allem weil in VorlT aufgenommene sekundäre Lesarten – zumeist von Ahn *ad* und Ahn *a* – gestrichen wurden. Dazu zählen beispielsweise folgende Zusätze: 1,9 Ἰωακείμ und 4,9 ἰδρῶς (beides Ahn *ad*); 2,6 καὶ ἡγάπα αὐτὰς πάνυ und 8,5 ὥσπερ μῆλα ὠραῖα (beides Ahn *a*); 12,12 καὶ ἀπερίστατον (Zusatz Ahn *a* mit Kontamination zu *c*, vgl. außerdem Anhang Kontamination Ahn *Mc* → Ahn *a* zu 6,1). Auch wurden die Verse 25,8 (Zusatz Ahn *ad*, siehe Kapitel 3) und 28,5–6 (Zusatz Ahn *a*, vgl. Anhang Kontamination Vorfahr A (λ) → Vorfahr B (ξ)) bei der Revision gestrichen.²¹

Andererseits wurden manche, bislang nicht aufgenommene Lesarten aus der Überlieferung neu eingefügt (z.B. 12,2 πάντα) sowie einige Formulierungen durch besser bezeugte synonyme oder anders flektierte Wendungen ersetzt (z.B. 1,1 συνήγαγε E). Vor allem folgende Aspekte sind bei der Revision neu gegenüber VorlT berücksichtigt worden:

1.) Handschrift E nimmt eine Sonderstellung in der Überlieferung ein und verkörpert – wo sie nicht gekürzt oder paraphrasiert wurde, was leider nur allzu häufig geschah, – eine alte Textform (vgl. auch die Überlieferung des Titels, siehe Anhang) und wurde daher an den Stellen, an denen sie nicht paraphrasiert und kürzt, stärker als bislang gewichtet.

2.) Bei vier griechischen Zeugen lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass sie kontaminiert sind und dem jeweiligen Schreiber noch eine Handschrift aus einem anderen Überlieferungsstrang vorlag, aus der er Lesarten in seinen Text übernahm – auf die Möglichkeit dreier Kontaminationen hat bereits Burchard hingewiesen (siehe Anhang). So wurden bei der Revision beispielsweise Streichungen von in VorlT aufgenommenen sekundären kontaminierten Lesarten vorgenommen.

3.) Der durch die Verf. weiter entzifferte griechische Palimpsest M (vgl.

²¹ Weitere Beispiele im Anhang. Übersicht und Diskussion aller revidierten Stellen bei FINK 2008, 103-143.

auch Anhang) wurde bei der Revision berücksichtigt; einige bisher nur durch Übersetzungszeugen belegte Lesarten, die in VorlT als Rückübersetzungen aufgenommenen worden waren, konnten durch M nun auch griechisch verifiziert werden. Die Rückübersetzungen entfallen an diesen Stellen, z.B. liest M in 18,9 οδοντες συντετιγμενοι προς πολεμον.

Insgesamt ist der revidierte Text jedoch immer noch an vielen Stellen unsicher, was sich aufgrund der Überlieferungslage nicht vermeiden lässt. Wichtig ist es daher, sich die textkritische Problematik der betreffenden Stellen bewusst zu machen, also Burchards textkritischen Apparat zu konsultieren sowie den Kommentarteil der Ausgabe des revidierten Textes der Verf., in welchem sowohl die revidierten als auch die nicht revidierten, aber unsicheren Stellen aufgelistet und diskutiert werden.

5. Vergleich revidierter Text – VorlT

Obwohl der revidierte Text im großen und ganzen keine andere Geschichte erzählt als VorlT, liest er sich doch insgesamt stringenter – weil beispielsweise o.g. Widersprüche gestrichen wurden – und hat sich vor allem das Asenethbild leicht verändert: Sie wirkt weniger übertrieben fromm und marienähnlich, gleichzeitig etwas souveräner, weiser und mutiger als in VorlT.²²

So sind die Motive des Zertrümmerns der Edelmetallgötzen (siehe z.B. 2Chr 34,3–7) und der Armenspende (vgl. nur Mk 10,21 par.) nicht mehr im Text (vgl. Anhang Kontamination Vorfahr Q (χ) → Ngr^{Gr}), die Aseneths Verhalten besonders bibelgemäß und fromm erscheinen ließen. Ebenfalls gestrichen wurden an Maria erinnernde Attribute wie z.B. „heilig“ (zu „Jungfrau“ 12,14, Zusatz *a* mit Kontamination zu *c*) für Aseneth und „rein“ (zu „Jungfrau“ 15,8, Zusatz Ahn *ad*) für Aseneths himmlisches Pendant Metanoia.

Aseneths stärkeres Selbstbewusstsein kommt beispielsweise dadurch zum Ausdruck, dass in 4,11 das besser bezeugte Futur Medium γαμήσομαι („ich werde mich (selbst) verheiraten“) statt des Passivs im revidierten Text steht und dass die von den Ahnen *ad*, *a* und *d* eingefügten Niedrigkeitsaussagen Aseneths, die in VorlT aufgenommen worden waren, entfernt wurden (z.B. „ich (selbst) die Niedrige / Unglückliche“: 11,3 ἐγὼ ἡ ταπεινὴ *a*; 13,13 ἐγὼ ἡ ἀθλία *ad*). Darüber hinaus zeigt sich Aseneths Weisheit z.B. darin, dass Levi ihr in 22,13 „alles“ (πάντα, VorlT lediglich αὐτὰ) offenbart. Weiterhin erscheint es durch das Streichen von 28,5f. nicht mehr so, als ob die Mägdesöhne Aseneth die ethische Regel („gottvereh-

²² Vgl. auch FINK 2008, 161–168.

rende Männer vergelten nicht Böses mit Bösem“) vorsagen,²³ sondern sie formuliert diesen klugen und rettenden Gedanken dreimal von sich aus (vgl. 28,7.10.14).

Sprachlich hat sich der Text vor allem insofern etwas geändert, als dass an einigen Stellen jüngerer Vokabular gestrichen wurde, z.B. in 12,9 das nur von *a* bezeugte wohl christliche Wort „(Götzen)bildwahnsinnige“ (εἰδωλομανῶν);²⁴ außerdem wurde besser bezeugtes LXX-Vokabular aufgenommen, z.B. in 11,9 mit FW 435& παντοδύναμον (in LXX z.B. Weish 7,23) statt Ahn *a* κραταῖον.

Alles in allem lassen die inhaltlich-sprachlichen Änderungen eine Spät-datierung des Textes, wie sie insbesondere Kraemer vertritt,²⁵ eher unwahrscheinlich werden.

6. Darstellungsweise des revidierten Textes

Gegenüber VorlT enthält der revidierte Text mehr Absätze und Interpunktionszeichen, um Sinnabschnitte zu verdeutlichen und die Lesbarkeit zu erhöhen. Die mittlerweile etablierte Verszählung aus VorlT wurde jedoch beibehalten, obwohl streckenweise eine sinngemäßere Verseinteilung ohne x- und y-Nummern mit aufeinanderfolgenden Verszahlen wünschenswert gewesen wäre (Vers 13.10 wurde bereits durch Burchard in VorlT gestrichen, die Verse 25,8 sowie 28,5–6 sind bei der Revision weggefallen). Bis auf Aseneths Psalm (21,11–21) ist der Text durchgehend in Prosaform präsentiert.²⁶ Konjekturen sind im revidierten Text einheitlich mit spitzen Klammern gekennzeichnet. Dabei sind drei Varianten zu unterscheiden: Erstens gibt es Wörter, die zwar griechisch überliefert sind, deren Flexion aber im revidierten Text geändert wurde. Die spitzen Klammern sind dann nur um die konjizierten Buchstaben herum gesetzt (z.B. 2,8 στρωμν<ᾶς>, griechisch nur στρωμνῆν überliefert). Zweitens gibt es ins Griechische rückübersetzte Wörter und Wendungen, die nur in Übersetzungen bezeugt sind. Diese Rückübersetzungen sind vollständig spitz eingeklammert (z.B. 21,21 <ἐκράτησέ με> wird nur von Syr Arm 436 L1 gelesen). Drittens wurden an drei sehr unsicheren Stellen für die Rekonstruktion des Textes notwendige, jedoch nicht bezeugte Wörter eingefügt; diese drei Wörter sind ebenfalls vollständig spitz eingeklammert, und zwar <λέγοντες> in 24,17 und <καί> in 1,6; 25,6. Der Leser soll somit durch das

²³ So noch STANDHARTINGER 1995, 173–178.

²⁴ Vgl. dazu auch BURCHARD 1983, 666; ders. 2003a, 161.

²⁵ KRAEMER 1998, 296 datiert den „Kurztext“ ins 3./4. Jh. n. Chr., den „Langtext“ ins 4./5. Jh. n. Chr.

²⁶ Zur Darstellung des revidierten Textes vgl. FINK 2008, 169f.

differenzierte Klammersystem bereits auf eventuelle Unsicherheiten einer Textstelle hingewiesen werden.

Anhang: Erläuterung zum Stemma

Uta Barbara Fink

In diesem Anhang sind als Vertiefung des Aufsatzes zur textkritischen Situation Einzelheiten des Stemmas von *Joseph und Aseneth* erläutert. Kapitel 1. behandelt die Entwicklung der Überlieferung und Kapitel 2 die Kontaminationen.

1. Entwicklung der Überlieferung

Charakteristisch für den Stammbaum der Überlieferung von *Joseph und Aseneth* ist die Spaltung in die Gruppe **Syr Arm L2** auf der linken Stemma-seite und die restlichen Handschriften auf der rechten, da Syr Arm L2 viele Bindelesarten aufweisen, die sonst keine andere Handschrift hat (z.B. 10,2 <μυλῶνα> / <μυλωρὸς> – Rest: πυλῶνα / πυλωρὸς; 22,7 <καὶ ἦν Ἰακῶβ ὡς ἄνθρωπος, ὃς ἐπάλαισε μετὰ θεοῦ> – Rest: Lücke). Während die Vorlage von Syr noch in Majuskeln geschrieben ist, sind die später entstandenen Arm L2 (11./12. Jh.) Minuskeln. Da beide gegen Syr und den Rest der Überlieferung Sonderlesarten haben (z.B. 22,7 καὶ – σφόδρα] „lockig nahe auf (dem) Kopf ihrer“ Arm, *crispi adherentes collo eius* 436),¹ müssen sie einen gemeinsamen Ahn besitzen. Folglich gehen beide auf eine gemeinsame Transliteration (*M1*) zurück, die gewöhnlich etwa im 9., spätestens im 10. Jh. stattfand.² Arm L2 sind wichtig als Stütze, wo Syr paraphrasiert oder fehlt (Blattverlust Syr 13,15-16,7). Die Gruppe Syr Arm L2 hat also besonders großen textkritischen Wert, da sie mit Syr auf den weitaus ältesten Zeugen zurückgeht und insgesamt relativ wenige Lücken und Abweichungen gegenüber der restlichen Überlieferung aufweist. Ihr Vorfahr ε

¹ Damit Belegstellen schneller im Text und Apparat gefunden werden können, sind sie – auch im folgenden – mit den Lemmata aus Burchards Textausgabe zitiert; die obige Stelle 22,7 findet sich z.B. in BURCHARD 2003a, 273. – L2 ist überliefert durch die Einzelhandschrift 436 (hat ganzen Text) und die aus fünf Handschriften bestehende Gruppe 435& (Text bis 21,9).

² Zur Minuskeltransliteration vgl. A. DAIN, *Les manuscrits* (Paris ²1964) 130f.; H. HUNGER, „Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen“, in: ders. / O. STEGMÜLLER / H. ERBSE u.a. (Hgg.), *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel* (München ²1988) 25-147, hier: 94; L.D. REYNOLDS / N. G. WILSON, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature* (Oxford ³1991) 60f.

hat den Text offenbar recht treu bewahrt. Leider ist aus dieser Gruppe keine griechische Handschrift erhalten, so dass man bei der Textrekonstruktion auf die Formulierungen der aus viel späterer Zeit als Syr stammenden griechischen Handschriften bzw. auf Rückübersetzungen ins Griechische, wie sie Burchard an einigen Stellen vorgenommen hat, angewiesen ist.³

Wegen der Bindelesarten von Syr Arm L2 gegen den Rest der Überlieferung ist sehr wahrscheinlich anzunehmen, dass der Rest der Überlieferung (*E f M c a d*) einen eigenen Ahn hat. Diese These wird dadurch erhärtet, dass bei dem Rest der Überlieferung E an einigen Stellen mit Syr Arm L2 liest (z.B. in 9,1 und im Titel, siehe unten) und *f M c a d* eine eindeutig sekundäre Bindelesart aufweisen, sie haben z.B. eine gemeinsame sekundäre, hagiographische Formulierung des Titels. Abgesehen von wenigen, aber aussagekräftigen Stellen, an denen E mit Syr Arm L2 geht, liest E gemeinsam mit *f M c a d* oder hat eine eigene Sonderlesart. Diese Konstellation lässt sich dadurch erklären, dass der Rest der Überlieferung, also *E f M c a d*, auf einen gemeinsamen Ahn zurückgeht, der sich dann spaltet in E einerseits und in den gemeinsamen Ahn von *f M c a d* (im Stemma η) andererseits.

Der Verlauf des Stemmas ist also allein schon durch die oben und noch weiter unten beispielhaft angeführten Bindelesarten festgelegt; er bleibt unberührt von der Frage, wieviele Minuskeltransliterationen es auf der rechten Stemmaseite gegeben hat. Burchard vertritt die sehr plausible These, dass der gemeinsame Ahn von *E f M c a d* eine Minuskeltransliteration (im Stemma M2) war, und begründet dies mit 10,2 (Syr Arm L2: <μυλωνα> / <μυλωρός> – Rest: πυλωνα / πυλωρός): Bei dem Rest der Überlieferung wurde gemäß Burchards Rekonstruktion von dem Schreiber von M2 vermutlich der Buchstabe M mit dem in späterer Majuskel ähnlich geschriebenen Π verwechselt und (wenn der Schreiber transliterierte) mit π oder (wenn er nicht transliterierte) mit Π niedergeschrieben.⁴

Die leider oft paraphrasierende oder kürzende **Handschrift E** (15. Jh.) nimmt eine Sonderstellung im Stemma ein, da sie viele Bindelesarten mit *f M c a d* (z.B. 10,2, siehe oben), aber auch einige mit Syr Arm L2 hat. Auffällig ist vor allem, dass E mit Ἱστορία Ἀσενέθ den ursprünglichen Titel recht gut bewahrt, der wohl Ἱστορία / Βίβλος Ἀσενέθ (beides überliefert durch Syr Arm L2) oder nur Ἀσενέθ (vgl. die biblischen Bücher Ester, Judit, Tobit) lautete. Ahn η (*f M c a d*) hat diesen kurzen Titel dann hagiographisch ausgeschmückt (Titel Λόγος περὶ Ἀσενέθ θυγατρὸς Πεντεφρῆ ἱερέως καὶ πῶς ἔλαβεν αὐτὴν ὁ πάγκαλος Ἰωσήφ εἰς γυναῖκα so oder ähnlich

³ Wo genau innerhalb der Gruppe Syr Arm L2 die äthiopische Überlieferung im Stemma zu verorten ist, ist für die Textrekonstruktion unerheblich, da Äth nur in kurzen Anspielungen überliefert ist. In der Regel wird ein hohes Alter für Äth angenommen. Vgl. BURCHARD [1987] 1996, 386–391. – Zu Syr Arm L2 vgl. ders. 2003a, 11–16.26–30.368; FINK 2008, 18–22.

⁴ Zur Minuskeltransliteration in 10,2 vgl. BURCHARD 2003a, 26f.; FINK 2008, 22–26.

in *f* *Mc a d* erhalten).⁵ Innerhalb des Textes ist z.B. 9,1 als Beleg für die Sonderstellung von E zu nennen, dort hat E ἀσθμένουσα (aus ἀσθμαίνουσα) wie Syr Arm L2, wohingegen die übrigen Zeugen ἀσθενοῦσα lesen. – Ein Vorfahr von E hatte ursprünglich Aseneths Psalm (21,11–21), worauf eine Formulierung in E, die die Auslassung überbrücken soll, hindeutet. Insgesamt ist daher die Bedeutung von E nicht zu unterschätzen, da die Handschrift dort, wo sie nicht kürzt oder paraphrasiert, oft noch wertvollen alten Text bewahrt hat.⁶

Eng verwandt mit E ist **Ahn f**, der aufgeteilt ist in G (16. Jh.) Ngr (Ngr ist überliefert in den beiden Handschriften 661 671 aus dem 16./17. Jh.) einerseits sowie FW (17. Jh.) Rum (18. Jh.) – L1 (12.-14. Jh.) andererseits. Sonderfehler von Ahn *f* gegen den Rest der Überlieferung zeigen, dass Ahn *f* eine eigene Familie darstellt (z.B. 3,6 στολήν] add. λευκὴν FW 671; 4,11 γαμηθήσομαι] HJ(K) B a, γαμήσομαι E (D)(Slaw), „nubam“ Syr Arm L2; γάμισόν με FW, *trade me* L1; δός με εἰς ἄνδρα 671; < G). – **G Ngr** bilden eine Einheit, da sie Miniaturen aufweisen, die auf einen gemeinsamen Ahn (π) etwa des 11. Jh.s zurückzuführen sind.⁷ Die Qualität der Gruppe G Ngr wird dadurch erheblich gemindert, dass die Handschriften den Text streckenweise paraphrasiert, gekürzt (671 und vor allem 661 sind knappe Paraphrasen des Textes) oder durch neue Textblöcke erweitert wiedergeben. Zudem sind 661 und 671 größtenteils auf Frühneugriechisch geschrieben, G ist frühneugriechisch überformt. Überdies ist Ngr durch eine *a*-Handschrift, vermutlich Q, kontaminiert; eine Vorstufe von G (im Stemma ρ) lag Slaw^{Gr} vor (Kontaminationen siehe unten). Wo G Ngr nicht bearbeitet sind und durch andere Zeugen gestützt werden, haben sie noch alten Text bewahrt. Da sich die Lücken von G Ngr meist gegenseitig lösen, war ihr Ahn π wohl etwa so lang wie der von FW Rum L1 (Ahn μ), jedoch wohl abzüglich Aseneths Psalm, den FW L1, nicht aber G Ngr überliefern. – **FW L1 (Rum)** ist textkritisch fast unbrauchbar) weisen einige Bindelesarten auf (z.B. 10,5 FW L1 τῶν δακρύων / *lacrimarum* – G und Rest τοῦ κλαυθμοῦ; 11,2 FW L1 om. 11,2 (ca. 42 Wörter) – G hat 11,2), die auf einen gemeinsamen Ahn μ schließen lassen. FW Rum verbinden paränetische Einschübe, abgesehen davon überliefern FW (F besser als W) trotz ihrer

⁵ Die Titel aller Handschriften sind aufgelistet bei BURCHARD 2003a, 337–341. Zur ausführlichen Analyse der Titel vgl. FINK 2008, 98–100.

⁶ Zu E vgl. BURCHARD 2003a, 19f.; FINK 2008, 26–28.

⁷ BURCHARD 2003a, 17f.359–365 verweist dabei auf die Untersuchungen von VIKAN 1976. – C. BURCHARD, „Joseph und Aseneth neugriechisch“ [1977/78], in: ders. 1996, 35–51, hier: 42f., belegt die Zugehörigkeit von Ngr zur ehemaligen Handschriftengruppe *b*, zu der auch G gehört. – Der Text von 661 ist gedruckt *Ebd.*, 36–40. Der Text von 671 findet sich bei V.M. ISTRIN, „Apokrif ob Iosifě i Asenefě“, in: *Drevnosti. Trudy slavjanskoj komissii imperatorskago moskovskago archeologičeskago obščestva*, II (Moskau 1898) 146–179 (Corrigenda bei BURCHARD [1977/78] 1996, 44–46).

jungen Entstehungszeit eine sehr alte und gute Textform, die sich größtenteils mit Syr Arm L2 deckt und sogar Aseneths Psalm als einzige auf Griechisch beinhaltet. FW sind somit in der Regel die besten griechischen Zeugen. L1 ist der älteste erhaltene Zeuge der Familie *f*, jedoch manchmal fehlerhaft und in 26,6–29,4 umgestellt und stark gekürzt. Immerhin zeigt das relativ hohe Alter von L1, dass Ahn *f* vor der Entstehungszeit von L1, d.h. vor dem 11./12. Jh., anzusetzen ist. Werden Lesarten der Gruppe Syr Arm L2 von E bzw. Ahn *f* gestützt, so sind sie als ursprünglich anzusehen.⁸

Der Palimpsest M (11. Jh.) und die Handschriften J HK (J und H 17. Jh., K 19. Jh., alle drei Jerusalem) gehen auf den gemeinsamen **Ahn Mc** zurück, wobei J (Text bis 16,10) HK (Text bis 16,17y) den gemeinsamen Ahn *c* haben. An 16,17y schließen sich in H, K und somit auch bei ihrem Ahn ψ ein frühneugriechisches Ende des ersten Teils von *Joseph und Aseneth* – der zweite Teil fehlt – sowie eine Paränese an. M hingegen bietet einen vollen altgriechischen Text bis 29,9 (wohl mit Aseneths Psalm) und ist daher für den Strang *Mc* ein besonders wichtiger Zeuge. Ahn *Mc* gräzisiert den Text an einigen Stellen (z.B. Ersatz der Parataxe durch Partizipialkonstruktionen) und ersetzt $\kappa\alpha\acute{\iota}$ gerne durch Formulierungen mit $\tau\acute{o}\tau\epsilon$. Sonderfehler von M J HK gegen den Rest der Überlieferung belegen die Verbundenheit von *Mc* (z.B. 2,1 $\eta\bar{\nu}$ – 2,2 $\epsilon\upsilon\pi\rho\epsilon\pi\iota\varsigma$ λίθοις] om. *Mc*; 2,2 οἱ τοῖχοι] ἡ περιοχὴ *Mc*). Außerdem zeigen Bindelesarten *Mc a d*, dass diese drei Familien auf einen gemeinsamen Ahn θ zurückgehen (z.B. 1,4 $\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ τὰς παρθένους] $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\upsilon$ παρθένον *Mc* BD APQ; 7,8 $\kappa\alpha\acute{\iota}$ εἶπεν <Ἰωσήφ> – αὕτη] größere Lücke *Mc a d* wohl wegen Haplographie von Ahn θ), der den Text (inklusive des Psalms) insgesamt recht sorgsam tradiert und nur an einigen Stellen leicht verändert hat. Da *d* meist ungräzisiert ist, überlieferte auch Ahn θ noch keinen gräzisierten Text. Sicher anzunehmen ist eine Kontamination von Ahn *a* durch Ahn *Mc* (siehe unten).

Der erstmals durch Burfeind 2000 und dann durch die Verf. im Rahmen der 2008 herausgegebenen Arbeit genauer vor Ort untersuchte **Palimpsest M** ist ein sorgfältig geschriebener, leider aber an nicht wenigen Stellen wegen der Auswaschung nur noch schlecht entzifferbarer Minuskeltext aus der ersten Hälfte des 11. Jh.s. Aufgrund von Blattverlust sind 14,14 $\tau\eta$ ζωνη $\tau\eta$ διπλη – 16,13 $\tau\eta\upsilon$ χειρα του αγγελου sowie 21,4 $\delta\iota\sigma\tau\iota$ κυριος ο θεος του Ιωσηφ – 24,15 $\pi\rho\omicron\sigma\tau\epsilon\tau\alpha\chi\alpha\varsigma$ ημιν ακ nicht mehr erhalten, jedoch hat M sehr wahrscheinlich Aseneths Psalm überliefert, da auf den fehlenden Seiten Platz dafür vorhanden war. Besonders bedeutsam sind in M die Stellen, die sonst nur Syr Arm L2 überliefern und an denen *c* fehlt, beispielsweise 18,9 ($\omicron\delta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\tau\iota\gamma\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\omicron\nu$) und

⁸ Zu Ahn *f* insgesamt vgl. BURCHARD 2003b, 239–243; Ders. 2003a, 16–19; FINK 2008, 28–30.

20,5 (καὶ οἱ δακτυλοὶ αὐτῆς ὡς καλαμοὶ οὐξυγραφοῦ τοῦ ἠγαπημένου). Diese neu entzifferten M-Lesarten belegen die Ursprünglichkeit des Textes von Syr Arm L2 und reduzieren die Zahl der notwendigen Rückübersetzungen. M hat also einen weitaus volleren Text als die ungefähr genauso alte (wenn nicht gar etwas jüngere) Handschrift B und hat überdies Lesarten bewahrt, die bis zum ältesten überlieferten Zeugen Syr zurückreichen. Dies spricht nach den Regeln der Textkritik dafür, dass M (und mit ihm Ahn c) ein früheres Textstadium repräsentiert als Ahn d und dass Ahn d daher nicht der Ausgangspunkt der Überlieferung sein kann.⁹

Sehr viele Bindelesarten (z.B. 2,5 καὶ ἦν ἐν αὐτῶ] ἔχων *ad*; 6,1 καὶ παροκλάσθη ἡ ψυχὴ αὐτῆς] καὶ συνεκλάσθη τὰ σπλάγχνα αὐτῆς *ad*) von Ahn a und Ahn d lassen darauf schließen, dass beide einen gemeinsamen Vorfahren **Ahn ad** (im Stemma i) haben. Dieser war etwa so lang wie Ahn a und damit etwas kürzer als der Rest der Überlieferung, jedoch noch recht ungräzisiert wie Familie d. Um den Text variationsreicher zu gestalten, hat der Verfasser von Ahn ad teilweise erheblich in den ihm überlieferten Wortlaut eingegriffen und dabei nicht selten Unebenheiten, Fehler und Widersprüche produziert, die die Existenz von Ahn ad und damit die Sekundarität von Ahn a und Ahn d zweifelsfrei belegen (vgl. das Kapitel „Textkritische Situation“). So hat der Schreiber von Ahn ad Text gekürzt (z.B. 2,5,6; Psalm Aseneths), umformuliert (z.B. 7,8 καὶ τῆ γυναικὶ αὐτοῦ), umgestellt (z.B. das Gebet in 6,2–7), Erläuterndes ergänzt (z.B. 4,1 Ἀσενεθ; 4,12 ταῦτα ἀκούσας), die Flexion von Wörtern verändert (z.B. 9,5 ἐπαναστρέφω), Synonyme (z.B. 7,3 πολλὰ, ἐθεώρουν) und Zusätze zur Spannungssteigerung eingesetzt (z.B. 26,5 ἐξαίφνης). Überdies ist in Ahn ad die Frömmigkeit Aseneths betont (vgl. folgende in VorlT aufgenommene und bei der Revision gestrichene Zusätze: 2,9 πλὴν τῆς Ἀσενεθ μόνης; 10,10 καὶ περιεζώσατο σχοινίον; 10,11f. Motiv der Armenspende und des Götzenzertrümmerns; 17,10 τῆ δούλη σου) und biblisierendes Vokabular eingefügt (z.B. 12,10 ὁ διάβολος).¹⁰

Ahn a besteht aus den Handschriften O (10. Jh., nur Titel und Incipit erhalten), A (11./12. Jh., vollständig), PQ (beide 15. Jh., vollständig), C (15. Jh., bricht in 10,5 ab) und R (16. Jh., bricht in 5,1 ab). Die beiden ältesten O und A haben einen gemeinsamen Ahn (λ), ebenso PQ (τ), separat von diesen vier Handschriften sind C und R enger miteinander verwandt (Ahn υ). Ein Vorfahr von A, vielleicht λ, lag einem Vorgänger von B vor (Kontamination siehe unten). In den vollständigen Handschriften A PQ sind nach 29,9 weitere Bemerkungen über Aseneths Tod und Begräbnis sowie eine

⁹ Zu Mc ausführlicher BURCHARD 2003a, 20–22; FINK 2008, 30–44. Zu M vgl. auch BURFEIND 2001, 42–53.

¹⁰ Weiteres zu Ahn ad in BURCHARD 1999, 16–24; ders. 2003a, 25f.; FINK 2008, 45–47 (Ahn ad allgemein), 81–87 (Bindefehler).

Doxologie angehängt. Der Schreiber von Ahn *a* will den ihm durch Ahn *ad* vorgegebenen Text noch abwechslungsreicher gestalten, daher nimmt er zum einen Lesarten des ihm vorliegenden Ahn *Mc* in seinen Text auf (Kontamination siehe unten) und formuliert zum anderen den Wortlaut durch zahlreiche Zusätze, Streichungen und Abwandlungen um. So finden sich häufig Gräzisierung (v.a. Umwandlung der Parataxe in Partizipialkonstruktion mit δέ, Ersatz von καί durch οὐν) und zusätzliche verstärkende Wendungen im Text, z.B.: ἡ ἀθλία ο.ä. (z.B. 6,5,6), ἐκεῖναι (z.B. 16,20), ἐπειδή (z.B. 15,7), εὐθέως (z.B. 14,3), λοιπόν (z.B. 15,4), πάνυ (z.B. 1,3), σφόδρα (z.B. 4,1), τοίνυν (z.B. 1,1,5), τότε (z.B. 16,19).¹¹

Der „Kurztext“ Ahn *d* besteht aus den zwei altgriechischen Handschriften B (11. Jh.) und D (15. Jh.) sowie zwei serbisch-kirchenslawischen Handschriften (Slaw, 15. Jh.). B steht in einer nichtmenologischen hagiographischen Sammelhandschrift, was dafür spricht, dass B bzw. Ahn *d* bewusst für eine solche Sammlung gekürzt wurde. B und D gehen auf den gemeinsamen Ahn *v* zurück (vgl. nur die gemeinsame Lücke in 21,2–8 und 27,10). Slaw wiederum ist zwar über den Ahn *d* eng mit B und D verwandt (Bindelesarten z.B. 1,4,5; 2,5), gleichwohl von BD unabhängig und lückenhaft (z.B. 13,9–14,3; 15,7–12x; 18,5–20,2; 28,8–29,6). Bisweilen weist Slaw aber eine bessere Lesart als BD *a* auf bzw. hat Bindelesarten gemeinsam mit G, was sich durch Kontamination erklären lässt. Ebenfalls kontaminiert ist ein Vorfahr von B (ξ), dem ein Vorläufer von A (λ) vorlag (Kontaminationen siehe unten). Wie sein Vorgänger Ahn *ad* hat auch Ahn *d* durch Eingriffe in den Text Fehler, Widersprüche und Unebenheiten erzeugt, die vor allem auf die rabiaten Kürzungen zurückzuführen sind. Im Gegensatz zu Ahn *Mc* oder Ahn *a* überliefert Ahn *d* den Text weitgehend ungräzisiert.¹²

2. Die vier Kontaminationen

Die Kontaminationen fanden in der *Joseph und Aseneth*-Forschung bislang zu wenig Beachtung, was nicht selten zur falschen Beurteilung von Lesarten geführt hat. Dass Kontaminationen im Mittelalter häufig vorgenommen wurden, um Texte vermeintlich zu verbessern, ist hinreichend belegt – fast in jedem Stemma mittelalterlicher Codices findet man auch kontaminierte darunter.¹³ Gerade die große Verbreitung von *Joseph und Aseneth* im Mittelalter legt nahe, dass ein Abschreiber zuweilen auch noch eine zweite *Joseph und Aseneth*-Handschrift in seinem Scriptorium zur Verfügung hat-

¹¹ Zu Familie *a* vgl. BURCHARD 2003a, 22–24; FINK 2008, 47.

¹² Zu Familie *d* vgl. BURCHARD 2003a, 24f.; FINK 2008, 48.

¹³ Vgl. K. LANGOSCH / A. MICHA / D’A. S. AVALLE u.a., *Überlieferungsgeschichte der mittelalterlichen Literatur* (Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur 2) (Zürich 1964) 26.145.

te und diese zum Emendieren des Textes genutzt hat. Kontaminationen sind u.a. daran zu erkennen, dass sich an den betreffenden Stellen der Stil des Schreibers verändert, Bindefehler mit einer anderen Handschriftenfamilie als der eigenen und logische Ungereimtheiten auftreten. Wo der Entstehungsort der jeweiligen Handschriften bekannt ist, lässt sich meist eine räumliche Nähe zwischen kontaminierter Handschrift und ihrer Vorlage feststellen. Mindestens in vier Fällen ist eine solche Kontamination innerhalb des griechischen Stammbaumes von *Joseph und Aseneth* nachweisbar,¹⁴ nämlich in chronologischer Reihenfolge Ahn Mc → Ahn a, Vorfahr A (λ) → Vorfahr B (ξ), Vorfahr G (ρ) → Slaw^{Gr} und Vorfahr Q (χ) → Ngr^{Gr}. Auf die ersten beiden Kontaminationen hat bereits Burchard hingewiesen und auch die Möglichkeit erwogen, dass Slaw durch die Handschrift einer anderen Familie kontaminiert sein könnte.¹⁵ Eine Beweisführung aller vier Kontaminationen wurde durch die Verf. vorgenommen.

Zur Kontamination **Ahn Mc** → **Ahn a**: Der Ort dieser Kontamination ist unbekannt, sie muss vor der Entstehung von O (10. Jh.) stattgefunden haben. Die Kontamination ist beispielsweise daran zu erkennen, dass der Schreiber von Ahn a Lesarten von Mc – zumeist Synonyme – mit einer konjunktiven Formulierung wie καί, ἤγουν, ἤ, καθότι καί an diejenigen Lesarten anfügte, die er aus der Vorlage Ahn ad übernommen hat, weil er sich offenbar nicht entscheiden konnte, welche Variante er übernehmen sollte. Da diese konjunktiven Formulierungen in a auftreten und nicht in Mc, hat a von Mc abgeschrieben und nicht umgekehrt (Beispiel: 4,7 βασιλέα] c; ἄρχοντα d; ἄρχοντα καὶ βασιλέα ACRP; 10,10 τὴν κίδαριν] c; τὴν τιάραν BD(Slaw); τὴν τιάραν ἤγουν τὴν κίδαριν a). Ebenfalls auf Kontamination schließen lässt der Bindefehler in 6,1 ἐπὶ τοῦ ἄρματος], denn c hat hier durch einen Zusatz einen inhaltlichen Widerspruch produziert, den a übernommen hat: Nach c a sieht Aseneth den Joseph „auf dem Wagen“ – jedoch ist er gemäß dem Satz davor bereits davon herabgestiegen (5,7 ἀπὸ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ), was auch c a bezeugen. Bei der Revision wurde dieser eindeutige Zusatz gestrichen. Neben diesen augenfälligen Kontaminationen gibt es noch viele kleinere (z.B. 1,6 ἀπῆλθεν – αὐτῆς] ἀπῆλθεν auch d, διέδραμεν Mc a), die vor allem dort gut nachweisbar sind, wo d keine Lücke hat und mit dem Haupttext liest.¹⁶

An welchem Ort die Kontamination **Vorfahr A (λ)** → **Vorfahr B (ξ)** stattfand, lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren, vielleicht in Rom, da A und B dort liegen. An etwa 60 Stellen lesen A-B etwas anderes als

¹⁴ Zum Vergleich: Bei den sechs L2-Handschriften gibt es immerhin eine Kontamination, die in der betreffenden Handschrift durch Korrekturen *alia manu* noch sichtbar ist. Vgl. FINK 2008, 239f.

¹⁵ Vgl. BURCHARD 2003a, 22.24; ders. 1999, 5; FINK 2008, 48–50.

¹⁶ Zur Kontamination Ahn Mc → Ahn a vgl. FINK 2008, 50–53.

DSlaw, wobei DSlaw an vielen dieser Stellen mit dem Haupttext, also der Majorität der Handschriften, gehen, was ein deutlicher Hinweis auf eine Kontamination von B ist (z.B. 1,7 τὴν – γυναιῖκα] τὴν θυγατέρα Πεντεφορῆ τοῦ ἱερέως (Dslaw; πρώτου B AP; > Q) Ἡλιουπόλεως εἰς γυναῖκα; < Q CR; 4,9 περιεχύθη – πολὺς] ἐπεχύθη B a). Da an mehreren Stellen nicht nur A-B, sondern auch noch andere Mitglieder der Familie *a* gegen DSlaw und den Haupttext lesen, ist B durch ein Mitglied der Familie *a* kontaminiert und nicht umgekehrt. An einigen Lesarten lässt sich erkennen, dass ein Vorfahr von A unabhängig vom Strang PQ als Kontaminationsvorlage diente und nicht der gemeinsame Vorfahr von OAPQ (z.B. 6,2 ποιήσω] ὄψομαι D(Slaw) CPQ; ἔψομαι B, ἔψομαι A). Manchmal hat der Vorfahr von B nicht nur kleinere Formulierungen und Synonyme vom Vorfahr von A übernommen, sondern längere Passagen, die dann in VorlT aufgenommen wurden, z.B. in 28,5–6 – diese deutlich sekundären, kontaminierten Stellen wurden bei der Revision gestrichen.¹⁷

Bei der Kontamination **Vorfahr G (q) → Slaw^{Gr}** ist der gemeinsame Entstehungsort beider Handschriften wohl der nähere oder weitere Kulturraum um Bukarest bzw. Belgrad, da G vermutlich aus Bukarest stammt, die Slaw-Handschrift 552 in Bukarest liegt (vorher im Kloster Neamț?) und die Slaw-Handschrift 551 in Belgrad lag (1941 verbrannt). Slaw gehört unbestritten zur Familie *d* (so schon Istrin und Philonenko), liest aber nicht selten gegen BD (und gegen den Rest der Überlieferung) mit G (z.B. Bindefehler 27,6 καὶ – ἀνδρες] οἱ ἐξ αὐτοῖ ἀνδρες ἐκατάκοψαν ἕως δύο χιλιάδες ἀνδρας 671 (661); τοὺς ἀνδρας ὡς δισχιλίους δέκα ἕξ G, „etwa zwei Tausend und 16“ Slaw, FW überliefern annähernd den Haupttext, E weicht stark ab. „2016“ haben nur G Slaw, Ngr hat die korrekte Anzahl 2000) bzw. bei Fehlen von G mit einem anderen Mitglied der Familie *f* (z.B. 3,1 ὀκτωκαίδεκάτη] 18 Slaw mit Haupttext; 28 BD a; < G). Stellen wie 3,1 zeigen, dass Slaw eigentlich „28“ wie Ahn *ad* hätte lesen müssen, jedoch dem Vorfahr von G gefolgt ist, welcher offenbar einen vollständigeren Text gehabt hat als G (16. Jh.) und mindestens 100 Jahre älter gewesen sein muss als G, da Slaw aus dem 15. Jh. stammt. Vor allem am Ende des Textes nimmt die Häufigkeit der kontaminierten Stellen von Slaw zu.¹⁸

Der genaue Ort der Kontamination **Vorfahr Q (χ) → Ngr^{Gr}** ist nicht mehr feststellbar; vielleicht war es auf dem Athos, da die mit Q eng verwandte Handschrift P und die Ngr-Handschrift 661 dort liegen. Ngr^{Gr} ist vor 661 (16. Jh.) und nach χ entstanden. Die Handschrift χ, in die der Schreiber von Ngr^{Gr} Einsicht hatte, ist vor Q (15. Jh.) geschrieben worden.

¹⁷ Vgl. FINK 2008, 53–57 (Kontamination Vorfahr A (λ) → Vorfahr B (ξ)), 79f.87.141.162 (Diskussion 28,5f.).

¹⁸ Zur Kontamination Vorfahr G (q) → Slaw^{Gr} vgl. FINK 2008, 57–63.

Eine Kontamination von Ngr lässt sich bereits am Titel erkennen, denn nur Ngr *a* tragen die Ortsangabe Ἡλιουπόλεως im Titel, zudem hat Ngr wie *ad* die Gattungsbezeichnungen Βίος καὶ ἔξομολόγησις (671) und διήγησις (661), wohingegen Ahn η wie FW G *c* wohl λόγος überliefert hat. Weiterhin hat Ngr den sekundären Zusatz aus *ad* (10,11–13) übernommen und auffälligerweise in Kapitel 9 eingefügt (ähnlich 13,11;19,5), dass Aseneth zu Beginn ihrer siebentägigen Buße die Kleidung den πένησιν aus dem Fenster wirft und die Gold- und Silbergötzen in feine Stücke zertrümmert (συνέτριψεν / ἐ(κατα)τῤακισεν αὐτοὺς εἰς λεπτὰ) und diese den πτωχοῖς καὶ δεομένοις aus dem Fenster wirft. Mindestens das Zertrümmern in kleine Stücke ist unvorstellbar, da technisch für Aseneth kaum durchführbar; auch die Armenspende hört sich nach einer christlichen Ergänzung an. Daher sind diese Bindefehler bei der Revision gestrichen worden. Trotz des paraphrastischen und ins Frühneugriechische umformulierten Textes sind noch viele weitere kontaminierte Stellen in Ngr feststellbar; darunter weisen auf den Strang PQ als Vorlage für Ngr z.B. 16,4.11 hin (16,4 εἰς τὸ προάστειον] + καὶ κομίσηται P, κομείσαι Q?, νὰ μᾶς φέρῃ 671; 16,11 καὶ γέγονε] FW Syr Arm 436 L1; οὕτως (ιδὲ ὁποῦ 671; > *d* Q) γέγονε (ἐγένετο 671 PQ) 671 *ad*; > HK; <> E, G, 435&) und auf einen Vorfahren von Q, der den Text noch besser als Q erhalten hat, z.B. 16,10;29,7 (16,10 καὶ – θαυμαστόν] ἐνήνοχας (-χὰς μοι *d* AP; ἔφερες Q, ἤφερες 671); 29,7 Formulierung μετὰ τρεῖς ἡμέρας nur 661 (μ. ἢ. τ.) 671 Q).¹⁹

¹⁹ Zur Kontamination Vorfahr Q (χ) → Ngr^{Gr} vgl. FINK, 2008, 63–71.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Joseph und Aseneth

1. [1] Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει τῶν ἑπτὰ ἐτῶν τῆς εὐθηνίας ἐν τῷ μηνὶ τῷ δευτέρῳ πέμπτη τοῦ μηνὸς ἔξαπέστειλε Φαραὼ τὸν Ἰωσήφ κυκλεῦσαι πᾶσαν τὴν γῆν Αἰγύπτου.

[2] καὶ ἦλθεν Ἰωσήφ ἐν τῷ τετάρτῳ μηνὶ τοῦ πρώτου ἔτους ὀκτωκαίδεκάτῃ τοῦ μηνὸς εἰς τὰ ὄρια Ἡλιουπόλεως καὶ συνήγαγε τὸν σῖτον τῆς χώρας ἐκείνης ὡς τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.

[3] καὶ ἦν ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ σατραπῆς τοῦ Φαραὼ καὶ οὗτος ἦν ἄρχων πάντων τῶν σατραπῶν καὶ τῶν μεγιστάνων τοῦ Φαραὼ. καὶ ἦν ὁ ἀνὴρ οὗτος πλούσιος σφόδρα καὶ φρόνιμος καὶ ἐπιεικὴς καὶ ἦν σύμβουλος τοῦ Φαραὼ, ὅτι ἦν ὑπὲρ πάντας τοὺς μεγιστᾶνας Φαραὼ συνίων. καὶ ὄνομα τῷ ἀνδρὶ ἐκείνῳ Πεντεφροῆς καὶ ἦν ἱερεὺς Ἡλιουπόλεως.

[4] Καὶ ἦν αὐτῷ θυγάτηρ παρθένος ἐτῶν ὀκτωκαίδεκα μεγάλη καὶ ὠραία καὶ καλὴ τῷ εἶδει σφόδρα ὑπὲρ πάσας τὰς παρθένους ἐπὶ τῆς γῆς.

[5] καὶ αὕτη οὐδὲν εἶχεν ὅμοιον τῶν θυγατέρων τῶν Αἰγυπτίων, ἀλλὰ ἦν κατὰ πάντα ὁμοία ταῖς θυγατράσι τῶν Ἑβραίων καὶ ἦν μεγάλη ὡς Σάρρα καὶ ὠραία ὡς Ῥεβέκκα καὶ καλὴ ὡς Ῥαχήλ. καὶ ἦν τὸ ὄνομα τῆς παρθένου ἐκείνης Ἀσενέθ.

[6] καὶ ἀπῆλθεν ἡ φήμη τοῦ κάλλους αὐτῆς εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐκείνην καὶ ἕως περάτων τῆς γῆς. καὶ ὕμνουσαν <καὶ> ἐμνηστεύοντο αὐτὴν πάντες οἱ υἱοὶ τῶν μεγιστάνων καὶ υἱοὶ τῶν σατραπῶν καὶ υἱοὶ τῶν βασιλέων <καὶ> νεανίσκοι πάντες καὶ δυνατοί. καὶ ἦν ἕρις πολλὴ ἐν αὐτοῖς περὶ Ἀσενέθ καὶ ἐπειρῶντο πολεμεῖν πρὸς ἀλλήλους δι' αὐτήν.

[7] Καὶ ἤκουσε περὶ αὐτῆς ὁ υἱὸς Φαραὼ ὁ πρωτότοκος καὶ ἐξελιπάρει τὸν πατέρα αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτὴν αὐτῷ εἰς γυναῖκα. καὶ εἶπε τῷ Φαραὼ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρωτότοκος· «δός μοι, πάτερ, τὴν Ἀσενέθ τὴν θυγατέρα Πεντεφροῆ τοῦ ἱερέως Ἡλιουπόλεως εἰς γυναῖκα.»

[8] καὶ εἶπεν αὐτῷ Φαραὼ ὁ πατὴρ αὐτοῦ· «ἴνα τί σὺ ζητεῖς γυναῖκα ἥττον σου, <ὅτι> σὺ βασιλεὺς εἶ πάσης τῆς γῆς Αἰγύπτου;

[9] οὐκ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ τοῦ βασιλέως Μωάβ κατεγγύηταί σοι καὶ αὕτη ἐστὶ βασίλισσα καὶ καλὴ σφόδρα; ταύτην λάβε σεαυτῷ εἰς γυναῖκα.»

1. [1] Es¹ war im ersten Jahr der sieben Füllejahre,² am fünften des zweiten Monats,³ da entsandte der Pharao⁴ Joseph, das ganze Land Ägypten zu umrunden.

[2] Am achtzehnten des vierten Monat dieses ersten Jahres kam Joseph in das Gebiet von Heliopolis,⁵ und er sammelte das Getreide jener Region ein wie den Sand des Meeres.⁶

[3] In jener Stadt gab es einen Mann, einen Satrapen⁷ des Pharao, der war Oberster⁸ aller Satrapen und Großen des Pharao. Dieser Mann war ungeheuer reich, klug und von milder Gesinnung. Er war Ratgeber des Pharao, denn er war verständiger als alle Großen des Pharao. Der Name jenes Mannes war Pentephres,⁹ und er war Priester¹⁰ von Heliopolis.

[4] Er hatte eine Tochter, eine Jungfrau¹¹ von achtzehn Jahren, groß und blühend und sehr schön anzusehen, mehr als alle Jungfrauen auf der Erde.¹²

[5] Diese hatte nichts gemein mit den Töchtern der Ägypter, sondern war in allem den Töchtern der Hebräer gleich. Sie war groß wie Sara, blühend wie Rebekka und schön wie Rahel.¹³ Der Name jener Jungfrau war Aseneth.

[6] Und die Kunde von ihrer Schönheit drang durch das ganze Land und bis zu den Grenzen der Erde. All die Söhne der Großen, die Söhne der Satrapen und die Söhne der Könige, ja alle Jünglinge und Mächtigen priesen sie und¹⁴ freiten um sie. Und es gab zwischen ihnen viel Streit um Aseneth und sie machten sich daran, ihretwegen gegeneinander Krieg zu führen.

[7] Auch der erstgeborene Sohn des Pharao hörte von ihr. Und er flehte seinen Vater an, sie ihm zur Frau zu geben. Und es sprach zum Pharao sein erstgeborener Sohn: „Gib mir, Vater, Aseneth, die Tochter des Pentephres, des Priesters von Heliopolis, zur Frau.“

[8] Und der Pharao, sein Vater, sprach zu ihm: „Warum suchst du dir eine Frau, die niedriger ist als du? Du bist doch König des ganzen Landes Ägypten!“

[9] Sieh doch, ist dir nicht die Tochter des Königs von Moab verlobt? Sie ist Königin und sehr schön. Diese nimm dir zur Frau!“

2. [1] Καὶ ἦν Ἀσενέθ ἐξουθενούσα καὶ καταπτύουσα πάντα ἄνδρα καὶ ἦν ἀλαζῶν καὶ ὑπερήφανος πρὸς πάντα ἄνθρωπον. καὶ οὐδεὶς ἀνὴρ ἐώρακεν αὐτὴν πώποτε, καθότι ἦν πύργος τῷ Πεντεφρῆ παρακείμενος τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ μέγας καὶ ὑψηλὸς σφόδρα· καὶ ἐπάνω τοῦ πύργου ἐκείνου ἦν ὑπερῶν ἔχον θαλάμους δέκα.

[2] καὶ ἦν ὁ πρῶτος θάλαμος μέγας καὶ εὐπρεπῆς λίθοις πορφυροῖς κατεστρωμένος καὶ οἱ τοῖχοι αὐτοῦ λίθοις ποικίλοις καὶ τιμίοις πεπλεκωμένοι καὶ ἦν ἡ ὀροφή τοῦ θαλάμου ἐκείνου ὅλη> χρυσῆ.

[3] καὶ ἦσαν ἐντὸς τοῦ θαλάμου ἐκείνου εἰς τοὺς τοίχους πεπηγμένοι <πάντες> οἱ θεοὶ τῶν Αἰγυπτίων, ὧν οὐκ ἦν ἀριθμὸς, χρυσοὶ καὶ ἄργυροὶ. καὶ πάντας ἐκείνους ἐσέβετο Ἀσενέθ καὶ ἐφοβεῖτο αὐτοὺς καὶ θυσίας αὐτοῖς ἐπετέλει καθ' ἡμέραν.

[4] Καὶ ἦν ὁ δεύτερος θάλαμος ἔχων τὰς θήκας τοῦ κόσμου τῆς Ἀσενέθ· καὶ ἦν χρυσὸς πολὺς ἐν αὐτῷ καὶ ἄργυρος καὶ ἱματισμὸς χρυσοῦφῆς καὶ λίθοι ἐκλεκτοὶ καὶ πολυτελεῖς καὶ ὀθόνην ἐπίσημοι καὶ πᾶς ὁ κόσμος τῆς παρθενίας αὐτῆς.

[5] καὶ ἦν ὁ τρίτος θάλαμος ταμιεῖον τῆς Ἀσενέθ καὶ ἦν ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς.

[6] καὶ τοὺς λοιποὺς ἑπτὰ θαλάμους εἶχον ἑπτὰ παρθένοι μία ἐκάστη ἓνα θάλαμον κεκτημένη· καὶ αὗται ἦσαν διακονοῦσαι τῇ Ἀσενέθ καὶ ἦσαν πᾶσαι ὁμήλικαι <αὐτῆς> ἐν μιᾷ νυκτὶ γεγεννημέναι σὺν τῇ Ἀσενέθ· καὶ ἦσαν καλαὶ σφόδρα ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀνὴρ οὐχ ὠμίλει αὐταῖς οὐδὲ παιδίον ἄρρεν.

[7] Καὶ ἦσαν θυρίδες τρεῖς τῷ θαλάμῳ τῷ μεγάλῳ τῆς Ἀσενέθ, ὅπου ἡ παρθενία αὐτῆς ἐτρέφετο· καὶ ἦν ἡ μία θυρὶς ἡ πρώτη μεγάλη σφόδρα ἀποβλέπουσα ἐπὶ τὴν αὐλὴν εἰς ἀνατολὰς καὶ ἡ δευτέρα ἦν ἀποβλέπουσα εἰς μεσημβρίαν καὶ ἡ τρίτη ἦν ἀποβλέπουσα εἰς βορρᾶν εἰς τὸ ἄμφοδον τῶν παραπορευομένων.

[8] καὶ ἦν κλίνη χρυσῆ ἐστῶσα ἐν τῷ θαλάμῳ <πρὸς> τὴν <θυρίδα τὴν> ἀποβλέπουσαν> εἰς ἀνατολὰς· καὶ ἦν ἡ κλίνη ἐστρωμένη στρωμνᾶς> πορφυρᾶ χρυσοῦφῆς ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ βύσσου καθυφασμένη.

[9] καὶ ἐν ταύτῃ τῇ κλίνῃ ἐκάθευδεν Ἀσενέθ μόνη καὶ ἀνὴρ ἢ γυνὴ οὐδέποτε ἐκάθισεν ἐπ' αὐτῆ.

[10] Καὶ ἦν αὐλὴ μεγάλη παρακειμένη τῇ οἰκίᾳ <ἐκείνῃ> κυκλόθεν καὶ τῆς> αὐλῆς> περιεκυκλοῦ<το> τεῖχος ὑψηλὸν σφόδρα λίθοις τετραγώνοις μεγάλοις ὠκοδομημένον.

[11] καὶ ἦσαν πύλαι τῇ αὐλῇ τέσσαρες σεσιδηρωμέναι καὶ ταύτας ἐφύλαττον ἀνὰ δεκαοκτῶ ἄνδρες δυνατοὶ νεανίσκοι ἔνοπλοι. καὶ ἦσαν πεφυτευμένα ἐντὸς τῆς αὐλῆς παρὰ τὸ τεῖχος δένδρα ὠραῖα παντοδα-

2. [1] Nun verachtete und verabscheute¹⁵ Aseneth jeden Mann und war prahlerisch und hochmütig gegen jeden Menschen. Kein Mann hatte sie jemals gesehen, weil Pentephres einen großen und sehr hohen Turm besaß, der neben seinem Haus gelegen war.¹⁶ Und oben in jenem Turm war ein Obergeschoss, das zehn Frauengemächer¹⁷ hatte.

[2] Das erste Gemach war groß und stattlich, mit purpurnen Steinen ausgelegt, seine Wände mit bunten und wertvollen Steinen verkleidet, und die Decke jenes Gemaches war ganz golden.

[3] In jenem Gemach waren an den Wänden alle Götter der Ägypter angebracht, die waren ohne Zahl, goldene und silberne. Aseneth verehrte sie alle und fürchtete sie, und täglich brachte sie ihnen Opfer dar.

[4] Das zweite Gemach enthielt die Schmucktruhen Aseneths. In ihm war viel Gold und Silber, goldgewebte Kleidung, auserlesene und aufwendige Steine, vornehme leinene Gewänder und all der Schmuck ihrer Jungfrauenschaft.

[5] Das dritte Gemach war Aseneths Vorratskammer. In ihm befanden sich alle Güter der Erde.

[6] Die übrigen sieben Gemächer hatten sieben Jungfrauen;¹⁸ jede einzelne besaß ein Gemach. Diese dienten Aseneth und waren alle gleichaltrig mit ihr, in einer Nacht mit Aseneth geboren. Sie waren sehr schön, wie die Sterne des Himmels. Und weder ein Mann noch ein Jugendlicher verkehrte mit ihnen.

[7] Es waren drei Fenster in Aseneths großem Gemach, in dem ihre Unberührtheit gehegt wurde. Das erste Fenster war sehr groß; es blickte zum Hof hin, nach Osten.¹⁹ Das zweite blickte nach Süden hin, und das dritte blickte nach Norden, auf die Straße, wo man vorüberging.

[8] Und ein goldenes Bett stand im Gemach bei dem Fenster, das nach Osten blickte. Das mit Decken bedeckte Bett war purpurn und golddurchwirkt, von Hyazinth²⁰ und Purpur und Byssos²¹ durchwebt.²²

[9] In diesem Bett schlief Aseneth allein, und ein Mann oder eine Frau schlief niemals auf ihm.

[10] Rings um das Haus lag ein großer Hof, und den Hof umringte eine sehr hohe Mauer, die war aus großen Steinquadern gebaut.

[11] Der Hof hatte vier eisenbeschlagene Tore, und diese bewachten je achtzehn starke Männer, gewappnete Jünglinge. Und innerhalb des Hofes, neben der Mauer, waren mannigfache erntereife und allesamt fruchttra-

πὰ καὶ καρποφόρα πάντα· καὶ ἦν πᾶς ὁ καρπὸς αὐτῶν πέπειρος, ὥρα γὰρ ἦν θερισμοῦ.

[12] καὶ ἦν ἐν τῇ αὐλῇ ἐκ δεξιῶν πηγὴ ὕδατος πλουσίου ζῶντος καὶ ὑποκάτωθεν τῆς πηγῆς ἦν ληνὸς μεγάλη δεχομένη τὸ ὕδωρ τῆς πηγῆς ἐκείνης, ὅθεν ἐπορεύετο ποταμὸς διὰ μέσης τῆς αὐλῆς καὶ ἐπότιζε πάντα τὰ δένδρα τῆς αὐλῆς ἐκείνης.

3. [1] Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πρώτῳ ἔτει τῶν ἑπτὰ ἐτῶν τῆς εὐθηνίας ἐν τῷ τετάρτῳ μηνὶ ὀκτωκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς ἦλθεν Ἰωσήφ εἰς τὰ ὄρια Ἡλιουπόλεως καὶ ἦν συναγῶν τὸν σῖτον <τῶν ἑπτὰ ἐτῶν> τῆς εὐθηνίας τῆς χώρας ἐκείνης.

[2] καὶ ὡς ἤγγισε τῇ πόλει ἐκείνῃ Ἰωσήφ, ἀπέστειλεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ δώδεκα ἄνδρας πρὸς Πεντεφρῆ τὸν ἱερέα λέγων· «πρὸς σὲ καταλύσω σήμερον, ὅτι ὥρα μεσημβρίας ἐστὶ καὶ ἀρίστου καὶ καῦμα μέγα ἐστὶ τοῦ ἡλίου, καὶ ἵνα ἀναψύξω ὑπὸ τὴν σκιὰν τῆς οἰκίας σου.»

[3] καὶ ἤκουσε Πεντεφρῆς καὶ ἐχάρη χαρὰν μεγάλην σφόδρα καὶ εἶπεν· «εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ, ὅτι ἄξιόν με ἠγήσατο ὁ κύριός μου Ἰωσήφ ἔρχεσθαι πρὸς ἡμᾶς.»

[4] καὶ ἐκάλεσε Πεντεφρῆς τὸν ἐπάνω τῆς οἰκίας αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ· «σπεῦσον καὶ εὐτρέπισον τὴν οἰκίαν μου καὶ δεῖπνον μέγα ἐτοίμασον, διότι Ἰωσήφ ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ ἔρχεται πρὸς ἡμᾶς σήμερον.»

[5] Καὶ ἤκουσεν Ἀσενῆθ ὅτι ἤκασιν ἐξ ἀγροῦ τῆς κληρονομίας αὐτῶν ὁ πατήρ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς καὶ ἐχάρη καὶ εἶπεν· «πορεύσομαι καὶ ὄψομαι τὸν πατέρα μου καὶ τὴν μητέρα μου, ὅτι ἤκασιν ἐξ ἀγροῦ τῆς κληρονομίας ἡμῶν», διότι ὥρα ἦν θερισμοῦ.

[6] καὶ ἔσπευσεν Ἀσενῆθ καὶ ἐνεδύσατο στολὴν βυσσίνην ἐξ ὑακίνθου χρυσοῦφῃ καὶ ἐζώσατο ζώνην χρυσοῦν· καὶ ψέλια εἰς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτῆς ἔθετο καὶ ἀναξυρίδας χρυσοῦ περιέθηκε τοῖς ποσίν αὐτῆς· καὶ περὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς περιέθετο κόσμον πολύτιμον καὶ λίθους πολυτελεῖς, οἳ ἦσαν ἠρητημένοι πάντοθεν· καὶ ἦσαν τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν τῶν Αἰγυπτίων ἐγκεκολαμμένα πανταχοῦ ἐπὶ τε τοῖς ψελίοις καὶ τοῖς λίθοις καὶ τὰ πρόσωπα τῶν εἰδώλων πάντων ἦσαν ἐκτετυπωμένα ἐν αὐτοῖς. καὶ τιάραν ἔθηκε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ διάδημα ἔσφιγξε περὶ τοὺς κροτάφους αὐτῆς καὶ θερίστρω κατεκάλυψε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς.

4. [1] Καὶ ἔσπευσε καὶ κατέβη τὴν κλίμακα ἐκ τοῦ ὑπερώου καὶ ἦλθε πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς καὶ τὴν μητέρα καὶ ἠσπάσατο αὐτοὺς καὶ κατεφίλησεν αὐτούς. καὶ ἐχάρησαν Πεντεφρῆς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐπὶ τῇ θυγατρὶ αὐτῶν χαρὰν μεγάλην, διότι ἐώρων αὐτὴν κεκοσμημένην ὡς νύμφην θεοῦ.

gende Bäume gepflanzt. Jede ihrer Früchte war reif, denn es war die Zeit der Ernte.

[12] In dem Hof war rechts eine reiche Quelle sprudelnden Wassers. Und unterhalb der Quelle war ein großer Trog, der fing das Wasser der Quelle auf. Von dort ging ein Fluss mitten durch den Hof und tränkte alle Bäume jenes Hofes.

3. [1] Und es geschah im ersten Jahr der sieben Füllejahre, am achtzehnten Tag des vierten Monats, da kam Joseph in das Gebiet von Heliopolis, und er sammelte das Getreide der sieben Füllejahre jener Region ein.

[2] Als er sich der Stadt näherte, sandte Joseph zwölf Männer vor sich her zu Pentephres, dem Priester. Er ließ sagen: „Bei dir will ich heute einkehren, denn es ist die Stunde des Mittags und des Frühmahls – die Sonnenhitze ist groß –, damit ich mich erfrische unter dem Schatten deines Hauses.“

[3] Pentephres hörte (das), freute sich gewaltig und sprach: „Gesegnet sei der Herr, der Gott Josephs, weil mein Herr Joseph mich für wert gehalten hat, zu uns zu kommen.“

[4] Und Pentephres rief seinen Hausverwalter und sprach zu ihm: „Spute dich und ordne mein Haus und bereite ein großes Mahl, denn Joseph, der Starke Gottes, kommt heute zu uns.“

[5] Aseneth hörte, dass ihre Eltern²³ von ihrem Erbacher²⁴ gekommen waren. Und sie freute sich und sprach: „Ich will gehen und meinen Vater und meine Mutter sehen, denn sie sind von unserem Erbacher gekommen.“ Es war ja die Zeit der Ernte.²⁵

[6] Und Aseneth eilte, legte ein golddurchwirktes Kleid von Byssos aus Hyazinth an und gürtete sich mit einem goldenen Gürtel. Und Ringe legte sie an ihre Hände und Füße. Und goldene Beinkleider legte sie an ihre Füße. Um ihren Hals legte sie kostbaren Schmuck und prächtige Steine, die allenthalben (daran) hingen. Die Namen der Götter der Ägypter waren überall eingegraben, sowohl auf den Ringen als auch auf den Steinen, und die Angesichter aller Götterbilder waren in ihnen ausgeschnitten. Und sie setzte eine Tiara²⁶ auf ihren Kopf, und ein Diadem umschloss ihre Schläfen, und mit einem Schleier umhüllte sie ihr Haupt.

4. [1] Und sie eilte, stieg die Treppe aus dem Obergeschoss hinab, kam zu ihrem Vater und ihrer Mutter und begrüßte und küsste sie. Pentephres und seine Frau freuten sich sehr über ihre Tochter, denn sie sahen sie geschmückt wie eine Braut Gottes.²⁷

[2] καὶ ἐξήνεγκαν πάντα τὰ ἀγαθὰ, ἃ ἐνήνοχαν ἐκ τοῦ ἀγροῦ τῆς κληρονομίας αὐτῶν, καὶ ἔδωκαν τῇ θυγατρὶ αὐτῶν. καὶ ἐχάρη ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς Ἀσενέθ· ἐπὶ τε τῇ ὀπώρα καὶ τῇ σταφυλῇ καὶ τοῖς φοίνιξι καὶ ταῖς περισσεραῖς καὶ ταῖς ῥοαῖς καὶ τοῖς σύκοις, διότι ἦσαν πάντα ὠραῖα.

[3] Καὶ εἶπε Πεντεφρῆς τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἀσενέθ· »τέκνον μου.« ἡ δὲ εἶπεν· »ἰδοὺ ἐγώ, κύριε.«

[4] καὶ εἶπεν αὐτῇ· »κάθισον δὴ ἀνάμεσον ἡμῶν καὶ λαλήσω πρὸς σε τὰ ῥήματά μου.«

[5] καὶ ἐκάθισεν Ἀσενέθ ἀνάμεσον τοῦ πατρὸς αὐτῆς καὶ τῆς μητρός. καὶ ἐκράτησε Πεντεφρῆς ὁ πατὴρ αὐτῆς τῇ χειρὶ αὐτοῦ τῇ δεξιᾷ τὴν χειρὰ τὴν δεξιάν <τῆς θυγατρὸς> αὐτ<οῦ> καὶ κατεφίλησεν αὐτὴν καὶ εἶπεν αὐτῇ· »τέκνον μου Ἀσενέθ.«

[6] καὶ <αὐτῇ> εἶπεν· »ἰδοὺ ἐγώ, κύριέ μου πάτερ. λαλησάτω δὴ ὁ κύριός μου καὶ πατήρ μου.«

[7] Καὶ εἶπεν αὐτῇ Πεντεφρῆς· »Ἰωσήφ ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ ἔρχεται πρὸς ἡμᾶς σήμερον. καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἄρχων πάσης τῆς γῆς Αἰγύπτου καὶ ὁ βασιλεὺς Φαραὼ κατέστησεν αὐτὸν ἄρχοντα πάσης τῆς γῆς· <καὶ> αὐτὸς <ἐστι σωτὴρ> καὶ σιτοδοτήσει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ σώσει αὐτὴν ἐκ τοῦ ἐπερχομένου λιμοῦ. καὶ ἐστὶν Ἰωσήφ ἀνὴρ θεοσεβῆς καὶ σώφρων καὶ παρθένος ὡς σὺ σήμερον· καὶ ἐστὶν Ἰωσήφ ἀνὴρ δυνατὸς ἐν σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ καὶ χάρις κυρίου μετ' αὐτοῦ.

[8] δεῦρο δὴ, τέκνον μου, καὶ παραδώσω σε αὐτῷ εἰς γυναῖκα καὶ ἔση αὐτῷ νύμφη καὶ αὐτὸς ἔσται σοι νυμφίος εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.«

[9] Καὶ ὡς ἤκουσεν Ἀσενέθ τὰ ῥήματα ταῦτα παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῆς, περιεχύθη ἐρυθρότης πολλὴ ἐπὶ τοῦ προσώπου αὐτῆς καὶ ἐθυμώθη ἐν ὀργῇ μεγάλη καὶ ἐνέβλεψε τῷ πατρὶ αὐτῆς πλαγίως τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῆς καὶ εἶπεν· »ἵνα τί λαλεῖ ὁ κύριός μου καὶ πατήρ μου κατὰ τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ βούλεται παραδοῦναί με ὡς αἰχμάλωτον ἀνδρὶ ἀλλογενεῖ καὶ φυγάδι καὶ πεπραμένῳ;

[10] οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ποιμένου ἐκ γῆς Χαναὰν καὶ αὐτὸς κατελήφθη ἐπ' αὐτοφώρῳ κοιμώμενος μετὰ τῆς κυρίας αὐτοῦ καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ ἐνέβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν φυλακὴν τοῦ σκότους καὶ Φαραὼ ἐξήγαγεν αὐτὸν ἐκ τῆς φυλακῆς, καθότι συνέκρινε τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ καθὰ συγκρίνουσι καὶ αἱ γυναῖκες αἱ πρεσβύτεραι τῶν Αἰγυπτίων;

[11] οὐχί, ἀλλὰ γαμήσομαι τῷ υἱῷ τοῦ βασιλέως Φαραὼ τῷ πρωτοτόκῳ, ὅτι αὐτὸς ἐστὶ βασιλεὺς πάσης τῆς γῆς Αἰγύπτου.«

[12] καὶ ἠδέσθη Πεντεφρῆς ἔτι λαλῆσαι τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἀσενέθ

[2] Und sie packten all das Gute aus, das sie von ihrem Erbacker mitgebracht hatten, und gaben es ihrer Tochter. Aseneth freute sich über all das Gute, über das Obst, die Weintrauben, die Datteln, die Tauben, die Granatäpfel und die Feigen, war doch alles reif.

[3] Und Pentephres sprach zu seiner Tochter Aseneth: „Mein Kind.“ Sie aber sprach: „Siehe, ich bin es, Herr.“

[4] Er sagte zu ihr: „Setze dich doch zwischen uns; ich will zu dir meine Worte reden.“

[5] Und Aseneth setzte sich zwischen ihren Vater und die Mutter. Und Pentephres, ihr Vater, ergriff mit seiner Rechten die rechte Hand seiner Tochter, küsste sie und sprach zu ihr: „Mein Kind Aseneth.“

[6] Sie sagte: „Siehe, ich bin es, Herr, mein Vater. Es rede doch mein Herr und mein Vater.“

[7] Und Pentephres sprach zu ihr: „Joseph, der Starke Gottes, kommt heute zu uns. Er ist Herrscher über das ganze Land Ägypten Der König, der Pharao, setzte ihn als Herrscher des ganzen Landes ein, und er ist der Retter und wird dem ganzen Land Getreide geben und es retten vor dem herankommenden Hunger.²⁸ Joseph ist ein gottverehrender²⁹ und keuscher Mann und unberührt wie du heute. Und Joseph ist ein Mann, kraftvoll an Weisheit und Wissen. Der Geist Gottes ist auf ihm und die Gnade des Herrn mit ihm.

[8] Wohlan, mein Kind, ich will dich ihm zur Frau geben. Du sollst seine Braut sein, und er soll dein Bräutigam auf ewig sein!“

[9] Als Aseneth diese Worte von ihrem Vater hörte, wurde ihr Gesicht von tiefer Röte überzogen, und sie geriet in leidenschaftlichen Zorn. Scheel blickte sie ihren Vater mit ihren Augen an und sprach: „Wozu spricht mein Herr und mein Vater gemäß diesen Worten und will mich wie eine Kriegsgefangene einem fremdstämmigen, flüchtigen und verkauften Mann³⁰ ausliefern?

[10] Ist das nicht der Hirtensohn aus Kanaan und ist auf frischer Tat ertappt worden, als er mit seiner Herrin schlief, und sein Herr warf ihn in das finstere Gefängnis? Und den der Pharao aus dem Gefängnis hinausführte, weil er seinen Traum deutete, wie auch die alten Frauen der Ägypter deuten?³¹

[11] Mitnichten, sondern ich werde den erstgeborenen Sohn des Königs Pharao heiraten, denn er ist der König des ganzen Landes Ägypten.“

[12] Pentephres scheute sich, noch zu seiner Tochter Aseneth über Jo-

περὶ Ἰωσήφ, διότι θρασέως καὶ μετὰ ἀλαζονείας καὶ ὀργῆς ἀπεκρίθη αὐτῷ.

5. [1] Καὶ εἰσπηδᾷ νεανίσκος ἐκ τῆς θεραπείας τοῦ Πεντεφρῆ καὶ λέγει· «ἰδοὺ Ἰωσήφ πρὸς τὰς θύρας τῆς αὐλῆς ἡμῶν ἔστηκεν.»

[2] καὶ ἔφυγεν Ἀσενέθ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτῆς, ὡς ἤκουσε τὰ ῥήματα ταῦτα λεγόντων περὶ Ἰωσήφ, καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὑπερῶν καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς καὶ ἔστη πρὸς τὴν θυρίδα τὴν μεγάλην τὴν βλέπουσαν κατὰ ἀνατολὰς τοῦ ἰδεῖν τὸν Ἰωσήφ εἰσερχόμενον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς αὐτῆς.

[3] καὶ ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τοῦ Ἰωσήφ Πεντεφρῆς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἡ συγγένεια καὶ ἡ θεραπεία αὐτοῦ.

[4] καὶ ἠνοιχθησαν αἱ πύλαι τῆς αὐλῆς αἱ βλέπουσαι κατὰ ἀνατολὰς. Καὶ εἰσῆλθεν Ἰωσήφ ἔστῶς ἐπὶ τῷ ἄρματι τῷ δευτέρῳ τοῦ Φαραῶ καὶ ἦσαν ἐξευγμένοι ἵπποι τέσσαρες λευκοὶ ὡσεὶ χιῶν χρυσοχάλινοι καὶ τὸ ἄρμα κατεσκεύαστο ὅλον ἐκ χρυσοῦ.

[5] καὶ ἦν Ἰωσήφ ἐνδεδυμένος χιτῶνα λευκὸν καὶ ἕξαλλον καὶ ἡ στολὴ τῆς περιβολῆς αὐτοῦ ἦν πορφυρᾶ ἐκ βύσσου χρυσοῦφης· καὶ στέφανος χρυσοῦς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κύκλω τοῦ στεφάνου ἦσαν δώδεκα λίθοι ἐκλεκτοὶ καὶ ἐπάνω τῶν λίθων ἦσαν δώδεκα ἀκτίνες χρυσαῖ· καὶ ῥάβδος βασιλικὴ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ <τῇ ἀριστερᾷ καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ> τῇ δεξιᾷ εἶχεν ἐκτεταμένον κλάδον ἐλαίας καὶ ἦν πλῆθος καρποῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ καρπῷ ἦν πιότης ἐλαίου πολλοῦ.

[6] Καὶ εἰσῆλθεν Ἰωσήφ εἰς τὴν αὐλὴν καὶ ἐκλείσθησαν αἱ πύλαι τῆς αὐλῆς καὶ πᾶς ἀνὴρ καὶ γυνὴ ἀλλότριοι ἔμειναν ἔξω τῆς αὐλῆς, διότι οἱ φύλακες τῶν πυλῶν ἐπεσπάσαντο καὶ ἔκλεισαν τὰς θύρας καὶ ἐξεκλείσθησαν πάντες ἀλλότριοι.

[7] καὶ ἦλθε Πεντεφρῆς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἡ συγγένεια αὐτοῦ πλὴν τῆς θυγατρὸς αὐτῶν Ἀσενέθ καὶ προσεκύνησαν τῷ Ἰωσήφ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ κατέβη Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἐδεξιῶσατο αὐτοὺς ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ.

6. [1] Καὶ εἶδεν Ἀσενέθ τὸν Ἰωσήφ καὶ κατενύγη ἰσχυρῶς· καὶ παρεκλάσθη ἡ ψυχὴ αὐτῆς καὶ παρελύθησαν τὰ γόνατα αὐτῆς καὶ ἐτρόμαξεν ὅλον τὸ σῶμα αὐτῆς· καὶ ἐφοβήθη φόβον μέγαν καὶ ἀνεστέναξε καὶ εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς·

[2] »Τί νῦν ἐγὼ ποιήσω ἢ ταλαίπωρος; οὐχὶ λελάληκα λέγουσα ὅτι Ἰωσήφ ἔρχεται ὁ υἱὸς τοῦ ποιμένου ἐκ γῆς Χαναάν; καὶ νῦν ἰδοὺ ὁ ἥλιος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦκε πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ ἄρματι αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν ἡμῶν καὶ λάμπει εἰς αὐτὴν ὡς φῶς ἐπὶ τῆς γῆς.

[3] ἐγὼ δὲ ἄφρων καὶ θρασεῖα ἐξουδένωσα αὐτὸν καὶ ἐλάλησα ῥήμα-

seph zu reden, denn trotzig und mit Großtuerei und Zorn antwortete sie ihm.

5. [1] Da springt ein Jüngling aus der Dienerschaft des Pentephres herein und sagt: „Siehe, Joseph steht vor den Toren unseres Hofes.“

[2] Aseneth floh vor dem Angesicht ihres Vaters und ihrer Mutter, als sie diese Worte über Joseph sagen hörte. Und sie stieg in das Obergeschoss hinauf und ging in ihr Gemach. Sie trat bis an das große Fenster, das nach Osten blickt, um Joseph bei seinem Eintritt in das Haus ihres Vaters zu sehen.

[3] Pentephres, seine Frau und seine gesamte Verwandtschaft und Dienerschaft gingen hinaus zur Begegnung mit Joseph.

[4] Die nach Osten blickenden Hoftore wurden geöffnet und Joseph kam herein. Er stand auf dem zweiten Wagen des Pharao.³² Vier Pferde, weiß wie Schnee und goldgezäumt, liefen im Gespann, und der Wagen war ganz aus Gold gefertigt.

[5] Joseph war in ein weißes und vorzügliches Untergewand gekleidet.³³ Sein Übergewand war purpurn, aus Byssos, golddurchwirkt. Und ein goldener Kranz war auf seinem Haupt. Rund um den Kranz waren zwölf auserlesene Steine, und über den Steinen waren zwölf goldene Strahlen.³⁴ Und ein königlicher Stab war in seiner linken Hand. In seiner rechten Hand hatte er einen ausgestreckten Ölbaumzweig, an dem war eine Menge Frucht, und in der Frucht war die Fettigkeit vielen Öles.

[6] Und Joseph kam hinein in den Hof, und die Hoftore wurden geschlossen. Jeder Fremde, Mann und Frau, blieb außerhalb des Hofes, denn die Torwächter zogen sie zu und verschlossen die Türen, so dass alle Fremden ausgeschlossen waren.

[7] Und es kam Pentephres, seine Frau und seine ganze Verwandtschaft – außer ihrer Tochter Aseneth – und sie fielen vor Joseph nieder auf ihr Angesicht, auf die Erde. Und Joseph stieg herab von seinem Wagen und reichte ihnen seine rechte Hand.

6. [1] Aseneth sah Joseph und wurde sehr betrübt; ihre Seele zerbrach, ihre Knie wurden schwach, ihr ganzer Körper begann zu zittern und sie geriet in große Furcht. Sie stöhnte auf und sprach in ihrem Herzen:

[2] „Was soll ich Elende nun tun? Habe ich nicht gesagt: ‚Joseph kommt, der Hirtensohn aus dem Land Kanaan?‘ Aber jetzt – siehe, die Sonne aus dem Himmel ist in ihrem Wagen zu uns gekommen und ist in unser Haus hineingegangen und leuchtet hinein wie ein Licht auf die Erde.

[3] Ich aber, töricht und trotzig, habe ihn für nichts geachtet und boshaf-

τα πονηρὰ περὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἤδειν ὅτι Ἰωσήφ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.

[4] τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπὶ γῆς γεννήσει τοιοῦτον κάλλος καὶ τίς κοι-
λία γυναικὸς τέξεται τοσοῦτον φῶς; ταλαίπωρος ἐγὼ καὶ ἄφρων, ὅτι
λελάληκα τῷ πατρί μου περὶ αὐτοῦ ῥήματα πονηρὰ.

[5] Καὶ νῦν ποῦ ἀπελεύσομαι καὶ ἀποκρυβήσομαι ἀπὸ προσώπου
αὐτοῦ, ὅπως μὴ ὀψηταί με Ἰωσήφ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, διότι λελάληκα πονη-
ρὰ περὶ αὐτοῦ;

[6] καὶ ποῦ φεύξομαι καὶ κρυβήσομαι, ὅτι πᾶσαν ἀποκρυβὴν αὐτὸς
ὄρα καὶ οὐδὲν κρυπτὸν λέληθεν αὐτὸν διὰ τὸ φῶς τὸ μέγα τὸ ὄν ἐν
αὐτῷ;

[7] καὶ νῦν ἰλεῶς μοι γενοῦ, κύριε, ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ, διότι λελάληκα
ἐγὼ κατ' αὐτοῦ ῥήματα πονηρὰ ἐν ἀγνοίᾳ.

[8] καὶ νῦν δότω με ὁ πατήρ μου τῷ Ἰωσήφ μᾶλλον εἰς παιδίσκην καὶ
εἰς δούλην καὶ δουλεύσω αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.»

7. [1] Καὶ εἰσηλθεν Ἰωσήφ εἰς τὴν οἰκίαν Πεντεφερῆ καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ
τοῦ θρόνου. καὶ ἔνιψαν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρέθηκαν αὐτῷ τράπε-
ζαν κατ' ἰδίαν, διότι Ἰωσήφ οὐ συνήσθιε μετὰ τῶν Αἰγυπτίων, ὅτι βδέ-
λυγμα ἦν αὐτῷ τοῦτο.

[2] καὶ ἀναβλέψας Ἰωσήφ εἶδε τὴν Ασενέθ. καὶ εἶπεν Ἰωσήφ τῷ Πεν-
τεφερῆ καὶ πάσῃ τῇ συγγενείᾳ αὐτοῦ· «τίς ἐστίν ἡ γυνὴ ἐκείνη ἢ ἐστῶσα
ἐν τῷ ὑπερώῳ πρὸς τὴν θυρίδα; ἀπελθέτω δὴ ἐκ τῆς οἰκίας ταύτης.»
διότι ἐφοβεῖτο Ἰωσήφ λέγων· «μήποτε καὶ αὕτη ἐνοχλήση με.»

[3] ὅτι ἠνόχλουν αὐτὸν πᾶσαι αἱ γυναῖκες καὶ αἱ θυγατέρες τῶν μεγα-
στάνων καὶ τῶν σατραπῶν πάσης γῆς Αἰγύπτου τοῦ κοιμηθῆναι μετ'
αὐτοῦ· καὶ πᾶσαι αἱ γυναῖκες καὶ θυγατέρες τῶν Αἰγυπτίων, ὡς ἑώρων
τὸν Ἰωσήφ, κακῶς ἔπασχον ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτοῦ.

[4] Ὁ δὲ Ἰωσήφ ἐξουθενεῖ αὐτὰς καὶ τοὺς πρέσβεις, οὓς ἔπεμπον
πρὸς αὐτὸν αἱ γυναῖκες μετὰ χρυσίου καὶ ἀργυρίου καὶ δώρων πολυτί-
μων, ἀπέπεμπεν Ἰωσήφ μετὰ ἀπειλῆς καὶ ὕβρεως, διότι ἔλεγεν Ἰωσήφ·
«οὐ μὴ ἀμαρτήσω ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς μου Ἰσραὴλ
οὐδὲ κατὰ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου Ἰακώβ.»

[5] καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰακώβ πρὸ ὀφθαλμῶν αὐτοῦ
εἶχεν Ἰωσήφ πάντοτε καὶ ἐμέμνητο τῶν ἐντολῶν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,
διότι ἔλεγεν Ἰακώβ τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰωσήφ καὶ πᾶσι τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ· «φυ-
λάξασθε, τέκνα <μου>, ἰσχυρῶς ἀπὸ γυναικὸς ἀλλοτρίας τοῦ κοινω-
νῆ-
σαι αὐτῇ, ἡ γὰρ κοινωνία αὐτῆς ἀπώλειά ἐστι καὶ διαφθορά.»

[6] διὰ τοῦτο εἶπεν Ἰωσήφ· «ἀπελθέτω ἡ γυνὴ ἐκείνη ἐκ τῆς οἰκίας
ταύτης.»

te Worte über ihn geredet und habe nicht gewusst, dass Joseph der Sohn Gottes³⁵ ist.

[4] Welcher Mensch auf der Erde kann solche Schönheit zeugen und welcher Frauenleib solches Licht gebären?³⁶ Ich bin elend und töricht, denn ich habe zu meinem Vater über ihn boshafte Worte geredet.

[5] Wohin soll ich jetzt weggehen und mich vor seinem Angesicht verbergen, damit mich Joseph, der Sohn Gottes, nicht sieht? Habe ich doch Boshaftes über ihn geredet.

[6] Wohin soll ich fliehen und mich verbergen? Er sieht doch alles Verborgene und ihm bleibt nichts verborgen wegen des großen Lichts, das in ihm ist.

[7] Jetzt sei mir gnädig, Herr, du Gott Josephs, denn ich habe in Unkenntnis gegen ihn boshafte Worte geredet.³⁷

[8] So soll mich mein Vater lieber dem Joseph zur Magd und Sklavin³⁸ geben, und ich will ihm auf ewig dienstbar sein.“

7. [1] Joseph ging in das Haus des Pentephres und setzte sich auf den Ehrensitz. Und man wusch seine Füße und stellte ihm einen eigenen Tisch hin, weil Joseph nicht zusammen mit den Ägyptern aß, denn das war ihm ein Greuel.³⁹

[2] Und als Joseph aufsaß, erblickte er Aseneth. Und Joseph sagte zu Pentephres und seiner ganzen Verwandtschaft: „Wer ist die Frau, die im Obergeschoss am Fenster steht? Sie soll dieses Haus verlassen!“ Denn Joseph fürchtete sich: „Dass mich nicht auch noch diese belästigt!“

[3] Denn alle Frauen und Töchter der Großen und der Satrapen des ganzen Landes Ägypten belästigten ihn, mit ihm zu schlafen. Und alle Frauen und Töchter der Ägypter litten schlimm wegen seiner Schönheit, wenn sie ihn sahen.

[4] Joseph aber verachtete sie. Und die Gesandten, die die Frauen zu ihm mit Gold und Silber und kostbaren Geschenken schickten, schickte Joseph mit Drohung und Hochmut weg, denn Joseph sprach: „Ich werde nicht sündigen in Gegenwart des Herrn, des Gottes meines Vaters Israel, noch gegen das Angesicht meines Vaters Jakob.“

[5] Das Angesicht seines Vaters Jakob hatte Joseph immer vor seinen Augen, und er lebte eingedenk der Weisungen seines Vaters. Denn Jakob hatte zu seinem Sohn Joseph und zu allen seinen Söhnen gesagt: „Hütet euch sehr, meine Kinder, vor einer fremden Frau,⁴⁰ (nämlich davor), mit ihr Gemeinschaft zu haben. Die Gemeinschaft mit ihr bedeutet Verderben und Vernichtung.“⁴¹

[6] Deswegen sprach Joseph: „Jene Frau soll dieses Haus verlassen.“

[7] Καὶ εἶπεν αὐτῷ Πεντεφρῆς· «κύριε, ἐκεῖνη, ἣν ἐώρακας ἐστῶσαν ἐν τῷ ὑπερῷ, οὐκ ἔστι γυνὴ ἀλλοτρία, ἀλλ' ἔστι θυγάτηρ ἡμῶν παρθένος μισοῦσα πάντα ἄνδρα· καὶ ἀνὴρ ἄλλος οὐχ ἐώρακεν αὐτὴν πώποτε εἰ μὴ σὺ μόνος σήμερον. καὶ εἰ βούλη, ἐλεύσεται καὶ προσαγορεύσει σε, διότι ἡ θυγάτηρ ἡμῶν ὡς ἀδελφὴ σου ἔστιν.»

[8] καὶ ἐχάρη Ἰωσήφ χαρὰν μεγάλην, διότι εἶπε Πεντεφρῆς ὅτι «παρθένος ἔστι μισοῦσα πάντα ἄνδρα». καὶ εἶπεν <Ἰωσήφ> ἐν τ<ῷ> ν<ῶ> αὐτοῦ· «εἰ παρθένος ἔστι μισοῦσα πάντα ἄνδρα, οὐ μὴ ἐνοχλήσει μοι αὕτη.» καὶ εἶπεν Ἰωσήφ τῷ Πεντεφρῆ καὶ πάσῃ τῇ συγγενείᾳ αὐτοῦ· «εἰ θυγάτηρ ὑμῶν ἔστι καὶ παρθένος ὑπάρχει, ἡκέτω, ὅτι ἀδελφὴ μου ἔστι καὶ ἀγαπῶ αὐτὴν ἀπὸ τῆς σήμερον ὡς ἀδελφὴν μου.»

8. [1] Καὶ ἀνέβη ἡ μήτηρ τῆς Ἀσενέθ εἰς τὸ ὑπερῶν καὶ ἤγαγε τὴν Ἀσενέθ καὶ ἔστησεν αὐτὴν ἐνώπιον τοῦ Ἰωσήφ. καὶ εἶπε Πεντεφρῆς τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἀσενέθ· «ἄσπασαι τὸν ἀδελφόν σου, διότι καὶ αὐτὸς παρθένος ἔστιν ὡς καὶ σὺ σήμερον καὶ μισεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἀλλοτρίαν ὡς καὶ σὺ μισεῖς σήμερον πάντα ἄνδρα ἀλλότριον.»

[2] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ τῷ Ἰωσήφ· «χαίροις, κύριέ μου, εὐλογημένε τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ.»

[3] καὶ εἶπεν Ἰωσήφ τῇ Ἀσενέθ· «εὐλογήσει σε κύριος ὁ θεὸς ὁ ζωοποιῶν τὰ πάντα.»

[4] καὶ εἶπε Πεντεφρῆς τῇ θυγατρὶ αὐτοῦ Ἀσενέθ· «πρόσελθε καὶ φίλησον τὸν ἀδελφόν σου.»

[5] καὶ ὡς προσῆλθεν Ἀσενέθ φιλήσαι τὸν Ἰωσήφ, ἐξέτεινεν Ἰωσήφ τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν καὶ ἔθηκε πρὸς τὸ στήθος αὐτῆς ἀνάμεσον τῶν δύο μασθῶν αὐτῆς· καὶ ἦσαν οἱ μασθοὶ αὐτῆς ἤδη ἐστῶτες. Καὶ εἶπεν Ἰωσήφ· «οὐκ ἔστι προσῆκον ἀνδρὶ θεοσεβεῖ, ὃς εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτοῦ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα καὶ ἐσθίει ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς καὶ πίνει ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας καὶ χρίεται χρίσματι εὐλογημέν<ῳ> ἀφθαρσίας, φιλήσαι γυναῖκα ἀλλοτρίαν, ἣτις εὐλογεῖ τῷ στόματι αὐτῆς εἰδῶλα νεκρὰ καὶ κωφὰ καὶ ἐσθίει ἐκ τῆς τραπέζης αὐτῶν ἄρτον ἀγχόνης καὶ πίνει ἐκ τῆς σπονδῆς αὐτῶν ποτήριον ἐνέδρας καὶ χρίεται χρίσματι ἀπωλείας.

[6] ἀλλ' ἀνὴρ θεοσεβῆς φιλήσει τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ τὴν ἀδελφὴν τὴν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ τὴν ἐκ τῆς φυλῆς αὐτοῦ καὶ τῆς συγγενείας αὐτοῦ καὶ τὴν γυναῖκα τὴν σύγκοιτον αὐτοῦ, αἵτινες εὐλογοῦσι τῷ στόματι αὐτῶν τὸν θεὸν τὸν ζῶντα.

[7] ὁμοίως δὲ καὶ γυναῖκί θεοσεβεῖ οὐκ ἔστι προσῆκον φιλήσαι ἄνδρα ἀλλότριον, διότι βδέλυγμά ἐστι τοῦτο ἐνώπιον κυρίου τοῦ θεοῦ.»

[7] Und Pentephres sprach zu ihm: „Herr, jene, die du im Obergeschoss stehen gesehen hast, ist keine fremde Frau, sondern sie ist unsere Tochter, eine Jungfrau, die jeden Mann hasst. Kein fremder Mann hat sie jemals gesehen, außer dir allein heute. Und wenn du willst, wird sie kommen und dich begrüßen, denn unsere Tochter ist wie deine Schwester.“

[8] Joseph freute sich über die Maßen, weil Pentephres sagte: „Eine Jungfrau ist sie, die jeden Mann hasst.“ Und Joseph sagte zu sich: „Wenn sie eine Jungfrau ist, die jeden Mann hasst, wird diese mich sicher nicht belästigen.“ Und Joseph sprach zu Pentephres und zu seiner ganzen Verwandtschaft: „Wenn sie eure Tochter und Jungfrau ist, soll sie kommen, denn sie ist meine Schwester und ich werde sie ab heute wie meine Schwester lieben.“

8. [1] Aseneths Mutter stieg hinauf in das Obergeschoss und brachte Aseneth und stellte sie vor Joseph. Und Pentephres sprach zu seiner Tochter: „Begrüße deinen Bruder, denn auch er ist unberührt wie auch du heute. Und er hasst jede fremde Frau, wie auch du heute jeden fremden Mann hasst.“⁴²

[2] Aseneth sprach zu Joseph: „Sei begrüßt, mein Herr, Gesegneter des höchsten Gottes!“

[3] Und Joseph sprach zu Aseneth: „Es segne dich der Herr, der Gott, der das Universum lebendig macht!“

[4] Und Pentephres sprach zu seiner Tochter Aseneth: „Komm herzu und küsse deinen Bruder!“

[5] Als Aseneth sich näherte, um Joseph zu küssen, streckte Joseph seine rechte Hand aus und legte sie auf ihre Brust, zwischen ihre beiden Brüste – ihre Brüste waren schon erregt.⁴³ Und Joseph sprach: „Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, der mit seinem Mund den lebendigen Gott segnet und gesegnetes Brot des Lebens isst und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinkt und sich mit gesegneter Salbe der Unvergänglichkeit salbt, eine fremde Frau zu küssen, die mit ihrem Mund tote und stumme Götterbilder segnet und von ihrem Tisch Brot des Erwürgens isst und aus ihrem Trankopfer den Kelch der Hinterlist trinkt und sich mit Salbe des Verderbens salbt.“⁴⁴

[6] Sondern ein gottverehrender Mann soll seine Mutter küssen sowie die Schwester, die von seiner Mutter ist, und seine Schwester, die von seinem Stamm und seiner Verwandtschaft ist, und die Frau, die seine Beischläferin ist – diejenigen also, die mit ihrem Mund den lebendigen Gott segnen.

[7] Ebenso wenig ziemt es sich für eine gottverehrende Frau, einen fremden Mann zu küssen. Denn das ist ein Greuel vor Gott dem Herrn.“

[8] Καὶ ὡς ἤκουσεν Ἀσενέθ τὰ ῥήματα ταῦτα τοῦ Ἰωσήφ, κατενύγη ἰσχυρῶς καὶ ἔλυπήθη σφόδρα καὶ ἀνεστέναξε καὶ ἦν ἀτενίζουσα εἰς τὸν Ἰωσήφ ἀνεωγμένων τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῆς καὶ ἐπλήσθησαν δακρῶν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς. καὶ εἶδεν αὐτὴν Ἰωσήφ καὶ ἠλέησεν αὐτὴν σφόδρα καὶ κατενύγη καὶ αὐτός, διότι ἦν Ἰωσήφ πρᾶϋς καὶ ἐλεήμων καὶ φοβούμενος τὸν θεόν.

[9] καὶ ἐπῆρε τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν καὶ ἔθηκεν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ εἶπεν· «κύριε, ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου Ἰσραήλ, ὁ ὑψιστος καὶ δυνατὸς τοῦ Ἰακώβ, ὁ ζωοποιῶν τὰ πάντα καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς τὸ φῶς καὶ ἀπὸ τῆς πλάνης εἰς τὴν ἀλήθειαν καὶ ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, σὺ, κύριε, εὐλόγησον τὴν παρθένον ταύτην καὶ ἀνακαίνισον αὐτὴν τῷ πνεύματί σου καὶ ἀνάπλασον αὐτὴν τῇ χειρὶ σου τῇ <κρυφαίᾳ> καὶ ἀναζωοποιήσον αὐτήν· καὶ φαγέτω ἄρτον ζωῆς σου καὶ πιέτω ποτήριον εὐλογίας σου· καὶ συγκαταρίθμησον αὐτὴν τῷ λαῷ σου, ὃν ἐξελέξω, πρὶν γενέσθαι τὰ πάντα· καὶ εἰσελθέτω εἰς τὴν κατάπαυσίν σου, ἣν ἠτοίμασας τοῖς ἐκλεκτοῖς σου, καὶ ζησάτω ἐν τῇ ζωῇ σου εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.»

9. [1] Καὶ ἐχάρη Ἀσενέθ ἐπὶ τῇ εὐλογίᾳ τοῦ Ἰωσήφ χαρὰν μεγάλην καὶ ἔσπευσε καὶ ἀνήλθεν εἰς τὸ ὑπερῶον αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν καὶ πέπτωκεν ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτῆς ἀσθμαίνουσα, διότι ἦν ἐν αὐτῇ χαρὰ καὶ λύπη καὶ φόβος πολὺς καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς συνεχῆς, ὡς ἤκουσε πάντα τὰ ῥήματα Ἰωσήφ, ὅσα ἐλάλησεν αὐτῇ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψιστου.

[2] καὶ ἔκλαυσε κλαυθμῷ μεγάλῳ καὶ πικρῷ καὶ μετενόει ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῆς ὧν ἐσέβετο καὶ προσώχθισε τοῖς εἰδώλοις πᾶσι καὶ περιέμενε τοῦ γενέσθαι ἐσπέραν.

[3] Καὶ Ἰωσήφ ἔφαγε καὶ ἔπιε καὶ εἶπε τοῖς παισὶν αὐτοῦ· «ζεύξατε τοὺς ἵππους τῷ ἄρματι.» εἶπε γάρ· «ἀπελεύσομαι καὶ κυκλώσω πᾶσαν τὴν γῆν.»

[4] καὶ εἶπε Πεντεφρῆς πρὸς Ἰωσήφ· «αὐλισθήτω δὴ ἐνταῦθα ὁ κύριός μου σήμερον καὶ τῷ πρωῖ ἀπελεύσῃ τὴν ὁδόν σου.»

[5] καὶ εἶπεν Ἰωσήφ· «οὐχί, ἀλλ' ἀπελεύσομαι σήμερον, διότι αὕτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα, ἐν ἣ ἤρξατο ὁ θεὸς ποιεῖν πάντα τὰ κτίσματα αὐτοῦ. καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, ὅταν ἐπαναστραφῇ ἡ ἡμέρα αὕτη, ἐπαναστρέψω καγὰ πρὸς ὑμᾶς καὶ αὐλισθήσομαι ἐνθάδε.»

10. [1] καὶ ἀπῆλθεν Ἰωσήφ εἰς τὴν <ὁδόν> αὐτοῦ καὶ Πεντεφρῆς καὶ πᾶσα ἡ συγγένεια αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὸν κλῆρον αὐτῶν. Καὶ κατελείφθη Ἀσενέθ μόνη μετὰ τῶν ἑπτὰ παρθένων καὶ ἐβαρυνθῆμι καὶ ἔκλαιεν ἕως ἔδου ὁ ἥλιος. καὶ ἄρτον οὐκ ἔφαγε καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιεν. καὶ ἐπῆλθεν ἡ νύξ καὶ ἐκάθευδον πάντες οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ· καὶ ἦν αὕτη γρηγο-

[8] Und als Aseneth diese Reden Josephs hörte, wurde sie sehr betrübt und traurig, seufzte und blickte Joseph geradewegs mit offenen Augen an, und ihre Augen füllten sich mit Tränen. Joseph sah sie und hatte heftiges Mitleid mit ihr; auch er war sehr betrübt, denn Joseph war sanftmütig, mitleidig und gottverehrend.

[9] Und er hob seine rechte Hand und legte sie auf ihr Haupt und sprach: „Herr, Gott meines Vaters Israel, du Höchster und Starker Jakobs, der du das Universum lebendig machst und riefst es aus der Dunkelheit in das Licht und aus dem Irrtum in die Wahrheit und aus dem Tod in das Leben,⁴⁵ du Herr, segne diese Jungfrau. Erneuere sie wieder mit deinem Geist⁴⁶ und forme sie wieder mit deiner verborgenen Hand und mache sie wieder lebendig.⁴⁷ Und sie möge essen das Brot deines Lebens und sie möge trinken den Kelch deines Segens.⁴⁸ Und zähle sie zu deinem Volk, das du ausgewählt hast, bevor das Universum geworden ist. Und sie möge hineingehen in deine Ruhe,⁴⁹ die du deinen Auserwählten bereitet hast. Und sie möge leben in deinem Leben auf ewig.“

9. [1] Aseneth freute sich unermesslich über den Segen Josephs. Und sie eilte und ging in ihr Obergeschoss zu sich und fiel stöhnend auf ihr Bett, denn in ihr waren Freude und Trauer und viel Furcht und Zittern und Schweiß, alles zusammen, als sie all die Reden Josephs gehört hatte, die er zu ihr im Namen des höchsten Gottes gesagt hatte.

[2] Sie brach in heftiges und bitterliches Weinen aus und wandte sich von ihren Göttern ab, die sie verehrte. Und sie erzürnte über alle Götzenbilder und wartete, dass es Abend wurde.

[3] Joseph aß und trank und sprach zu seinen Sklaven: „Spannt die Pferde an den Wagen.“ Denn er sagte: „Ich will weggehen und um das ganze Land ziehen.“

[4] Pentephres sprach zu Joseph: „Mein Herr möge heute hier übernachten. Und am Morgen sollst du deinen Weg gehen.“

[5] Joseph sprach: „Mitnichten, sondern ich werde heute weggehen. Denn dies ist der Tag, an dem Gott begann, all seine Geschöpfe zu machen.⁵⁰ Und am achten Tag, wenn dieser Tag wiederkehrt, werde auch ich zu euch wiederkehren und hier übernachten.“⁵¹

10. [1] Und Joseph ging seines Weges, und Pentephres und seine ganze Verwandtschaft gingen auf ihr Erbgut. Aseneth blieb allein mit den sieben Jungfrauen zurück. Sie war schwermütig und weinte, bis die Sonne unterging, und sie aß kein Brot und trank kein Wasser. Die Nacht kam heran, und alle im Haus schliefen. Sie wachte allein und lag in Gedanken; sie

ροῦσα μόνη καὶ ἐνεθυμείτο καὶ ἔκλαιε καὶ ἐπάτασσε τῇ χειρὶ τὸ στήθος αὐτῆς πυκνὰ καὶ ἐφοβεῖτο φόβον μέγαν καὶ ἔτρεμε τρόμον βαρύν.

[2] καὶ ἀνέστη Ἀσενέθ ἀπὸ τῆς κλίνης αὐτῆς καὶ κατέβη ἡσύχως τὴν κλίμακα ἐκ τοῦ ὑπερῶου καὶ ἦλθεν εἰς τὸν <μυλῶνα>· καὶ ἡ <μυλωρὸς> ἐκάθευδε μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ καθεῖλεν ἐκ τῆς θυρίδος τὴν δέρριν τοῦ καταπετάσματος καὶ ἔπλησεν αὐτὴν τέφρας ἐκ τῆς ἐστίας καὶ ἀνήνεγκεν εἰς τὸ ὑπερῶον καὶ ἀπέθηκεν αὐτὴν εἰς τὸ ἔδαφος.

[3] καὶ ἔκλεισε τὴν θύραν ἀσφαλῶς καὶ τὸν μοχλὸν καθῆκεν ἐκ πλαγίου καὶ ἐστέναξε στεναγμῶ μεγάλῳ μετὰ κλαυθμοῦ πικροῦ.

[4] Καὶ ἤκουσεν ἡ παρθένος ἡ σύντροφος αὐτῆς, ἦν ἡγάπα Ἀσενέθ παρὰ πάσας τὰς παρθένους, καὶ ἤγειρε τὰς λοιπὰς ἐξ παρθένους· καὶ ἦλθον πρὸς τὴν θύραν τῆς Ἀσενέθ καὶ εὔρον τὴν θύραν κεκλεισμένην.

[5] καὶ ἤκουσαν τοῦ στεναγμοῦ καὶ τοῦ κλαυθμοῦ τῆς Ἀσενέθ καὶ εἶπον αὐτῇ· »τί σοὶ ἐστὶ, δέσποινα, καὶ τί ἐστὶ τὸ ἐνοχλοῦν σοι; ἀνοιξοὺν ἡμῖν καὶ ὀψόμεθα τί σοὶ ἐστίν.«

[6] καὶ <οὐκ> ἠνοιξεν Ἀσενέθ τὴν θύραν, <ἀλλ'> εἶπεν αὐταῖς ἔσωθεν· »τῆς κεφαλῆς μου ἐστὶ πόνος βαρὺς καὶ ἡσυχάζω ἐν τῇ κλίνῃ μου καὶ ἀναστῆναι καὶ ἀνοιξαὶ ὑμῖν οὐκ ἰσχύω, διότι ἠσθένησα ἀπὸ πάντων τῶν μελῶν μου.

[7] ἀλλὰ ὑμεῖς πορεύεσθε ἐκάστη εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς καὶ ἀναπαύεσθε καὶ ἐάσατε ἐμὲ ἡρεμεῖν.«

[8] καὶ ἀπῆλθον αἱ παρθένοι ἐκάστη εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς. Καὶ ἀνέστη Ἀσενέθ καὶ ἠνοιξε τὴν θύραν ἡσύχως καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς τὸν δευτέρου, ὅπου ἦσαν αἱ θῆκαι τοῦ κόσμου αὐτῆς, καὶ ἠνοιξε τὴν κιβωτὸν αὐτῆς καὶ ἐξήνεγκε χιτῶνα μελανὸν καὶ ζοφώδη· καὶ οὗτος ἦν ὁ χιτῶν πένθους αὐτῆς, ὅτε ἀπέθανεν ὁ ἀδελφὸς αὐτῆς ὁ νεώτερος· τοῦτον <τὸν χιτῶνα> ἐνεδύετο Ἀσενέθ καὶ ἐπένθει <τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς>.

[9] καὶ ἔλαβε τὸν χιτῶνα αὐτῆς τὸν μελανὸν καὶ ἠνεγκεν αὐτὸν εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς καὶ ἔκλεισε πάλιν ἀσφαλῶς τὴν θύραν καὶ τὸν μοχλὸν καθῆκεν ἐκ πλαγίου.

[10] Καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ ἀπέθετο τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν βασιλικὴν τὴν βυσσίνην καὶ χρυσοῦφῃ καὶ ἐνεδύσατο τὸν χιτῶνα τὸν μελανόν πένθους· καὶ ἔλυσεν τὴν ζώνην αὐτῆς τὴν χρυσοῦν καὶ ἀπέθετο τὴν κίδαριν ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ τὸ διάδημα καὶ τὰ ψέλια ἀπὸ τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἔθηκε πάντα εἰς τὸ ἔδαφος.

[11] καὶ ἔλαβε τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν ἐκλεκτὴν καὶ τὴν ζώνην τὴν

weinte und schlug mit der Hand vielfach auf ihre Brust, hatte große Angst und zitterte sehr.

[2] Und Aseneth stand von ihrem Bett auf und stieg leise die Treppe aus dem Obergeschoss hinab und kam zum Mühlenhaus. Die Mühlensklavin schlief mit ihren Kindern. Aseneth beeilte sich und nahm von der Tür den ledernen Vorhang⁵² und füllte ihn mit Asche aus dem Hausherd und stieg hinauf in das Obergeschoss und legte ihn auf den Boden.

[3] Sie verschloss die Tür sorgfältig, legte den Querriegel ein und klagte mit viel Seufzen und bitterem Weinen.

[4] Und die Jungfrau, die ihre Milchschwester war – Aseneth liebte sie mehr als alle Jungfrauen – hörte ihr Seufzen und weckte die anderen sechs Jungfrauen. Und sie kamen zur Tür Aseneths und fanden die Tür verschlossen.

[5] Sie hörten Aseneths Seufzen und Weinen und sprachen zu ihr: „Was fehlt dir, Herrin? Was beunruhigt dich? Öffne uns, wir wollen sehen, was dir fehlt.“

[6] Aber Aseneth öffnete die Tür nicht, sondern sprach zu ihnen von innen heraus: „Mein Kopf schmerzt heftig und ich ruhe auf meinem Bett. Ich bin nicht fähig, aufzustehen und zu öffnen, denn ich bin schwach geworden an allen meinen Gliedern.

[7] Aber ihr sollt gehen, eine jede in ihr Gemach; ruht euch aus und lasst mich allein sein!“

[8] Die Mädchen gingen weg, jede in ihr Gemach. Und Aseneth stand auf, öffnete leise die Tür und ging in ihr zweites Gemach, wo ihre Schmucktruhen waren. Sie öffnete ihren Kasten und nahm ein schwarzes und dunkles Gewand heraus. Das war ihr Trauergewand, als ihr jüngerer Bruder starb; dieses Gewand hatte Aseneth angelegt und ihren Bruder betrauert.

[9] Und sie nahm ihr schwarzes Gewand und brachte es in ihr Gemach und schloss wiederum sorgfältig die Tür und legte den Querriegel ein.

[10] Aseneth beeilte sich, legte ihr golddurchwirktes königliches Kleid aus Byssos ab und legte das schwarze Trauergewand an. Sie löste ihren goldenen Gürtel, legte den Turban⁵³ von ihrem Haupt ab und das Diadem und die Ringe von den Händen und ihren Füßen und legte alles auf den Boden.

[11] Und sie nahm ihr auserlesenes Kleid, den goldenen Gürtel, den Tur-

χρυσὴν καὶ τὴν κίδαριν καὶ τὸ διάδημα καὶ ἔρριψε πάντα διὰ τῆς θυρίδος τῆς βλεπούσης πρὸς βορρᾶν.

[12] καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ ἔλαβε πάντας τοὺς θεοὺς αὐτῆς τοὺς ἐν τῷ θαλάμῳ αὐτῆς τοὺς χρυσοὺς καὶ ἀργυροῦς, ὧν οὐκ ἦν ἀριθμὸς, καὶ ἔρριψε πάντα τὰ εἰδῶλα τῶν Αἰγυπτίων διὰ τῆς θυρίδος τῆς βλεπούσης πρὸς βορρᾶν ἀπὸ τοῦ ὑπερώου αὐτῆς.

[13] καὶ ἔλαβεν Ἀσενέθ τὸ δεῖπνον αὐτῆς τὸ βασιλικὸν καὶ τὰ σιτιστὰ καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ τὰ κρέα τῆς δαμάλεως καὶ πάσας τὰς θυσίας τῶν θεῶν αὐτῆς καὶ τὰ σκεύη τοῦ οἴνου τῆς σπονδῆς αὐτῶν, καὶ ἔρριψε πάντα διὰ τῆς θυρίδος τῆς βλεπούσης πρὸς βορρᾶν καὶ ἔδωκε πάντα τοῖς κυσὶ τοῖς ἀλλοτρίοις, εἶπε γὰρ ἐν ἑαυτῇ Ἀσενέθ· »οὐ μὴ φάγωσιν οἱ κύνες μου ἐκ τοῦ δείπνου μου καὶ ἐκ τῆς θυσίας τῶν εἰδώλων, ἀλλὰ φαγέτωσαν αὐτὰ οἱ κύνες οἱ ἀλλότριοι.«

[14] Καὶ μετὰ ταῦτα ἔλαβεν Ἀσενέθ τὴν δέριον τῆς τέφρας καὶ κατέχευεν τὴν τέφραν ἐπὶ τὸ ἔδαφος· καὶ ἔλαβε τὴν δέριον τοῦ σάκκου καὶ περιεζώσατο περὶ τὴν ὀσφύν αὐτῆς· καὶ ἔλυσε τὸ ἐμπλόκιον τοῦ τριχώματος τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ κατέπασε τέφραν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτῆς.

[15] καὶ ἔστρωσε τὴν τέφραν εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἐπάτασσε ταῖς δυσὶ χερσὶ τὸ στήθος αὐτῆς καὶ ἔκλαυσε πικρῶς καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν τέφραν καὶ ἔκλαυσε κλαυθμῷ μεγάλῳ καὶ πικρῷ πᾶσαν τὴν νύκτα μετὰ στεναγμοῦ καὶ βριμῆματος ἕως πρωῆ.

[16] καὶ ἀνέστη Ἀσενέθ τῷ πρωῆ καὶ εἶδε καὶ ἰδοὺ πηλὸς πολὺς ἐκ τῶν δακρῦων αὐτῆς καὶ ἐκ τῆς τέφρας εἰς τὸ ἔδαφος· καὶ ἔπεσε πάλιν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τῆς τέφρας ἕως δείλης καὶ μέχρι τοῦ δύναι τὸν ἥλιον.

[17] καὶ οὕτως ἐποίησεν Ἀσενέθ τὰς ἑπτὰ ἡμέρας καὶ ἄρτον οὐκ ἔφαγε καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιεν ἐν <ἐκείναις> ταῖς ἑπτὰ ἡμέραις τῆς ταπεινώσεως αὐτῆς.

11. [1] Καὶ ἐγένετο τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἰδοὺ ὄρθρος ἦν καὶ τὰ ὄρνεα ἐλάλουν ἤδη καὶ οἱ κύνες ὕλαττον ἐπὶ τοὺς διοδεύοντας. καὶ ἀνένευσε μικρὸν τὴν κεφαλὴν αὐτῆς Ἀσενέθ ἐκ τοῦ ἐδάφους καὶ τῆς τέφρας, ὅτι ἦν κεκτημένη σφόδρα καὶ παρειμένη τοῖς μέλεσι διὰ τὴν ἔνδειαν τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν.

[1x] καὶ ἀνορθώθη ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτῆς καὶ ἔθηκε τὰς χεῖρας αὐτῆς ἐπὶ τὸ ἔδαφος καὶ ἀνένευσε μικρὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἦν τῇ κεφαλῇ κάτω νεύουσα καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἦσαν λελυμέναι ἀπὸ τῆς πολλῆς τέφρας· καὶ ἔπλεξεν Ἀσενέθ τὰς χεῖρας αὐτῆς δάκτυλον πρὸς δάκτυλον καὶ ἔσεισε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἔνθεν καὶ ἔνθεν καὶ ἐπάτασσε συνεχῶς ταῖς χερσὶ τὸ στήθος αὐτῆς καὶ ἔβαλε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς εἰς

ban und das Diadem und warf alles durch das Fenster, das nach Norden blickt.

[12] Aseneth eilte und nahm all ihre zahllosen goldenen und silbernen Götter, die in ihrem Gemach waren, und warf all die Götterbilder der Ägypter durch das Fenster, das nach Norden blickt, aus ihrem Obergeschoss hinab.

[13] Und Aseneth nahm ihr königliches Mahl: das Mastvieh, den Fisch, das Kalbfleisch und alle Opfertgaben ihrer Götterbilder und die Weingefäße ihrer Trankopfer. Und sie warf alles durch das Fenster hinab, das nach Norden blickt, und gab alles den fremden Hunden. Aseneth sagte sich nämlich: „Meine Hunde sollen auf keinen Fall von meinem Mahl und dem Opfer der Götterbilder fressen, sondern die fremden Hunde sollen es fressen.“

[14] Danach nahm Aseneth das Leder mit der Asche und schüttete die Asche auf den Boden. Und sie nahm das Leder des (Asche-)Sackes und band es sich um ihre Hüfte. Und sie löste das Haargeflecht ihres Hauptes und streute Asche auf ihr Haupt.

[15] Und sie streute die Asche auf den Boden. Mit beiden Händen schlug sie heftig an ihre Brust. Und sie weinte schmerzlich, fiel auf die Asche und verbrachte die ganze Nacht unter heftigem und bitterlichem Weinen mit Seufzen und Schluchzen bis zum Morgen.

[16] In der Frühe erhob sich Aseneth, und sah – siehe, viel Schmutz⁵⁴ war aus ihren Tränen und aus der Asche auf dem Boden geworden. Und sie fiel wieder aufs Angesicht auf die Asche, bis zum Nachmittag und bis zum Sonnenuntergang.

[17] So tat Aseneth die sieben Tage lang und aß kein Brot und trank kein Wasser in jenen sieben Tagen ihrer Demütigung.⁵⁵

11. [1] Und es geschah am achten Tag: Siehe, Morgendämmerung war, die Hähne krächten schon und die Hunde bellten die Durchreisenden an; da erhob Aseneth ein wenig ihr Haupt vom Boden und der Asche, denn sie war sehr ermattet und an ihren Gliedern erschlaft, des Mangels der sieben Tage wegen.

[1x] Und sie kniete sich hin, legte ihre Hand auf den Boden und erhob sich ein wenig von der Erde. Und den Kopf ließ sie hängen und die Haare ihres Hauptes waren aufgelöst von der vielen Asche. Und Aseneth verschränkte ihre Hände, Finger für Finger, schwang ihren Kopf nach beiden Seiten, schlug unablässig die Brust mit ihren Händen und neigte ihren Kopf an ihren Busen. Ihr Gesicht war ganz feucht von ihren Tränen. Sie

τὸν κόλπον αὐτῆς· καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ἦν κατάβροχον ἐκ τῶν δακρύων αὐτῆς <καὶ ἐστέναξε> μετὰ στεναγμοῦ μεγάλου· <καὶ> τὰς τρίχας αὐτῆς εἴλκυσεν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ κατέπασε τέφραν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτῆς.

[1y] καὶ ἔκαμεν Ἀσενέθ καὶ ὀλιγοψύχησε καὶ ἐξέλιπε τῇ δυνάμει αὐτῆς· καὶ ἀπεστράφη ἄνω πρὸς τὸν τοῖχον καὶ ἐκάθισεν ὑποκάτω τῆς θυρίδος τῆς βλεπούσης κατὰ ἀνατολάς.

[2] καὶ ἔβαλε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς εἰς τὸν κόλπον αὐτῆς πλέξασα τοὺς δακτύλους αὐτῆς τῶν χειρῶν ἐπὶ τὸ γόνυ τὸ δεξιόν. καὶ τὸ στόμα αὐτῆς ἦν κεκλεισμένον καὶ οὐκ ἤνοιξεν αὐτὸ ἐν ταῖς ἑπτὰ ἡμέραις καὶ ἐν ταῖς ἑπτὰ νυξὶ τῆς ταπεινώσεως αὐτῆς.

[3] Καὶ εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς τὸ στόμα μὴ ἀνοίξασα· »τί ποιήσω ἢ ποῦ ἀπέλθω, πρὸς τίνα καταφύγω ἢ <τί> λαλήσω, παρθένος καὶ ὀρφανὴ καὶ ἔρημος καὶ ἐγκαταλελειμμένη καὶ μεμισημένη;

[4] πάντες γὰρ μεμισήκασί με καὶ ὁ πατὴρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου, διότι καὶ γὰρ μεμίσηκα τοὺς θεοὺς αὐτῶν καὶ ἀπώλεσα αὐτοὺς καὶ δέδωκα αὐτοὺς καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

[5] καὶ διὰ <τοῦτο> μεμισήκασί με ὁ πατὴρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου καὶ πᾶσα ἡ συγγενεία μου καὶ εἶπον· »οὐκ ἔστι θυγάτηρ ἡμῶν Ἀσενέθ, διότι τοὺς θεοὺς ἡμῶν ἀπώλεσεν.<

[6] καὶ πάντες ἀνθρώποι μισοῦσί με, διότι καὶ γὰρ μεμίσηκα πάντα ἄνδρα καὶ πάντας τοὺς μνηστευομένους με. καὶ νῦν ἐν τῇ ταπεινώσει μου ταύτη πάντες μεμισήκασί με καὶ ἐπιχαίρουσι τῇ θλίψει μου ταύτη.

[7] Καὶ κύριος ὁ θεὸς τοῦ δυνατοῦ Ἰωσήφ <ὁ ὑψιστος> μισεῖ πάντας τοὺς σεβομένους τὰ εἰδῶλα, διότι θεὸς ζηλωτῆς ἔστι καὶ φοβερός ἐπὶ πάντα τοὺς σεβομένους θεοὺς ἄλλοτριούς.

[8] διὰ τοῦτο καμὲ μεμίσηκε, διότι καὶ γὰρ ἐσεβάσθην εἰδῶλα νεκρὰ καὶ κωφὰ καὶ εὐλόγησα αὐτὰ

[9] καὶ ἔφαγον ἐκ τ<ῶν> θυσι<ῶν> αὐτῶν καὶ τὸ στόμα μου μεμιάται ἐκ τῆς τραπέζης αὐτῶν. καὶ οὐκ ἔστι μοι τόλμη ἐπικαλέσασθαι κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ τὸν ὑψιστον καὶ παντοδύναμον τοῦ Ἰωσήφ, διότι μεμιάται τὸ στόμα μου ἀπὸ τῶν θυσιῶν τῶν εἰδώλων.

[10] Ἄλλ' ἀκήκοα πολλῶν λεγόντων ὅτι ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων θεὸς ἀληθινός ἔστι καὶ θεὸς ζῶν καὶ θεὸς ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων καὶ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἐπιεικής καὶ μὴ λογιζόμενος ἁμαρτίαν ἀνθρώπου ταπεινοῦ καὶ μὴ ἐλέγχων ἀνομίας ἀνθρώπου τεθλιμμένου ἐν καιρῷ θλίψεως <αὐτοῦ>.

[11] ὅθεν τολμήσω καὶ γὰρ καὶ ἐπιστρέψω πρὸς αὐτὸν καὶ καταφεύξομαι ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐξομολογήσομαι αὐτῷ πάσας τὰς ἁμαρτίας μου καὶ ἐκχεῶ τὴν δέησίν μου ἐνώπιον αὐτοῦ.

seufzte laut, rauft sich die Haare von ihrem Kopf und streute Asche auf ihr Haupt.

[1y] Und Aseneth ermattete, wurde kleinmütig und ihre Kraft verließ sie. Sie wandte sich nach oben zur Wand um und setzte sich unter das Fenster, das nach Osten blickt.

[2] Sie ließ ihren Kopf an ihre Brust fallen und verschränkte die Finger ihrer Hände über dem rechten Knie. Ihr Mund war verschlossen; sie hatte ihn an den sieben Tagen und den sieben Nächten ihrer Demütigung nicht geöffnet.

[3] Und sie sprach in ihrem Herzen, ohne den Mund zu öffnen: „Was soll ich tun, oder wohin soll ich gehen? Zu wem soll ich fliehen, oder was soll ich sagen – die Jungfrau, Waise, Einsame, Verlassene und Gehasste?

[4] Alle hassen mich, auch mein Vater und meine Mutter,⁵⁶ denn auch ich hasse ihre Götter und habe sie zerstört. Und ich gab sie weg, damit sie von den Menschen zertreten werden.

[5] Deswegen hassen mich mein Vater, meine Mutter und all meine Verwandtschaft; sie sagten: ‚Aseneth ist nicht unsere Tochter, denn sie hat unsere Götter zerstört.‘

[6] Alle Menschen hassen mich, denn auch ich habe jeden Mann gehasst, alle, die um mich warben. Und nun, in dieser meiner Demütigung hassen mich alle und freuen sich an dieser meiner Trübsal.

[7] Aber auch der Herr, der Gott Josephs, des Starken, der Höchste, hasst alle, die die Götterbilder verehren. Denn Gott ist ein Eiferer und furchtbar gegen alle, die fremde Götter verehren.⁵⁷

[8] Deswegen hasst er auch mich, denn auch ich habe tote und stumme Götterbilder verehrt, gepriesen und

[9] ich habe von ihren Opfern gegessen und mein Mund wurde von ihrem Tisch befleckt. Doch habe ich nicht den Mut, den Herrn, den Gott des Himmels, den Höchsten und Allmächtigen Josephs, anzurufen, denn mein Mund ist von den Götzenopfern befleckt worden.

[10] Aber viele habe ich sagen hören, dass der Gott der Hebräer ein wahrhaftiger und lebendiger Gott ist, ein barmherziger, mitleidiger, großzügiger, vielerbarmender und milder Gott, der die Sünde eines niedrigen Menschen nicht anrechnet und die Ungesetzlichkeit eines betrübten Menschen in der Stunde seiner Trübsal nicht tadelt.⁵⁸

[11] Daher will auch ich es wagen, mich zu ihm hinwenden, mich zu ihm flüchten, ihm alle meine Sünden eingestehen und mein Gebet vor ihm ausgießen.

[12] τίς οἶδεν εἰ ὄψεται τὴν ταπεινώσιν μου καὶ ἐλεήσει με; τυχὸν ὄψεται τὴν ἐρήμωσιν μου ταύτην καὶ οἰκτειρήσει με

[13] ἢ ὄψεται τὴν ὀρφανίαν μου καὶ ὑπερασπιεῖ μου, διότι αὐτός ἐστιν ὁ πατήρ τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν δεδιωγμένων ὑπερασπιστῆς καὶ τῶν τεθλιμμένων βοηθός.

[14] τολμήσω καὶ βοήσω πρὸς αὐτόν.»

[15] Καὶ ἀνέστη Ἀσενέθ ἀπὸ τοῦ τοίχου οὐ̄ ἐκαθέζετο καὶ ἀπεστράφη πρὸς τὴν θυρίδα τὴν βλέπουσαν πρὸς ἀνατολάς καὶ ἀνορθώθη ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτῆς καὶ ἐξεπέτασε τὰς χεῖρας αὐτῆς εἰς τὸν οὐρανόν. καὶ ἐφοβήθη ἀνοῖξαι τὸ στόμα αὐτῆς καὶ ὀνομάσαι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ· καὶ ἀπεστράφη πάλιν πρὸς τὸν τοῖχον <καὶ> ἐκάθισε καὶ ἐπάτασσε τ<αῖς> χε<ρσιν> <αὐτῆς> τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ τὸ στήθος αὐτῆς πολλάκις καὶ εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς <καὶ> τὸ στόμα αὐτῆς οὐκ <ἤ>νοιξ<εν>

[16] »Ταλαίπωρος ἐγὼ καὶ ὀρφανὴ καὶ ἔρημος, τὸ στόμα μου μεμιάται ἀπὸ τῶν θυσιῶν τῶν εἰδώλων καὶ ἀπὸ τῶν εὐλογιῶν τῶν θεῶν τῶν Αἰγυπτίων.

[17] καὶ νῦν ἐν τοῖς δάκρυσί μου τούτοις καὶ τῇ τέφρᾳ ταύτῃ κατεσποδ<ω>μέν<η> καὶ τῷ ῥύπῳ τῆς ταπεινώσεώς μου, πῶς ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα μου πρὸς τὸν ὑψιστον καὶ πῶς ὀνομάσω τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ καὶ φοβερόν, μήποτε ὀργισθῆ μοι κύριος, διότι ἐν ταῖς ἀνομίαις μου ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ;

[18] τί οὖν ποιήσω ἢ ταλαίπωρος ἐγώ; ἀλλὰ τολμήσω μάλλον καὶ ἀνοίξω τὸ στόμα μου πρὸς αὐτόν καὶ <ἐπικαλέσω> τὸ ὄνομα αὐτοῦ. καὶ εἰ θυμῷ κύριος πατάξει με, αὐτὸς πάλιν ἰάσεται με· καὶ ἐὰν παιδεύσῃ με ἐν ταῖς μάστιξιν αὐτοῦ, αὐτὸς ἐπιβλέψει ἐπ' ἐμοὶ πάλιν ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ· καὶ ἐὰν θυμωθῆ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις μου, πάλιν διαλλαγῆσεται μοι καὶ ἀφήσει μοι πᾶσαν ἀμαρτίαν. τολμήσω οὖν ἀνοίξαι τὸ στόμα μου πρὸς αὐτόν.»

[19] Καὶ ἀνέστη Ἀσενέθ πάλιν ἀπὸ τοῦ τοίχου οὐ̄ ἐκάθητο καὶ ἀνορθώθη ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτῆς καὶ ἐξεπέτασε τὰς χεῖρας αὐτῆς κατὰ ἀνατολάς καὶ ἀνέβλεψε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς εἰς τὸν οὐρανόν καὶ ἀνέφξε τὸ στόμα αὐτῆς πρὸς τὸν θεόν καὶ εἶπεν·

12. [1] »κύριε, ὁ θεὸς τῶν αἰώνων, ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ζωοποιήσας, ὁ δοὺς πνοὴν ζωῆς πάσῃ τῇ κτίσει σου, ὁ ἐξενέγκας τὰ ἀόρατα εἰς τὸ φῶς,

[2] ὁ ποιήσας τὰ ὄντα καὶ τὰ φαινόμενα ἐκ τῶν ἀφανῶν καὶ μὴ ὄντων, ὁ ὑψώσας τὸν οὐρανόν καὶ θεμελιώσας αὐτόν ἐν στερεώματι ἐπὶ τὸν νῶτον τῶν ἀνέμων, ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων, ὁ θεὸς λίθους μεγάλους ἐπὶ τῆς ἀβύσσου τοῦ ὕδατος, καὶ οἱ λίθοι οὐ̄ βυθισ-

[12] Wer weiß, ob er meine Demütigung sehen wird und sich meiner erbarmt? Vielleicht wird er diese meine Verzweiflung sehen und mit mir Mitleid haben.

[13] Oder er wird meine Verlassenheit sehen und mich beschützen. Denn er ist der Vater der Waisen, ein Beschützer der Verfolgten und ein Helfer der Betrüben.

[14] Ich will es wagen und zu ihm schreien.“

[15] Und Aseneth stand von der Wand auf, wo sie saß. Und sie wandte sich zu dem Fenster, das nach Osten blickt. Und sie richtete sich auf ihren Knien auf und breitete ihre Hände zum Himmel aus. Aber sie fürchtete sich, ihren Mund zu öffnen und den Namen Gottes beim Namen zu nennen. Und sie wandte sich wiederum zur Wand und setzte sich und schlug mit ihren Händen vielmals ihr Haupt und ihre Brust. Und sie redete in ihrem Herzen und öffnete nicht ihren Mund:

[16] „Ich Elende, Waise und Verlassene, mein Mund ist befleckt von den Opfern vor den Götterbildern und von den Lobpreisungen der Götter der Ägypter.

[17] Und nun: In diesen meinen Tränen, dreckbesudelt und im Schmutz meiner Demütigung – wie soll ich da meinen Mund zum Höchsten öffnen, und wie soll ich seinen heiligen furchtbaren Namen nennen, dass mir der Herr nicht zürnt, weil ich seinen heiligen Namen in meinen Vergehen angerufen habe?

[18] Was soll ich jetzt tun, ich Elende? Aber ich will es doch wagen und meinen Mund zu ihm öffnen und seinen Namen anrufen. Und wenn der Herr mich im Zorn schlägt, wird er mich wieder heilen. Und wenn er mich mit seinen Geißeln züchtigt, wird er wieder in seinem Erbarmen auf mich blicken. Und wenn er über meine Sünden zürnt, er wird sich mit mir wieder versöhnen und mir jede Sünde erlassen. So will ich es wagen, zu ihm meinen Mund aufzutun.“

[19] Aseneth stand wieder von der Wand auf, wo sie saß. Sie richtete sich auf ihren Knien auf, breitete ihre Hände nach Osten aus, blickte mit ihren Augen zum Himmel auf, öffnete ihren Mund zu Gott und sprach:

12. [1] „Herr, du Gott der Ewigkeiten, der du das All geschaffen und zum Leben erweckt hast, Lebenshauch gabst du all deiner Schöpfung, der du das Unsichtbare zum Licht gebracht hast,

[2] der du das Seiende schufst und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren und Nichtseienden, der du den Himmel erhöht und ihn fest auf dem Rücken der Winde gegründet hast, der du die Erde auf den Wassern gegründet hast, der du große Steine auf den Abgrund des Wassers setztest

θήσονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς φύλλα δρυὸς ἐπάνω τῶν ὑδάτων, καὶ <εἰσὶ> λίθοι ζῶντες καὶ τῆς φωνῆς σου ἀκούουσιν, κύριε, καὶ φυλάσσουσι τὰς ἐντολάς σου, ἃς ἐνετείλω αὐτοῖς, καὶ τὰ προστάγματά σου οὐ μὴ παραβαίνω<ω>σιν, ὅτι σύ, κύριε, ἐλάλησας καὶ πάντα ἐζωογονήθησαν καὶ ὁ λόγος σου, κύριε, ζωὴ ἐστὶ πάντων τῶν κτισμάτων σου.

[3] Πρὸς σὲ καταφεύγω, κύριε, καὶ πρὸς σὲ κεκράξομαι, κύριε, πρὸς σὲ ἐκχεῶ τὴν δέησίν μου, κύριε, σοὶ ἐξομολογήσομαι τὰς ἀμαρτίας μου, κύριε, καὶ πρὸς σὲ ἀποκαλύψω τὰς ἀνομίας μου.

[4] φεῖσαί μου, κύριε, ὅτι ἡμαρτον ἐνώπιόν σου πολλά, ἠνόμησα καὶ ἠσέβησα καὶ λελάληκα πονηρὰ καὶ ἄρρητα.

[5] μεμιάται τὸ στόμα μου ἀπὸ τῶν θυσιῶν τῶν εἰδώλων καὶ ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν θεῶν τῶν Αἰγυπτίων. ἡμαρτον, κύριε, ἐνώπιόν σου πολλά ἡμαρτον ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἐσεβάσθην εἶδωλα νεκρὰ καὶ κωφά. καὶ νῦν οὐκ εἰμὶ ἀξία ἀνοιῆσαι τὸ στόμα μου πρὸς σέ, κύριε. καὶ γὰρ Ἀσενέθ θυγάτηρ Πεντεφερῆ τοῦ ἱερέως ἢ παρθένος καὶ βασίλισσα, ἢ ποτε σοβαρὰ καὶ ὑπερήφανος καὶ εὐθηνούσα ἐν τῷ πλούτῳ μου ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους, νῦν δὲ ὑπάρχω ὀρφανὴ καὶ ἔρημος καὶ ἐγκαταλελειμμένη ἀπὸ πάντων ἀνθρώπων.

[6] σοὶ προσφεύγω, κύριε, καὶ πρὸς σὲ κεκράξομαι.

[7] σὺ ῥύσαι με, πρὶν καταληφθῆναί με ὑπὸ τῶν καταδιωκόντων με.

[8] Ὡς γὰρ παιδίον νήπιον φοβούμενον φεύγει πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ, καὶ ὁ πατὴρ ἐκτείνει τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀρπάζει αὐτὸ <ἐκ τῆς γῆς καὶ>

ἐν<α>γκαλιζ<εται> <αὐτὸ> πρὸς τὸ στήθος αὐτοῦ, καὶ τὸ παιδίον σφίγγει τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἀχένα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἀσθ<μαίνει> ἀπὸ τοῦ φόβου αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεται πρὸς τὸ στήθος τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὁ δὲ πατὴρ <μειδιᾷ> ἐπὶ τῇ ταραχῇ τῆς νηπιότητος αὐτοῦ, οὕτως καὶ σύ, κύριε, ἔκτεινον τὰς χεῖράς σου ἐπ' ἐμὲ καὶ ἄρπασόν με ἐκ τῆς γῆς.

[9] Ἴδου γὰρ ὁ λέων ὁ ἄγριος ὁ παλαιὸς καταδιώκει με, διότι αὐτός ἐστὶ πατὴρ τῶν θεῶν τῶν Αἰγυπτίων καὶ γὰρ μεμίσηκα αὐτούς, διότι τέκνα τοῦ λέοντός εἰσι καὶ ἔρριψα πάντας τοὺς θεοὺς τῶν Αἰγυπτίων ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἀπώλεσα αὐτούς.

[10] καὶ ὁ λέων ὁ πατὴρ αὐτῶν θυμωθεὶς καταδιώκει με.

[11] ἀλλὰ σύ, κύριε, ῥύσαι με ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐξελαῦ με, μήποτε ἀρπάσῃ με ὡς λέων καὶ διασπαράξῃ

– und die Steine werden nicht versenkt werden, sondern sind wie Eichenlaub auf den Wassern, und sie sind lebende Steine und hören, Herr, deine Stimme und sie bewahren deine Gebote, die du ihnen aufgetragen hast, und deine Befehle übertreten sie gewiss nicht, denn du Herr, hast geredet, und alles wurde ins Leben gezeugt, und dein Wort, Herr, ist aller deiner Geschöpfe Leben.

[3] Zu dir fliehe ich, Herr, und zu dir will ich schreien, Herr. Vor dir, Herr, will ich meine Bitte ausgießen, dir will ich meine Sünden eingestehen, Herr, und vor dir meine Vergehen offenbaren.

[4] Schone mich, Herr, denn ich habe vielfach gesündigt, gesetzwidrig und gottlos habe ich gehandelt und Abscheuliches und Unausprechliches geredet.

[5] Befleckt ist mein Mund von den Opfern für die Götterbilder und vom Tisch der Götter der Ägypter. Ich habe gesündigt, Herr, vor dir habe ich vielfach in Unwissenheit gesündigt, denn ich verehrte tote und stumme Götterbilder. Nun bin ich es nicht wert, meinen Mund zu dir, Herr, zu öffnen. Auch ich, Aseneth, Tochter des Priesters Pentephres, die Jungfrau und Königin, die einst hochfahrend und hochmütig war, die ich Überfluss an meinem Reichtum hatte, mehr als alle Menschen, bin aber jetzt eine Waise und einsam und von allen Menschen verlassen.

[6] Zu dir, Herr, nehme ich meine Zuflucht und zu dir werde ich schreien.

[7] Du rette mich, bevor ich von denen, die mich verfolgen, ergriffen werde.

[8] Denn wie ein kleines Kind, das sich fürchtet, zu seinem Vater flieht und der Vater seine Hände ausstreckt, es von der Erde aufhebt und es in die Arme, an seine Brust nimmt, und das Kind seine Hände um den Nacken seines Vaters schließt und von seiner Furcht schwer atmet und an der Brust seines Vaters ausruht, der Vater aber über die Verwirrung seines kindlichen Wesens lächelt, so strecke auch du, Herr, deine Hände zu mir aus und hebe mich von der Erde auf.⁵⁹

[9] Denn siehe: Der wilde alte Löwe verfolgt mich, denn er ist der Vater der Götter der Ägypter, aber ich habe sie hassen gelernt, denn sie sind Kinder des Löwen, und ich habe alle die Götter der Ägypter von mir geworfen und vernichtet.⁶⁰

[10] Und der Löwe, ihr Vater, zornig geworden, verfolgt mich,

[11] aber du Herr, rette mich aus seinen Pranken und befreie mich aus seinem Rachen, dass er mich nicht packe wie ein Löwe und mich zerreiße

με καὶ βάλη με εἰς τὴν φλόγα τοῦ πυρός, καὶ τὸ πῦρ ἐμβαλεῖ με εἰς τὴν καταιγίδα, καὶ ἡ καταιγὶς περιελίσσεται με ἐν σκότει καὶ ἐμβαλεῖ με εἰς τὸν βυθὸν τῆς θαλάσσης, καὶ καταπίεται με τὸ κῆτος τὸ μέγα τὸ ἀπ' αἰῶνος, καὶ ἀπολοῦμαι εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.

[12] ῥῦσαί με, κύριε, πρὶν ἔλθῃ ἐπ' ἐμέ ταῦτα πάντα. ῥῦσαί με, κύριε, τὴν ἔρημον, διότι ὁ πατὴρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου ἠρνήσαντό με καὶ εἶπον· οὐκ ἔστιν ἡμῶν θυγάτηρ Ἀσενέθ, διότι ἀπώλεσα τοὺς θεοὺς αὐτῶν <καὶ> <με>μίση<κα> αὐτούς.

[13] Καὶ εἰμί νῦν ὀρφανὴ καὶ ἔρημος καὶ ἄλλη ἐλπίς οὐκ ἔστι μοι πλὴν σου, κύριε, οὐδὲ ἕτερον καταφυγὴ πλὴν τοῦ ἐλέους σου, κύριε, διότι σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν δεδιωγμένων ὑπερασπιστὴς καὶ τῶν τεθλιμμένων βοηθός.

[14] ἐλέησόν με, κύριε, καὶ φύλαξόν με παρθένον τὴν ἐγκαταλελειμμένην καὶ ὀρφανήν, διότι σὺ εἶ, κύριε, πατὴρ γλυκὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐπιεικὴς.

[15] τίς πατὴρ οὕτω γλυκὺς <ἐστι>ν ὡς σὺ, κύριε, καὶ τίς οὕτω ταχὺς ἐν ἐλέει ὡς σὺ, κύριε, καὶ τίς μακρόθυμος ἐπὶ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν ὡς σὺ, κύριε; ἰδοὺ γὰρ πάντα τὰ δόματα τοῦ πατρὸς μου Πεντεφρῆ, ἃ δέδωκέ μοι ἐν κληρονομίᾳ, πρόσκαιρά εἰσι καὶ ἀφανῆ, τὰ δὲ δόματα τῆς κληρονομίας σου, κύριε, ἀφθαρτά εἰσι καὶ αἰώνια.

13. [1] ἐπίσκεψαι, κύριε, τὴν ταπεινῶσίν μου καὶ ἐλέησόν με· ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν ὀρφανίαν μου καὶ οἴκτειρόν με. ἰδοὺ γὰρ ἐγὼ ἀπέφυγον ἐκ πάντων καὶ πρὸς σὲ κατέφυγον, κύριε.

[2] ἰδοὺ πάντα τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς κατέλιπον καὶ πρὸς σὲ κατέφυγον ἐν τῷ σάκκῳ τούτῳ καὶ τῷ σποδῷ γυμνὴ καὶ ὀρφανὴ καὶ μεμονωμένη.

[3] ἰδοὺ ἀπεθέμην τὴν βασιλικὴν μου στολὴν τὴν βυσσίνην καὶ ἐξ ὑακίνθου χρυσοῦφῆ καὶ ἐνεδυσάμην χιτῶνα μελανὸν καὶ πενήθη.

[4] ἰδοὺ λέλυκα τὴν ζώνην μου τὴν χρυσοῦν καὶ ἔρριψα αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ καὶ περιεζωσάμην σάκκον.

[5] ἰδοὺ τὴν τιάραν μου καὶ τὸ διάδημά μου ἔρριψα ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μου καὶ καταπέπασμαι τέφραν.

[6] ἰδοὺ τὸ ἔδαφος τοῦ θαλάμου μου τὸ κατεστρωμένον λίθοις ποικίλοις καὶ πορφυροῖς, ὃ ἦν τὸ πρότερον καταρραϊνόμενον μύροις καὶ ἐξεμάσσετο ὀθονίοις λαμπροῖς, νῦν κατέρρασαι τοῖς δάκρυσί μου καὶ ἠσχύνθη κατεσποδωμένον.

[7] ἰδοὺ ἐκ τῶν δακρύων μου καὶ τῆς τέφρας πηλὸς γέγονε πολὺς ὡς ἐν ὁδῷ πλατεία.

und mich in die Feuerflamme werfe und das Feuer mich in den Fallwind werfe und der Fallwind mich in der Finsternis umherwirbele und in die Tiefe des Meeres hinauswerfe und mich das das große, von Ewigkeit seiende Meeresungeheuer verschlinge und ich auf ewige Zeit untergehe.

[12] Rette mich, Herr, bevor dies alles über mich kommt. Rette mich, Herr, die Verlassene, denn mein Vater und meine Mutter haben mich verleugnet und gesagt: ‚Wir haben keine Tochter Aseneth‘, denn ich zerstörte ihre Götter, ja, ich habe sie hassen gelernt.

[13] Und ich bin nun verwaist und verlassen, und habe keine andere Hoffnung als auf dich, Herr, keine zweite Zuflucht außer deinem Erbarmen, Herr. Denn du bist der Vater der Waisen, der Beistand der Verfolgten und der Helfer der Betrübten.

[14] Erbarme dich meiner, Herr, und beschütze mich, die verlassene Jungfrau und Waise. Denn du, Herr, bist ein Vater, freundlich, gut und milde.

[15] Welcher Vater ist so freundlich wie du, Herr, und wer ist so schnell im Erbarmen wie du, Herr, und wer ist so langmütig gegen unsere Sünden, wie du, Herr? Denn siehe: All die Gaben meines Vaters Pentephres, die er mir zum Erbe gegeben hat, sind zeitlich und vergänglich. Die Gaben deines Erbes aber, Herr, sind unvergänglich und ewig.

13. [1] Schau auf meine Demütigung, Herr, und erbarme dich meiner. Blicke auf meinen Waisenstand, und bemitleide mich. Denn siehe: Ich bin aus allem geflohen; zu dir, Herr, bin ich geflohen.

[2] Siehe, alle Güter der Erde habe ich verlassen und zu dir bin ich geflohen, in diesem Sack und der Asche, nackt, verwaist und alleingelassen.

[3] Siehe, ich habe mein königliches Kleid – aus Byssos und golddurchwirkt, aus Hyazinth ist es – abgelegt und ein schwarzes Trauergewand angelegt.

[4] Siehe, ich habe meinen goldenen Gürtel gelöst, ihn von mir geworfen und mich mit einem Sack umgürtet.

[5] Siehe, meine Tiara und mein Diadem habe ich von meinem Haupt geworfen und mit Asche bestreut.

[6] Siehe, der Boden meines Gemaches, der mit vielfarbigen und purpurnen Steinen überdeckt war, der früher mit wohlriechenden Ölen besprengt war und mit glänzenden Leinwandstücken abgewischt wurde, ist nun mit meinen Tränen übersprengt und wurde, mit Dreck besudelt, entwürdigt.

[7] Siehe, aus meinen Tränen und aus der Asche ist viel Schmutz wie auf einem breiten Weg geworden.

[8] Ἴδου τὸ δεῖπνόν μου τὸ βασιλικὸν καὶ τὰ σιτία δέδωκα τοῖς κυσί τοῖς ἀλλοτρίοις.

[9] καὶ ἰδου ἐγὼ ἑπτὰ ἡμέρας καὶ ἑπτὰ νύκτας ἤμην νήστης καὶ ἄρτον οὐκ ἔφαγον καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιον· καὶ τὸ στόμα μου γέγονε ξηρὸν ὡς τύμπανον καὶ ἡ γλῶσσά μου ὡς κέρας καὶ τὰ χεῖλη μου ὡς ὄστρακον· καὶ τὸ πρόσωπόν μου συμπέπτωκε καὶ οἱ ὀφθαλμοί μου ἐν αἰσχύνη φλεγμονῆς ἐγένοντο ἐκ τῶν δακρῶν μου τῶν πολλῶν καὶ ἡ ἰσχύς μου πᾶσα ἐκλέλοιπεν.

[11] ἰδου οὖν τοὺς θεούς, οὓς ἐσεβόμην τὸ πρότερον ἀγνοοῦσα, νῦν ἔγνων ὅτι ἦσαν εἰδῶλα κωφὰ καὶ νεκρὰ καὶ δέδωκα αὐτοὺς καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· καὶ οἱ κλέπται διήρπασαν αὐτούς, οἵτινες ἦσαν ἀργυροὶ καὶ χρυσοί. <καὶ ἀπώλεσα αὐτοὺς πάντας ἀπὸ τοῦ προσώπου μου>.

[12] Καὶ πρὸς σὲ κατέφυγον, κύριε, ὁ θεός μου. ἀλλὰ σύ, κύριε, ῥῦσαί με

[13] καὶ σύγγνωθί μοι, διότι ἤμαρτόν σοι ἐν ἀγνοίᾳ παρθένης οὖσα καὶ ἀδαῆς πεπλάνημαι καὶ λελάληκα βλάσφημα εἰς τὸν κύριόν μου Ἰωσήφ, διότι οὐκ ᾔδειν ὅτι υἱός σου ἐστίν, διότι εἶπόν μοι οἱ ἄνθρωποι ὅτι >Ἰωσήφ ὁ υἱός τοῦ ποιμένου ἐστίν ἐκ γῆς Χαναάν<. καὶ γὰρ ἡ ἀθλία πεπίστευκα αὐτοῖς καὶ πεπλάνημαι καὶ ἐξουδένωσα αὐτὸν καὶ λελάληκα περὶ αὐτοῦ πονηρὰ καὶ οὐκ ᾔδειν ὅτι υἱός σου ἐστίν.

[14] τίς γὰρ ἀνθρώπων τέξεται τοιοῦτον κάλλος καὶ τοσαύτην σοφίαν καὶ ἀρετὴν καὶ δύναμιν;

[15] κύριε, παρατίθημί σοι αὐτόν, ὅτι ἐγὼ ἀγαπῶ αὐτὸν ὑπὲρ τὴν ψυχὴν μου· διατήρησον αὐτόν ἐν τῇ σοφίᾳ τῆς χάριτός σου. καὶ σύ, κύριε, παράθου με αὐτῷ εἰς παιδίσκην καὶ δούλην· καὶ γὰρ στρώσω τὴν κλίνην αὐτοῦ καὶ νίψω τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ διακονήσω αὐτῷ καὶ ἔσομαι αὐτῷ δούλη καὶ δουλεύσω αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.<

14. [1] Καὶ ὡς ἐπαύσατο Ἀσενέθ ἐξομολογουμένη τῷ κυρίῳ, ἰδου ὁ ἑωσφόρος ἀστήρ ἀνέτειλεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολάς. καὶ εἶδεν αὐτὸν Ἀσενέθ καὶ ἐχάρη καὶ εἶπεν· »ἄρα ἐπήκουσε κύριος ὁ θεός τῆς προσευχῆς μου, διότι ὁ ἀστήρ οὗτος ἄγγελος καὶ κῆρυξ τοῦ φωτός τῆς μεγάλης ἡμέρας ἀνέτειλεν;<

[2] καὶ ἔτι ἑώρα Ἀσενέθ καὶ ἰδου ἐγγὺς τοῦ ἑωσφόρου ἐκείνου ἐσχίσθη ὁ οὐρανὸς καὶ ἐφάνη φῶς μέγα καὶ ἀνεκλάλητον.

[3] καὶ εἶδεν Ἀσενέθ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν τέφραν. καὶ ἦλθε πρὸς αὐτὴν ἄνθρωπος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔστη ὑπὲρ κεφαλῆς Ἀσενέθ.

[8] Siehe, mein königliches Mahl und das Gebäck habe ich den fremden Hunden gegeben.

[9] Und siehe, ich war sieben Tage und sieben Nächte nüchtern und aß kein Brot und trank kein Wasser. Und mein Mund ist trocken geworden wie eine Handpauke, meine Zunge wie Horn, meine Lippen wie eine Scherbe; mein Angesicht ist zusammengefallen und meine Augen wurden hässlich entzündet durch meine vielen Tränen, und meine ganze Kraft ist entwichen.⁶¹

[11] Siehe also: Von den Göttern, die ich früher als Unwissende verehrt habe, habe ich nun erkannt, dass sie stumme und tote Götzenbilder sind. Ich habe sie dahingegeben, damit sie von den Menschen zertreten werden; und die Diebe raubten sie, die golden und silbern waren. Und ich vernichtete sie alle von meinem Angesicht

[12] Zu dir bin ich geflohen, Herr, mein Gott. Du aber, rette mich und

[13] verzeih mir, denn ich sündigte in Unkenntnis gegen dich. Jungfrau bin ich, und unwissend habe ich geirrt und Lästerworte gegen meinen Herrn Joseph geredet, denn ich wusste nicht, dass er dein Sohn ist. Denn die Menschen sagten zu mir: 'Joseph ist der Sohn des Hirten aus dem Lande Kanaan.' Und ich Unglückliche habe ihnen geglaubt und habe geirrt. Ich habe ihn für nichts geachtet, über ihn Boshaftes geredet und nicht gewusst, dass er dein Sohn ist.

[14] Denn welcher Mensch wird eine derartige Schönheit zeugen und derartige Weisheit, Tugend und Kraft?

[15] Herr, ich befehle ihn dir an, denn ich liebe ihn mehr als meine Seele. Bewahre ihn in der Weisheit deiner Gnade. Und du Herr, gib mich ihm als Magd und Sklavin hin. Ich will ihm sein Bett ausbreiten, seine Füße waschen und ihm dienen. Ich will seine Sklavin sein und ihm als Sklavin dienen für ewige Zeit.⁶²

14. [1] Als Aseneth aufhörte, dem Herrn zu bekennen, siehe, da stieg der Morgenstern aus dem Himmel nach Osten auf. Aseneth sah ihn, freute sich und sprach: „Hat Gott der Herr wirklich mein Gebet erhört, da dieser Stern, Bote und Herold des Lichts des großen Tages, aufgestiegen ist?“⁶³

[2] Als Aseneth noch schaute, siehe, nahe bei jenem Morgenstern wurde der Himmel gespalten, und es erschien ein großes und unaussprechliches Licht.

[3] Und Aseneth sah es und fiel auf ihr Angesicht auf die Asche. Da kam ein Mensch aus dem Himmel zu ihr und stellte sich oberhalb des Hauptes Aseneths.

[4] καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν καὶ εἶπεν· »Ἀσενέθ, Ἀσενέθ.«

[5] καὶ εἶπεν· »τίς ἐστὶν ὁ καλῶν με, διότι ἡ θύρα τοῦ θαλάμου μου κέκλεισται καὶ ὁ πύργος ὑψηλὸς ἐστὶν, καὶ πῶς ἄρα τίς εἰσηλθεν εἰς τὸν θάλαμόν μου;«

[6] καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν ὁ ἄνθρωπος ἐκ δευτέρου λέγων· »Ἀσενέθ, Ἀσενέθ.«

[7] καὶ αὐτὴ εἶπεν· »ἰδοὺ ἐγώ, κύριε. τίς εἶ σύ; ἀνάγγελόν μοι.«

[8] καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος· »ἐγώ εἰμι ὁ ἄρχων τοῦ οἴκου κυρίου καὶ στρατιάρχης πάσης στρατιᾶς τοῦ ὑψίστου. ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου καὶ λαλήσω πρὸς σε τὰ ῥήματά μου.«

[9] Καὶ ἐπῆρε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς Ἀσενέθ καὶ εἶδε καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ Ἰωσήφ τῇ στολῇ καὶ τῷ στεφάνῳ καὶ τῇ ῥάβδῳ τῇ βασιλικῇ. πλὴν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν ὡς ἀστραπὴ καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φέγγος ἡλίου καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς ὑπὸ λαμπάδος καιομένης· καὶ αἱ χεῖρες καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡσπερ σιδηροῦς ἐκ πυρὸς ἀπολάμπων <καὶ> σπινθῆρες ἀπεπήδων ἀπὸ τε τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

[10] καὶ εἶδεν Ἀσενέθ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτ<ῆς> ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ <ἐπὶ τὴν γῆν>. καὶ ἐφοβήθη Ἀσενέθ φόβον μέγαν καὶ ἐτρόμαξε πάντα τὰ μέλη αὐτῆς.

[11] Καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος πρὸς αὐτὴν· »θάρσει, Ἀσενέθ, καὶ μὴ φοβηθῆς, ἀλλ' ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου, καὶ λαλήσω πρὸς σε τὰ ῥήματά μου.«

[12] καὶ ἀνέστη Ἀσενέθ καὶ ἔστη ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῆς. καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »βιάδιζε καὶ ἀπόθου τὸν χιτῶνα ὃν ἐνδέδυσαι τὸν μελανὸν τοῦ πένθους σου καὶ τὸν σάκκον ἀπόθου ἀπὸ τῆς ὀσφύος σου καὶ ἀποτίναξον τὴν τέφραν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου καὶ νίψαι τὸ πρόσωπόν σου καὶ τὰς χεῖράς σου ὕδατι ζῶντι· καὶ ἐνδυσαι στολὴν λινῆν καινὴν ἄθικτον καὶ ἐπίσημον καὶ ζῶσαι τὴν ὀσφύν σου τὴν ζώνην σου τὴν καινὴν τὴν διπλὴν τῆς παρθενίας σου.

[13] καὶ ἔλθε πρὸς με καὶ λαλήσω σοι τὰ ῥήματά μου.«

[14] Καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ εἰσηλθεν εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς τὸν δεύτερον, ὅπου ἦσαν αἱ θῆκαι τοῦ κόσμου αὐτῆς, καὶ ἠνέωξε τὴν κιβωτὸν αὐτῆς καὶ ἔλαβε στολὴν λινῆν καινὴν ἐπίσημον ἄθικτον· καὶ ἀπεδύσατο τὸν χιτῶνα τὸν μελανὸν <οὔ> πένθ<ους> καὶ ἀπέθετο τὸν σάκκον ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτῆς καὶ ἐνεδύσατο τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν λινῆν τὴν ἐπίσημον τὴν ἄθικτον καὶ ἐζῶσατο τὴν ζώνην αὐτῆς τῆ<ν> διπλὴν τῆς παρθενίας αὐτῆς, μίαν ζώνην περὶ τὴν ὀσφύν αὐτῆς καὶ ἕτεραν ζώνην ἐπὶ τῷ στήθει αὐτῆς.

[15] καὶ ἀπεσεύσατο τὴν τέφραν ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ ἐνίψατο

[4] Er rief sie und sprach: „Aseneth, Aseneth!“

[5] Sie sagte: „Wer ist es, der mich ruft? Ist doch die Tür meines Gemaches verschlossen und der Turm hoch. Wie also kommt jemand hinein in mein Gemach?“

[6] Und der Mensch rief sie zum zweiten Mal und sprach: „Aseneth, Aseneth!“

[7] Sie sagte: „Siehe, ich bin es, Herr. Wer bist du? Verkünde es mir!“

[8] Der Mensch sprach: „Ich bin der Anführer des Hauses des Herrn und der Heerführer aller Heeresmacht des Höchsten.⁶⁴ Steh auf, stelle dich auf deine Füße; ich will zu dir meine Worte reden!“

[9] Aseneth hob ihren Kopf und sah. Und siehe: Ein Mann, in allem Joseph gleich, in Bekleidung, Kranz und königlichem Stab.⁶⁵ Nur sein Angesicht war wie ein Blitz und seine Augen wie das Sonnenlicht und sein Haupthaar wie die Flamme einer brennenden Fackel. Seine Hände und Füße glänzten wie Eisen, das aus dem Feuer kommt, und Funken sprangen von seinen Händen und von seinen Füßen ab.⁶⁶

[10] Aseneth sah es und fiel auf ihr Angesicht zu seinen Füßen auf die Erde. Und Aseneth fürchtete sich sehr, und all ihre Glieder zitterten.

[11] Der Mensch sprach zu ihr: „Sei guten Mutes, Aseneth, und fürchte dich nicht. Sondern stehe auf und stelle dich auf deine Füße! Ich werde zu dir meine Worte reden.“

[12] Aseneth stand auf und stellte sich auf ihre Füße. Und der Mensch sprach zu ihr: „Geh und lege ab das schwarze Gewand deiner Trauer, das du umgelegt hast, auch den Sack nimm von deinen Hüften, schüttele die Asche von deinem Haupt und wasche dein Gesicht und deine Hände mit fließendem Wasser! Und lege ein linnenenes, neues, unberührtes und vorzügliches Kleid an und umgürte deine Hüften mit dem neuen und zweifachen Gürtel deiner Jungfräulichkeit!

[13] Und komm zu mir; ich will zu dir meine Worte reden.“

[14] Aseneth eilte und ging in ihr zweites Gemach, wo ihre Schmucktruhen waren, öffnete ihren Kasten und nahm ein linnenenes, neues, vorzügliches und unberührtes Kleid. Sie legte das schwarze Trauergewand und den Sack von ihren Hüften ab. Und sie legte ihr linnenenes, vorzügliches und unberührtes Kleid an und umgürtete sich mit ihrem zweifachen Gürtel ihrer Jungfräulichkeit: einen Gürtel um ihre Hüfte und den anderen um ihre Brust.

[15] Sie schüttelte die Asche von ihrem Kopf, wusch ihre Hände und

τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὕδατι ζῶντι. καὶ ἔλαβε θέριστρον λινο<ῦ>ν ἄθικτον καὶ ἐπίσημον καὶ κατεκάλυψε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς.

15. [1] Καὶ ἦλθε πρὸς τὸν ἄνθρωπον εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς τὸν πρῶτον καὶ ἔστη ἐνώπιον αὐτοῦ. καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »ἀπόστειλον δὴ τὸ θέριστρον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου. καὶ ἴνα τί σὺ τοῦτο πεποίηκας; διότι σὺ εἶ παρθένος ἀγνή σήμερον καὶ ἡ κεφαλὴ σου ἐστὶν ὡς ἀνδρὸς νεανίσκου.«

[2] καὶ ἀπέσπασεν Ἀσενέθ τὸ θέριστρον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς. καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »Θάρσει, Ἀσενέθ, ἡ παρθένος ἀγνή. ἰδοὺ γὰρ ἀκήκοα πάντων τῶν ῥημάτων τῆς ἐξομολογήσεώς σου καὶ τῆς προσευχῆς σου.

[3] ἰδοὺ ἐώρακα καὶ τὴν ταπείνωσίν σου τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν τῆς ἐνδείας σου. ἰδοὺ ἐκ τῶν δακρῦων σου καὶ τῆς τέφρας ταύτης πηλὸς πολὺς γέγονε πρὸ προσώπου σου.

[4] Θάρσει, Ἀσενέθ, ἡ παρθένος ἀγνή. ἰδοὺ γὰρ γέγραπται τὸ ὄνομά σου ἐν τῇ βίβλῳ τῶν ζώντων ἐν τῷ οὐρανῷ· ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου πρῶτον πάντων γέγραπται τὸ ὄνομά σου τῷ δακτύλῳ μου καὶ οὐκ ἐξαλειφθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

[5] ἰδοὺ δὴ ἀπὸ τῆς σήμερον ἀνακαινισθήσῃ καὶ ἀναπλασθήσῃ καὶ ἀναζωοποιηθήσῃ· καὶ φάγεσαι ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς καὶ πίεσαι ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας καὶ χρισθήσῃ χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας.

[6] Θάρσει, Ἀσενέθ, ἡ παρθένος ἀγνή. ἰδοὺ γὰρ δέδωκά σε σήμερον νύμφην τῷ Ἰωσήφ καὶ αὐτὸς ἔσται σου νυμφίος εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.

[7] καὶ τὸ ὄνομά σου οὐκέτι κληθήσεται Ἀσενέθ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆς, διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν τὸν ὑψίστον καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγὰς σου σκεπασθήσονται λαοὶ πολλοὶ πεποιθότες ἐπὶ κυρίῳ <τῷ θεῷ> καὶ ἐν τῷ τείχει σου διαφυλαχθήσονται οἱ προσκείμενοι τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ <ἐν ὀνόματι τῆς> μετανοίας. Διότι ἡ μετάνοιά ἐστὶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς θυγάτηρ τοῦ ὑψίστου καλὴ καὶ ἀγαθὴ σφόδρα. καὶ αὕτη ἐκλιπαρεῖ τὸν ὑψίστον ὑπὲρ σοῦ πᾶσαν ὥραν καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοούντων ἐν ὀνόματι θεοῦ τοῦ ὑψίστου πατρὸς αὐτῆς. καὶ αὕτη ἐστὶν ἐπίσκοπος πάντων τῶν παρθένων καὶ φιλεῖ ὑμᾶς σφόδρα καὶ περὶ ὑμῶν ἐρωτᾷ πᾶσαν ὥραν τὸν ὑψίστον. καὶ πᾶσι τοῖς μετανοοῦσι τόπον ἀναπαύσεως ἠτοίμασεν ἐν

ihr Gesicht mit fließendem Wasser und nahm einen linnenen, unberührten und vorzüglichen Schleier und bedeckte ihr Haupt.

15. [1] Und sie ging zu dem Menschen in ihr erstes Gemach und stellte sich vor ihn. Und der Mensch sprach zu ihr: „Tu doch den Schleier von deinem Haupt weg! Und wozu hast du das getan? Denn du bist heute eine reine Jungfrau und dein Haupt ist wie das eines jugendlichen Mannes.“⁶⁷

[2] Und Aseneth zog den Schleier von ihrem Haupt weg. Und der Mensch sprach zu ihr: „Sei guten Mutes, Aseneth, du reine Jungfrau. Denn siehe, ich habe alle Worte deines Bekenntnisses und Gebetes gehört.

[3] Siehe, ich habe auch deine Demütigung in den sieben Tagen deiner Not gesehen. Siehe, aus deinen Tränen und dieser Asche ist viel Schmutz vor dir geworden.

[4] Sei guten Mutes, Aseneth, du reine Jungfrau. Denn siehe, dein Name wurde in das Buch der Lebenden⁶⁸ im Himmel geschrieben. Am Anfang des Buches, als erster von allen, ist dein Name mit meinem Finger geschrieben und wird in Ewigkeit nicht wieder ausgestrichen werden.

[5] Siehe also: Von heute an wirst du wieder erneuert, wieder hergestellt und wieder lebendig gemacht werden. Und du wirst das gesegnete Brot des Lebens essen und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinken und wirst mit der gesegneten Salbe der Unvergänglichkeit gesalbt werden.⁶⁹

[6] Sei guten Mutes, Aseneth, du reine Jungfrau! Siehe, ich habe dich heute Joseph zur Braut gegeben, und er wird dein Bräutigam auf ewige Zeit sein.

[7] Dein Name wird nicht mehr ‚Aseneth‘ gerufen werden, sondern dein Name wird ‚Stadt der Zuflucht‘ sein.⁷⁰ Denn durch dich werden viele (Heiden-) Völker zum Herrn, dem höchsten Gott, fliehen. Und unter deinen Flügeln werden viele Völker bedeckt werden, die auf Gott den Herrn vertrauen. Und innerhalb deiner (Stadt-) Mauer werden behütet werden, die sich dem höchsten Gott im Namen der Umkehr⁷¹ anschließen. Denn die Umkehr ist in den Himmeln eine schöne und sehr gute Tochter des Höchsten.⁷² Sie bewegt den Höchsten durch Bitten zu jeder Stunde, um deinet- und all derer willen, die sich im Namen des höchsten Gottes, ihres Vaters, bekehren.⁷³ Und sie ist eine Beschützerin aller Jungfrauen und liebt euch sehr; um euretwillen bittet sie zu jeder Stunde den Höchsten. Und al-

τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἀνακαινιεῖ πάντα τοὺς μετανοήσαντας καὶ αὕτη διακονήσει αὐτοῖς εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.

[8] καὶ ἔστιν ἡ μετάνοια καλὴ σφόδρα παρθένος καὶ <ίλαρὰ καὶ> γελῶσα πάντοτε καὶ ἔστιν ἐπιεικὴς καὶ πραεῖα. καὶ διὰ τοῦτο ὁ πατήρ ὁ ὑψιστος ἀγαπᾷ αὐτὴν καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι αἰδοῦνται αὐτήν· καὶ γὰρ ἀγαπᾷ αὐτὴν σφόδρα, διότι ἀδελφὴ μου ἔστιν, καὶ καθότι ὑμᾶς τὰς παρθένους ἀγαπᾷ καὶ γὰρ ὑμᾶς ἀγαπᾷ.

[9] Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀπέρχομαι πρὸς Ἰωσήφ καὶ λαλήσω αὐτῷ περὶ σοῦ πάντα τὰ ῥήματά μου· καὶ ἐλεύσεται πρὸς σε Ἰωσήφ σήμερον καὶ ὄψεται σε καὶ χαρήσεται ἐπὶ σέ καὶ ἀγαπήσει σε καὶ ἔσται σου νυμφίος καὶ σὺ ἔση αὐτῷ νύμφη εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.

[10] καὶ νῦν ἄκουσόν μου, Ἀσενέθ, ἡ παρθένος ἀγνή, καὶ ἔνδυσαι τὴν στολὴν τοῦ γάμου σου τὴν στολὴν τὴν ἀρχαίαν καὶ πρώτην τὴν ἀποκειμένην ἐν τῷ θαλάμῳ σου ἀπ' ἀρχῆς καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ γάμου σου περιθου καὶ κατακόσμησον σεαυτὴν ὡς νύμφην ἀγαθὴν καὶ πορευοῦ εἰς συνάντησιν τῷ Ἰωσήφ. ἰδοὺ γὰρ αὐτὸς παραγίνεται πρὸς σε σήμερον καὶ ὄψεται σε καὶ χαρήσεται.»

[11] Καὶ ὡς ἐτέλεσεν ὁ ἄνθρωπος λαλῶν τὰ ῥήματα ταῦτα, ἐχάρη Ἀσενέθ χαρὰν μεγάλην ἐπὶ πᾶσι τοῖς ῥήμασιν αὐτοῦ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶπεν αὐτῷ·

[12] «εὐλογημένος κύριος ὁ θεός σου ὁ ὑψιστος, ὃς ἐξαπέστειλέ σε τοῦ ῥύσασθαί με ἐκ τοῦ σκότους καὶ ἀναγαγεῖν με ἀπὸ τῶν θεμελίων τῆς ἀβύσσου, καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα.

[12x] καὶ τί ἔστι τὸ ὄνομά σου, κύριε, ἀνάγγελόν μοι, ὅπως ὑμνήσω σε καὶ δοξάσω σε εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.» καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· «ἴνα τί τοῦτο ζητεῖς τὸ ὄνομά μου, Ἀσενέθ; τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἔστιν ἐν τῇ βίβλῳ τοῦ ὑψίστου γεγραμμένον τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ <ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου> πρὸ πάντων, ὅτι ἐγὼ ἄρχων εἰμὶ τοῦ οἴκου τοῦ ὑψίστου· καὶ πάντα τὰ ὀνόματα τὰ γεγραμμένα ἐν τῇ βίβλῳ τοῦ ὑψίστου ἄρρητὰ ἔστι καὶ ἀνθρώπῳ οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἀκοῦσαι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἐγκεχώρηται, ὅτι μεγάλα ἔστι τὰ ὀνόματα ἐκεῖνα καὶ θαυμαστὰ καὶ ἐπαινετὰ σφόδρα.»

[13] Καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· «εἰ εὖρον χάριν ἐνώπιόν σου, κύριε, καὶ γνώσομαι ὅτι ποιήσεις πάντα τὰ ῥήματά σου, ὅσα εἶπας πρὸς με, λαλησάτω δὴ ἡ παιδίσκη σου ἐνώπιόν σου.»

[14] καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· «λάλησον.» καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· «κύριε.» <καὶ> ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτῆς τὴν δεξιάν καὶ <ἔθιγε> τῶν γονάτων αὐτοῦ καὶ εἶπεν· «δέομαί σου, κύριε, κάθισον δὴ μικρὸν ἐπὶ τῆς κλί-

len, die sich bekehrt haben, hat sie in den Himmeln einen Ort der Ruhe⁷⁴ bereitet. Sie wird alle wieder erneuern, die sich bekehren, und wird ihnen dienen auf ewig.

[8] Die Umkehr ist sehr schön, eine Jungfrau, heiter und lachend allezeit; sie ist mild und sanftmütig. Deswegen liebt sie der höchste Vater, und alle Engel halten sie in Ehren. Auch ich liebe sie sehr, denn sie ist auch meine Schwester.⁷⁵ Und wie sie euch Jungfrauen liebt, liebe auch ich euch.⁷⁶

[9] Siehe, ich gehe fort zu Joseph und will zu ihm alle meine Worte über dich reden. Und Joseph wird zu dir heute kommen und wird dich sehen, sich über dich freuen, dich lieben und dein Bräutigam sein, und du wirst seine Braut sein auf ewige Zeit.

[10] Und nun höre auf mich, Aseneth, du reine Jungfrau, und lege das Gewand deiner Hochzeit an, das uranfängliche und erste Kleid, das in deinem Gemach von Anfang an aufbewahrt ist. Und lege all den Schmuck deiner Hochzeit um; schmücke dich wie eine gute Braut und gehe zur Begegnung mit Joseph. Denn siehe: Er kommt heute zu dir, wird dich sehen und sich freuen.“

[11] Als der Mensch geendet hatte, diese Worte zu reden, freute sich Aseneth sehr über alle seine Reden, fiel zu seinen Füßen und verneigte sich vor ihm auf ihr Angesicht auf die Erde und sprach zu ihm:

[12] „Gepriesen sei der Herr, dein Gott, der höchste, der dich entsandt hat, mich aus der Finsternis zu retten⁷⁷ und mich aus den Tiefen des Abgrundes hinaufzuführen. Und gepriesen sei dein Name in Ewigkeit.

[12x] Was ist dein Name, Herr, verkünde ihn mir, damit ich dir lob-singe und dich preise für ewige Zeit?“ Und der Mensch sprach zu ihr: „Warum fragst du nach meinem Namen, Aseneth?⁷⁸ Mein Name ist in den Himmeln mit dem Finger Gottes im Buch des Höchsten⁷⁹ geschrieben, am Beginn des Buches vor allen, denn ich bin der Herrscher des Hauses des Höchsten. Und all die Namen, die im Buch des Höchsten geschrieben sind, sind unaussprechlich. Und es ist einem Menschen in dieser Welt weder gestattet, sie zu ausgesprechen, noch sie zu hören, denn jene Namen sind groß und wunderbar und sehr zu loben.“

[13] Und Aseneth sprach: „Wenn ich vor dir Gnade gefunden habe, Herr, und erfahren werde, dass du all deine Reden tun wirst, die du zu mir geredet hast, möge deine Sklavin also vor dir reden.“

[14] Und der Mensch sprach zu ihr: „Rede!“ Und Aseneth sagte: „Herr!“ Sie streckte ihre rechte Hand aus und berührte seine Knie und sprach: „Ich bitte dich, Herr, setze dich doch ein wenig auf dieses Bett, denn dieses Bett

νης ταύτης, διότι ἡ κλίνη αὕτη καθαρά καὶ ἀμίαντός ἐστι καὶ ἀνήρ ἡ γυνὴ οὐκ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτὴν πώποτε. καὶ παραθήσω σοι τράπεζαν καὶ εἰσοίσω σοι ἄρτον καὶ φάγεσαι καὶ οἶσω σοι ἐκ τοῦ ταμείου μου οἶνον παλαιὸν καὶ καλόν, οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐλεύσεται ἕως τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πίεσαι ἐξ αὐτοῦ. καὶ μετὰ ταῦτα ἀπελεύσῃ τὴν ὁδὸν σου.»

[15] καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »σπεῦσον καὶ φέρε τὸ τάχος.«

16. [1] καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ παρέθηκεν αὐτῷ τράπεζαν καινὴν καὶ ἐπορεύετο τοῦ κομίσαι αὐτῷ ἄρτον. Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »φέρε δὴ μοι καὶ κηρίον μελίσσης.«

[2] καὶ ἔσθη Ἀσενέθ καὶ ἐλυπήθη, διότι οὐκ εἶχε κηρίον μελίσσης ἐν τῷ ταμείῳ αὐτῆς.

[3] καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »τί ἔσθηκας;«

[4] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· »πέμψω δὴ, κύριε, παιδάριον εἰς τὸ προάστειον, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀγρὸς τῆς κληρονομίας ἡμῶν, καὶ οἶσει ἐκεῖθεν ταχέως κηρίον μελίσσης καὶ παραθήσω σοι, κύριε.«

[5] καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »βάδιζε καὶ εἰσελθε εἰς τὸ ταμειῖόν σου καὶ εὐρήσεις κηρίον μελίσσης ἐπὶ τῆς τραπέζης κείμενον. ἄρον αὐτὸ καὶ κόμισον ᾧδε.«

[6] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· »κύριε, κηρίον μελίσσης ἐν τῷ ταμείῳ μου οὐκ ἔστιν.«

[7] καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος· »βάδιζε καὶ εὐρήσεις.«

[8] Καὶ εἰσῆλθεν Ἀσενέθ εἰς τὸ ταμειῖον αὐτῆς καὶ εὗρε κηρίον μελίσσης κείμενον ἐπὶ τῆς τραπέζης. καὶ ἦν τὸ κηρίον μέγα καὶ λευκὸν ὡσεὶ χιῶν καὶ πλήρης μέλιτος· καὶ ἦν τὸ μέλι ἐκεῖνο ὡς δρόσος τοῦ <τρίτου> οὐρανοῦ καὶ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ὡς πνοὴ <πνεύματος> ζωῆς.

[9] καὶ ἐθαύμασεν Ἀσενέθ καὶ εἶπεν ἐν <τῇ καρδίᾳ αὐτῆς>· »ἄρα τὸ κηρίον τοῦτο ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ἀνθρώπου τούτου ἐξῆλθε, διότι ἡ πνοὴ αὐτοῦ ὡς πνοὴ τοῦ στόματος <τοῦ ἀνθρώπου τούτου> ἐστίν;«

[10] καὶ ἔλαβεν Ἀσενέθ τὸ κηρίον ἐκεῖνο καὶ ἤνεγκε τῷ ἀνθρώπῳ καὶ παρέθηκεν αὐτῷ ἐπὶ τῆς τραπέζης, <ἦν ἠτοίμασεν ἐνώπιον αὐτοῦ>. Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »τί ὅτι εἶπας ὅτι οὐκ ἔστι κηρίον μελίσσης ἐν τῷ ταμείῳ μου; καὶ ἰδοὺ ἐνήνοχας κηρίον μελίσσης θαυμαστόν.«

[11] καὶ ἐφοβήθη Ἀσενέθ καὶ εἶπεν αὐτῷ· »κύριε, ἐγὼ οὐκ εἶχον κηρίον μελί<σσης> ἐν τῷ <ταμείῳ> μου πώποτε, ἀλλὰ σὺ ἐλάλησας καὶ γέγονε. μήτιγε τοῦτο ἐκ τοῦ στόματός σου ἐξῆλθε, διότι ἡ πνοὴ αὐτοῦ ὡς πνοὴ τοῦ στόματός σου ἐστίν;«

[12] καὶ ἐμειδίασεν ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τῇ συνέσει Ἀσενέθ

[13] καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιάν καὶ ἔθιγε τῆς κεφαλῆς αὐτῆς καὶ ἐπέσεισε τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὴν δεξιᾶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς. καὶ ἐφοβήθη Ἀσενέθ τὴν χεῖρα τοῦ ἀνθρώ-

ist rein und unbefleckt und niemals saßen ein Mann oder eine Frau auf ihm.⁸⁰ Ich will dir einen Tisch hinstellen und dir Brot bringen, und du sollst essen.⁸¹ Ich werde dir aus meiner Vorratskammer alten und guten Wein bringen, dessen Duft bis an den Himmel gehen wird, und du sollst von ihm trinken. Und danach sollst du fortgehen auf deinen Weg.“

[15] Der Mensch sprach zu ihr: „Eile und bringe schnell!“

16. [1] Aseneth eilte und stellte einen neuen Tisch vor ihn und ging, um ihm Brot zu bringen. Der Mensch sagte zu ihr: „Bringe mir doch auch eine Bienenwabe.“

[2] Aseneth blieb stehen und wurde betrübt, denn sie hatte keine Bienenwabe in ihrer Vorratskammer.

[3] Der Mensch sprach zu ihr: „Warum bleibst du stehen?“

[4] Aseneth sagte: „Ich werde einen Burschen auf das Landgut schicken, Herr, denn unser Erbacker ist in der Nähe. Er soll von dort schnell eine Bienenwabe bringen und ich will sie dir vorsetzen, Herr.“

[5] Der Mensch sprach zu ihr: „Mach dich auf und gehe in deine Vorratskammer – du wirst eine Bienenwabe auf dem Tisch liegen finden. Hebe sie auf und bringe sie hierher!“

[6] Aseneth sagte: „Herr, es gibt keine Bienenwabe in meiner Vorratskammer.“

[7] Der Mensch sprach zu ihr: „Gehe hin, und du wirst sie finden.“

[8] Aseneth ging in ihre Vorratskammer und fand eine Bienenwabe, die auf dem Tisch lag. Die Wabe war groß, weiß wie Schnee und voller Honig. Und der Honig war wie Tau vom dritten Himmel und sein Duft wie ein Hauch von Lebensgeist.⁸²

[9] Und Aseneth wunderte sich und sprach in ihrem Herzen: „Ist diese Wabe wohl aus dem Mund dieses Menschen gekommen? Ist doch ihr Duft wie der Atem⁸³ aus dem Mund dieses Menschen.“

[10] Aseneth nahm jene Wabe und brachte sie dem Menschen. Sie legte sie ihm auf den Tisch, den sie vor ihm bereitet hatte. Der Mensch sagte zu ihr: „Warum sagtest du: 'In meiner Vorratskammer gibt es keine Bienenwabe'? Siehe, du hast eine wunderbare Bienenwabe gebracht.“

[11] Aseneth fürchtete sich und sprach zu ihm: „Herr, ich hatte niemals eine Bienenwabe in meiner Vorratskammer. Aber du hast gesprochen und sie entstand. Ist diese gar aus deinem Mund herausgekommen? Denn ihr Duft ist wie der Atem deines Mundes.“

[12] Der Mensch lächelte über Aseneths Verstand;

[13] er rief sie zu sich, streckte seine rechte Hand aus, berührte ihr Haupt und bewegte mit seiner rechten Hand ihr Haupt hin und her. Aseneth fürchtete die Hand des Menschen, denn Funken sprangen von seiner Hand

που, διότι σπινθήρες ἀπεπήδων ἀπὸ τῆς χειρὸς αὐτοῦ ὡς ἀπὸ σιδήρου κοχλάζοντος· καὶ ἐπέβλεψεν Ἀσενέθ ἀτενίζουσα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῆς μετὰ φόβου εἰς τὴν χεῖρα τοῦ ἀνθρώπου.

[14] <Καὶ εἶδεν> ὁ ἄνθρωπος καὶ <ἐ>μειδίασ<ε> καὶ εἶπεν· »μακαρία εἶ σύ, Ασενέθ, διότι ἀπεκαλύφθη σοι τὰ ἄρρητα μυστήρια τοῦ ὑψίστου, καὶ μακάριοι πάντες οἱ προσκείμενοι κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν μετανοίᾳ, ὅτι ἐκ τούτου τοῦ κηρίου φάγονται, διότι τοῦτο τὸ κηρίον ἐστὶ πνεῦμα ζωῆς. καὶ τοῦτο πεποιήκασιν αἱ μέλισσαι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς <τοῦ θεοῦ> ἐκ τῆς δρόσου τῶν ῥόδων τῆς ζωῆς καὶ πάντ<ων> τῶν ἀνθέων τῶν ὄντων ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ. διότι πάντες οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐσθίουσι καὶ πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ καὶ πάντες οἱ υἱοὶ τοῦ ὑψίστου, ὅτι κηρίον ζωῆς ἐστὶ τοῦτο καὶ πᾶς, ὃς ἂν φάγη ἐξ αὐτοῦ, οὐκ ἀποθανεῖται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.»

[15] Καὶ ἐξέτεινεν ὁ ἄνθρωπος τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν καὶ ἀπέκλασεν ἐκ τοῦ κηρίου μέρος μικρὸν καὶ ἔφαγεν <αὐτὸς> καὶ τὸ κατὰλοιπον ἐνέβαλε τῇ χειρὶ αὐτοῦ εἰς τὸ στόμα Ἀσενέθ καὶ εἶπεν αὐτῇ »φάγε.« καὶ ἔφαγεν.

[16] καὶ εἶπεν ὁ <ἄνθρωπος> τῇ Ἀσενέθ· »ἰδοὺ νῦν ἔφαγες ἄρτον ζωῆς καὶ ἔπιες ποτήριον ἀθανασίας καὶ κέχρισαι χρίσματι ἀφθαρσίας. ἰδοὺ δὴ ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας αἱ σάρκες σου βρῦουσιν ὡς ἄνθη ζωῆς ἀπὸ τῆς γῆς τοῦ ὑψίστου καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιανθήσονται ὡς αἱ κέδροι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ· καὶ δυνάμεις ἀκάματοι περισχήσουσί σε καὶ ἡ νεότης σου γῆρας οὐκ ὀψεται καὶ τὸ κάλλος σου εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ ἐκλείπει. καὶ ἔση ὡς μητρόπολις τετειχισμένη πάντων τῶν καταφευγόντων ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ <τοῦ βασιλέως τῶν αἰώνων>.»

[16x] καὶ ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ <τὴν> δεξιὰν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἤψατο τοῦ κηρίου οὗ ἀπέκλασε καὶ ἀπεκατεστάθη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο ὀλόκληρον, ὡς ἦν ἐν ἀρχῇ.

[17] Καὶ <πάλιν> ὁ ἄνθρωπος ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ <τὴν δεξιὰν> καὶ <ἐ>θίγε τῷ δακτύλῳ αὐτοῦ τ<ῷ> ἐνδεικτικ<ῷ> το<ῦ> ἄκρο<υ> τοῦ κηρίου τοῦ βλέποντος κατὰ ἀνατολὰς <καὶ εἴλκυσεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τὸ βλέπον κατὰ δυσμάς>, καὶ ἡ ὁδὸς τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ἐγένετο ὡς αἷμα. καὶ τὸ δεύτερον ἐξέτεινε τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ <ἐ>θίγε τ<ῷ> δακτύλ<ῳ> αὐτοῦ το<ῦ> ἄκρο<υ> τοῦ κηρίου τοῦ βλέποντος πρὸς βορρᾶν <καὶ εἴλκυσεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τὸ βλέπον πρὸς μεσημβριαν>, καὶ ἡ ὁδὸς τοῦ δακτύλου <αὐτοῦ> ἐγένετο ὡς αἷμα.

[17x] Καὶ Ἀσενέθ εἰστήκει ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ καὶ ἔβλεπε πάντα, ὅσα ἐποίει ὁ ἄνθρωπος. καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος τῷ κηρίῳ· »δεῦρο«.

ab wie von kochendem Eisen. Und Aseneth blickte auf und betrachtete furchtsam mit ihren Augen die Hand des Menschen.

[14] Der Mensch sah es, lächelte und sprach: „Glücklich bist du, Aseneth, denn dir sind die unsagbaren Geheimnisse des Höchsten enthüllt. Und glücklich sind alle, die sich Gott dem Herrn in Umkehr anschließen, weil sie von dieser Wabe essen werden und diese Wabe der Geist des Lebens ist.⁸⁴ Und die Bienen des üppigen Paradieses Gottes haben diese aus dem Tau der Rosen des Lebens und aller Blumen gemacht, die im Paradies Gottes sind. Deswegen essen alle Engel Gottes von ihr, und all die Auserwählten Gottes und all die Söhne des Höchsten, denn diese ist eine Wabe des Lebens. Und jeder, der von ihr isst, wird auf ewige Zeit nicht sterben.“⁸⁵

[15] Der Mensch streckte seine rechte Hand aus, brach von der Wabe ein kleines Stück ab und aß selbst. Das übriggebliebene schob er mit seiner Hand in Aseneths Mund und sagte zu ihr: „Iss!“ Und sie aß.

[16] Und der Mensch sprach zu Aseneth: „Siehe, nun aßest du (das) Brot des Lebens und trankst (den) Kelch der Unsterblichkeit und bist gesalbt mit (der) Salbe der Unvergänglichkeit. Siehe denn, vom heutigen Tag an wird dein Fleisch sprossen wie Blumen des Lebens aus dem Land des Höchsten, deine Glieder werden reif und voll werden wie die Zedern des üppigen Paradieses Gottes, unerschöpfliche Kräfte werden dich umgeben, deine Jugend wird das Alter nicht sehen, deine Schönheit wird in Ewigkeit nicht aufhören und du wirst wie eine befestigte Mutterstadt all derer sein, die beim Namen des Herrn, des Gottes, des Königs der Ewigkeiten, Zuflucht nehmen.“

[16x] Der Mensch streckte seine rechte Hand aus und berührte die Wabe, dort wo er abgebrochen hatte. Sie wurde wiederhergestellt und voll gemacht und unversehrt, wie sie am Anfang war.

[17] Und wieder streckte der Mensch seine rechte Hand aus, berührte mit seinem ausgestreckten Finger den Rand der Wabe, der nach Osten blickt, und zog ihn zum Rand, der nach Westen blickt, und die Spur seines Fingers wurde wie Blut. Und er streckte seine Hand zum zweiten Mal aus, legte seinen Finger auf den Rand der Wabe, der nach Norden blickt, und zog ihn zum Rand, der nach Süden blickt, und die Spur seines Fingers wurde wie Blut.

[17x] Aseneth stand zu seiner Linken⁸⁶ und sah alles, was der Mensch tat. Und der Mensch sprach zu der Wabe: „Hierher!“

[17y] καὶ εὐθ<έω>ς ἀνέστησαν πολλαὶ μέλισσαι ἐκ τῶν σίμβλων τοῦ κηρίου ἐκεῖνου καὶ οἱ σίμβλοι ἦσαν ἀναρίθμητοι <καὶ ἐκ παντὸς σίμβλου ἀνέστησαν μέλισσαι> μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων.

[18] καὶ ἦσαν αἱ μέλισσαι λευκαὶ ὡσεὶ χιῶν καὶ τὰ πτερὰ αὐτῶν ὡς πορφύρα καὶ ὡς ὑάκινθος καὶ ὡς κόκκος καὶ ὡς βύσσινά ἱμάτια χρυσο<οὔφη> καὶ ἦσαν διαδήματα χρυσᾶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ κέντρα ἦσαν αὐταῖς ὀξέα καὶ οὐκ ἠδίκουν τινά.

[19] καὶ περιεπλάκησαν πᾶσαι αἱ μέλισσαι ἐκεῖναι τῇ Ἀσενέθ ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς. καὶ ἄλλαι μέλισσαι <ἦσαν> μεγάλαι καὶ ἐκλεκταὶ ὡς βασίλισσαι αὐτῶν· καὶ ἐξανέστησαν ἀπὸ τῆς πληγῆς τοῦ κηρίου καὶ περιεπλάκησαν περὶ τὸ πρόσωπον Ἀσενέθ καὶ ἐποίησαν ἐπὶ τῷ στόματι αὐτῆς καὶ ἐπὶ τὰ χεῖλη αὐτῆς κηρίον ὅμοιον τῷ κηρίῳ τῷ παρακειμένῳ τῷ ἀνθρώπῳ.

[20] καὶ πᾶσαι αἱ μέλισσαι ἦσθιον ἀπὸ τοῦ κηρίου τοῦ ὄντος ἐπὶ τῷ στόματι Ἀσενέθ. Καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος ταῖς μελίσσαις· »ὑπάγετε δὴ εἰς τὸν τόπον ὑμῶν.«

[21] καὶ ἀνέστησαν πᾶσαι αἱ μέλισσαι καὶ ἐπετάσθησαν καὶ ἀπῆλθον εἰς τὸν οὐρανόν.

[22] καὶ ὅσαι ἠβουλήθησαν ἀδικῆσαι τὴν Ἀσενέθ, ἔπεσον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἀπέθανον. καὶ ἐξέτεινεν ὁ ἄνθρωπος τὴν ῥάβδον αὐτοῦ ἐπὶ τὰς μελίσσας τὰς νεκρὰς καὶ εἶπεν αὐταῖς· »ἀνάστητε καὶ ὑμεῖς καὶ ἀπέλθετε εἰς τὸν τόπον ὑμῶν.«

[23] καὶ ἀνέστησαν αἱ τεθνηκυῖαι μέλισσαι καὶ ἀπῆλθον εἰς τὴν αὐλὴν τὴν παρακειμένην τῇ οἰκίᾳ τῆς Ἀσενέθ καὶ κατεσκήνωσαν ἐπὶ τοῖς δένδροις τοῖς καρποφόροις.

17. [1] Καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος τῇ Ἀσενέθ· »ἑώρακας τὸ ῥῆμα τοῦτο;« καὶ <αὐτῇ> εἶπεν· »ἑώρακα, κύριέ μου.«

[2] καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄνθρωπος· »οὕτως ἔσται πάντα τὰ ῥήματά μου, ἃ λελάληκα πρὸς σε σήμερον.«

[3] καὶ ἐξέτεινε τρίτον τὴν δεξιὰν χεῖρα αὐτοῦ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἦψατο τῆς πληγῆς τοῦ κηρίου· καὶ εὐθέως ἀνέβη πῦρ ἐκ τῆς τραπέζης καὶ κατέφαγε τὸ κηρίον καὶ τὴν τράπεζαν οὐκ ἠδίκησεν.

[4] καὶ εὐωδία τῆς καύσεως τοῦ κηρίου ἔπλησε τὸν θάλαμον καὶ <ἦν ἡ εὐωδία γλυκεῖα σφόδρα>. Καὶ εἶπεν Ἀσενέθ πρὸς τὸν ἄνθρωπον· »κύριε, εἰσὶ σὺν ἐμοὶ ἑπτὰ παρθένοι συντεθραμμέναι μοι ἐκ νεότητός μου καὶ ἐν μιᾷ νυκτὶ γεγεννημέναι σὺν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἀγαπῶ αὐτὰς ὡς ἀδελφάς μου. καλέσω δὴ αὐτὰς καὶ εὐλογῆσεις αὐτὰς ὡς καμὲ εὐλόγησας.«

[5] καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος· »κάλεσον αὐτὰς.«

[6] καὶ ἐκάλεσεν Ἀσενέθ τὰς ἑπτὰ παρθένας καὶ ἔστησεν αὐτὰς

[17y] Sogleich standen viele Bienen aus den Zellen jener Wabe auf, und die Zellen waren unzählig, und aus jeder Zelle erhoben sich Bienen, Zehntausende von Zehntausenden und Tausende von Tausenden.⁸⁷

[18] Und die Bienen waren weiß wie Schnee und ihre Flügel wie Purpur, wie Hyazinth, wie Scharlach und wie golddurchwirkte Byssos-Gewänder. Und es waren goldene Diademe auf ihren Häuptern und sie hatten spitze Stacheln, aber sie taten niemandem Unrecht.

[19] Und alle diese Bienen umschwirrten Aseneth, von den Füßen bis zum Kopf. Und andere Bienen waren groß und auserlesen wie ihre Königinnen. Und sie brachen hervor aus der Wunde der Wabe, schwärmten um Aseneths Angesicht und bauten auf ihrem Mund und auf ihren Lippen eine Wabe, gleich der Wabe, die bei dem Menschen lag.⁸⁸

[20] Und all die Bienen aßen von der Wabe, die auf dem Munde Aseneths war. Und der Mensch sprach zu den Bienen: „Hebt euch denn hinweg an euren Ort!“

[21] Und alle die Bienen erhoben sich, flogen davon und entfernten sich in den Himmel.

[22] Alle jedoch, die Aseneth Unrecht tun wollten, fielen auf die Erde und starben. Und der Mensch streckte seinen Stab über die toten Bienen hin und sprach zu ihnen: „Steht auch ihr auf und geht weg an euren Ort!“

[23] Und die gestorbenen Bienen erhoben sich und flogen in den Hof, der neben Aseneths Haus gelegen war, und ließen sich in den fruchttragenden Bäumen nieder.

17. [1] Der Mensch sprach zu Aseneth: „Hast du diese Begebenheit gesehen?“ Sie sprach: „Ich habe (es) gesehen, mein Herr.“

[2] Der Mensch sprach zu ihr: „So werden alle meine Worte sein, die ich heute zu dir gesagt habe.“⁸⁹

[3] Und der Mensch streckte zum dritten Mal seine rechte Hand aus und berührte die Wunde der Wabe. Und sofort stieg Feuer aus dem Tisch herauf und verschlang die Wabe, aber dem Tisch tat es keinen Schaden.⁹⁰

[4] Und der Wohlgeruch des Verbrennens der Wabe füllte das Gemach, und der Duft war sehr süß. Und Aseneth sprach zu dem Menschen: „Herr, bei mir sind sieben Jungfrauen; sie wurden mit mir gemeinsam erzogen seit meiner Jugend und in einer Nacht mit mir geboren. Ich liebe sie wie meine Schwestern. Ich will sie nun rufen und du sollst sie segnen, wie du auch mich gesegnet hast.“

[5] Da sagte der Mensch: „Rufe sie!“

[6] Aseneth rief die sieben Jungfrauen und stellte sie vor den Menschen.

ἐνώπιον τοῦ ἀνθρώπου. καὶ εὐλόγησεν αὐτὰς ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν·
 »εὐλογῆσει ὑμᾶς κύριος ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος· καὶ ἔσεσθε κίονες ἑπτὰ <τῆς>
 πόλεως τῆς καταφυγῆς καὶ πᾶσαι αἱ σύνοικοι τῶν ἐκλεκτῶν τῆς πόλε-
 ως ἐκείνης ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύσονται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.»

[7] Καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος τῇ Ἀσενέθ· »μετάθες τὴν τράπεζαν ταύ-
 την.»

[8] καὶ ἔλαβεν Ἀσενέθ τὴν τράπεζαν <καὶ> ἐστράφη τοῦ μεταθεῖναι
 αὐτὴν καὶ εὐθέως ἀπῆλθεν ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς ὁ ἄνθρωπος. καὶ εἶδεν
 Ἀσενέθ ὡς ἄρμα τεσσάρων ἵππων πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν κατὰ
 ἀνατολάς· καὶ τὸ ἄρμα ἦν ὡς φλόξ πυρὸς καὶ οἱ ἵπποι ὡς ἀστραπή· καὶ
 ὁ ἄνθρωπος εἰστήκει ἐπάνω τοῦ ἄρματος ἐκείνου.

[9] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· »ἄφρων ἐγὼ καὶ τολμηρὰ, διότι λελάληκα παρ-
 ρησίᾳ καὶ εἶπον ὅτι ἄνθρωπος ἦλθεν εἰς τὸν θάλαμόν μου ἐκ τοῦ οὐρα-
 νοῦ καὶ οὐκ ἤδριν ὅτι θεὸς ἦλθε πρὸς με. καὶ ἰδοὺ νῦν πορεύεται πάλιν
 εἰς τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ.»

[10] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· »ἴλεως ἔσο μοι>, κύριε, καὶ φεῖσαι τῆς παιδί-
 σκης σου, διότι ἐγὼ λελάληκα τολμηρ<ῶς> ἐνώπιόν σου ἐν ἀγνοίᾳ πάν-
 τα τὰ ῥήματά μου.»

18. [1] Καὶ ὡς ἔτι ἐλάλει Ἀσενέθ ταῦτα πρὸς ἑαυτήν, ἰδοὺ εἰσεπήδησε
 νεανίσκος ἐκ τῆς θεραπείας Πεντεφρῆ καὶ λέγει· »ἰδοὺ Ἰωσήφ ὁ δυνα-
 τὸς τοῦ θεοῦ ἔρχεται πρὸς <ἡ>μᾶς, ὁ γὰρ πρόδρομος αὐτοῦ πρὸς τὰς
 θύρας τῆς αὐλῆς ἡμῶν ἔστηκεν.»

[2] καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ ἐκάλεσε τὸν τροφέα αὐτῆς τὸν ἐπάνω
 τῆς οἰκίας αὐτῆς καὶ εἶπεν αὐτῷ· »σπεῦσον καὶ εὐτρέπισον τὴν οἰκίαν
 καὶ ἐτοίμασον δεῖπνον καλόν, διότι Ἰωσήφ ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ ἔρχεται
 πρὸς ἡμᾶς σήμερον.»

[3] καὶ εἶδεν αὐτὴν ὁ τροφεὺς αὐτῆς καὶ ἰδοὺ ἦν τὸ πρόσωπον αὐ-
 τῆς συμπεπτωκὸς ἐκ τῆς ἐνδείας τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν· καὶ ἐλυπήθη καὶ
 ἔκλαυσε καὶ ἔλαβε τὴν χεῖρα αὐτῆς τὴν δεξιὰν καὶ κατεφίλησεν αὐτὴν
 καὶ εἶπεν· »τί σοί ἐστι, τέκνον μου, ὅτι οὕτως συμπέπτωκε τὸ πρόσωπόν
 σου;»

[4] καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀσενέθ· »τῆς κεφαλῆς μου πόνος γέγονε βαρὺς
 καὶ ὁ ὕπνος ἀπέστη ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν μου καὶ διὰ τοῦτο τὸ πρόσωπόν
 μου συμπέπτωκεν.»

[5] καὶ ἀπῆλθεν ὁ τροφεὺς <αὐτῆς> καὶ ἠτοίμασε τὴν οἰκίαν καὶ <τὸ>
 δεῖπνον. Καὶ ἐμνήσθη Ἀσενέθ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ
 καὶ ἔσπευσε καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς τὸν δευτέρου, ὅπου
 ἦσαν αἱ θῆκαι τοῦ κόσμου αὐτῆς· καὶ ἤνοιξε τὴν κιβωτὸν αὐτῆς τὴν
 μεγάλην καὶ ἐξήνεγκε τὴν στολὴν αὐτῆς τὴν πρώτην τοῦ γάμου ὡς
 ἀστραπὴν καὶ ἐνεδύσατο αὐτήν.

Und der Mensch segnete sie und sprach: „Der höchste Gott segne euch. Ihr sollt sieben Säulen⁹¹ der Zufluchtsstadt sein, und all die Mitbewohnerinnen der Auserwählten jener Stadt werden sich auf euch für immer ausruhen.“

[7] Und der Mensch sprach zu Aseneth: „Stelle diesen Tisch weg!“

[8] Aseneth nahm den Tisch und wandte sich um, ihn wegzustellen. Und sogleich ging der Mensch fort aus ihren Augen. Aseneth sah, wie ein Wagen mit vier Pferden in den Himmel gen Osten fuhr. Der Wagen war wie eine Feuerflamme und die Pferde wie ein Blitz. Und der Mensch stand oben auf jenem Wagen.⁹²

[9] Da sagte Aseneth: „Töricht und dreist bin ich, denn ich habe mit Ungeniertheit geredet und gesagt: ‚Ein Mensch ist in mein Gemach aus dem Himmel gekommen‘, und habe nicht gewusst, dass ein Gott⁹³ zu mir gekommen ist. Und siehe: nun geht er wieder in den Himmel an seinen Ort.“

[10] Und Aseneth sprach: „Sei mir gnädig, Herr, und schone deine Sklavin, denn ich habe dreist vor dir in Unwissenheit alle meine Worte gesprochen.“

18. [1] Noch während Aseneth das zu sich sagte, siehe, da sprang ein Jüngling aus der Dienerschaft des Pentephres herein und sagte: „Siehe, Joseph, der Starke Gottes, kommt zu uns, denn sein Vorausläufer steht vor unseren Hoftoren.“

[2] Aseneth beeilte sich, rief ihren Erzieher, der ihrem Haushalt vorstand,⁹⁴ und sagte zu ihm: „Eil dich, ordne das Haus und bereite ein schönes Mahl, denn Joseph, der Starke Gottes, kommt heute zu uns.“

[3] Ihr Erzieher sah sie an – siehe, ihr Angesicht war von dem Mangel der sieben Tage zusammengefallen. Und er wurde betrübt, weinte, nahm ihre rechte Hand und küsste sie und sprach: „Was fehlt dir, mein Kind, dass dein Angesicht so zusammengefallen ist?“

[4] Aseneth sagte zu ihm: „Mein Kopf schmerzte schwer und der Schlaf verließ meine Augen; darum ist mein Angesicht zusammengefallen.“

[5] Da ging ihr Erzieher weg und bereitete das Haus und das Mahl vor. Aseneth dachte an den Menschen und seine Weisungen, eilte in ihr zweites Gemach, wo ihre Schmucktruhen waren, und öffnete ihren großen Kasten. Sie nahm ihr bestes Kleid, das Brautgewand, das wie ein Blitz aussah, und legte es an.⁹⁵

[6] καὶ περιεζώσατο ζώνην χρυσὴν καὶ βασιλικήν, ἣτις ἦν διὰ λίθων τιμίων· καὶ περιέθηκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ εἰς τοὺς πόδας ψέλια χρυσᾶ· καὶ κόσμον τίμιον περιέθηκεν περὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς, <ἐν ᾧ> ἦσαν λίθοι πολυτελεῖς τίμιοι ἠρτημένοι ἀναρίθμητοι· καὶ στέφανον χρυσοῦν περιέθηκεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ ἐν τῷ στεφάνῳ ἔμπροσθεν ἐπὶ τῷ μετώπῳ αὐτῆς ἦν λίθος ὑάκινθος μέγας καὶ κύκλω τοῦ λίθου τοῦ μεγάλου ἦσαν ἕξ λίθοι πολυτελεῖς· καὶ θερίστρω κατεκάλυψε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ὡς νύμφη καὶ σκῆπτρον ἔλαβεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς.

[7] Καὶ ἐμνήσθη Ἀσενέθ τῶν ῥημάτων τοῦ τροφέως αὐτῆς, διότι εἶπεν αὐτῇ ὅτι «συμπέπτωκε τὸ πρόσωπόν σου». καὶ ἀνεστέναξε καὶ ἔλυπήθη σφόδρα καὶ εἶπεν· «οἴμοι τῇ ταπεινῇ, <ὅτι> τὸ πρόσωπόν μου συμπέπτωκεν. ὄψεται με Ἰωσήφ καὶ ἐξουδενώσει με.»

[8] καὶ εἶπε τῇ συντρόφῳ αὐτῆς· «ἐξένεγκέ μοι ὕδωρ καθαρὸν ἀπὸ τῆς πηγῆς καὶ νίψομαι τὸ πρόσωπόν μου.»

[9] καὶ ἤνεγκ<ε>ν αὐτ<η> ὕδωρ καθαρὸν καὶ ἐνέχεεν ἀπὸ τῆς κόγχης ἐν τῇ λεκάνῃ. καὶ ἐνέκυψεν Ἀσενέθ νίψασθαι τὸ πρόσωπον αὐτῆς καὶ ὄρα τὸ πρόσωπον αὐτῆς ἐν τῷ ὕδατι· καὶ ἦν ὡς ὁ ἥλιος καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς ὡς ἑωσφόρος ἀνατέλλων καὶ αἱ παρεια<ι> αὐτῆς ὡς ἄρουραι τοῦ ὑψίστου καὶ ἐν <ταῖς παρειαῖς> ἐρυθρό<τη>ς ὡς αἶμα υἱοῦ ἀνθρώπου <καὶ> τὰ χεῖλη αὐτῆς ὡς ῥόδον ζωῆς <ἐξερχόμενον ἐκ τῆς κάλυκος αὐτοῦ καὶ οἱ> ὀδόντες <αὐτῆς ὡς ἔνοπλοι> συντεταγμένοι πρὸς πόλεμον <καὶ> αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ὡς ἄμπελος ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ εὐθηνούσα ἐν τοῖς καρποῖς αὐτῆς <καὶ> ὁ τράχηλος αὐτῆς ὡς κυπάρισσος πολυποίκιλος <καὶ οἱ> μασθοὶ αὐτῆς < > ὡς τὰ ὄρη τ<ῆς> ἀγάπη<ς> τοῦ θεοῦ <τοῦ> ὑψίστου.

[10] καὶ ὡς εἶδεν Ἀσενέθ ἑαυτὴν ἐν τῷ ὕδατι, ἐθαμβήθη ἐπὶ τῇ ὁράσει καὶ ἐχάρη χαρὰν μεγάλην καὶ οὐκ ἐνίψε τὸ πρόσωπον αὐτῆς, εἶπε γάρ· «μήποτε ἀποπλύνω τὸ κάλλος τὸ μέγα τοῦτο.»

[11] Καὶ ἦλθε πάλιν ὁ τροφεὺς αὐτῆς τοῦ εἰπεῖν αὐτῇ ὅτι «πάντα ἠτοιμάσται ὡς προσέταξας». καὶ ὡς εἶδεν αὐτὴν, ἐπτοήθη καὶ ἔστη ἄφωνος ἐπὶ πολὺ <καὶ> ἐφοβήθη <φόβον μέγαν> καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῆς καὶ εἶπεν· «τί <ἐστι> τοῦτο, δέσποινά μου, καὶ τίς ἐστὶν ἡ ἀρετὴ αὐτῆ ἢ μεγάλη καὶ τὸ κάλλος τὸ θαυμαστόν; μήτιγε κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐξελέξατό σε εἰς νύμφην τῷ υἱῷ αὐτοῦ τῷ πρωτοτόκῳ Ἰωσήφ;»

19. [1] Καὶ ἔτι λαλούντων αὐτῶν ταῦτα ἦλθε παιδάριον καὶ εἶπε πρὸς Ἀσενέθ· «ἰδοὺ Ἰωσήφ πρὸς τὰς θύρας τῆς αὐλῆς ἡμῶν ἵσταται.»

[2] καὶ ἔσπευσεν Ἀσενέθ καὶ κατέβη τὴν κλίμακα ἐκ τοῦ ὑπερώου

[6] Und sie umgürtete sich mit einem goldenen, königlichen Gürtel, der aus wertvollen Steinen war. Um ihre Hände und ihre Füße legte sie goldene Bänder. Um ihren Hals legte sie wertvollen Schmuck, an dem unzählige kostbare Steine hingen. Und einen goldenen Kranz setzte sie auf ihr Haupt. Und in dem Kranz war vorn auf ihrer Stirn ein großer Hyazinth, und im Kreis rings um den großen Stein waren sechs prächtige Steine. Und mit einem Schleier verhüllte sie ihr Haupt wie eine Braut, und in ihre Hand nahm sie ein Szepter.

[7] Da erinnerte sich Aseneth der Worte ihres Erziehers, dass er zu ihr sagte: „Zusammengefallen ist dein Angesicht.“ Und sie seufzte, wurde sehr betrübt und sprach: „Weh mir Armseligen! Denn mein Angesicht ist zusammengefallen. Joseph wird mich sehen und mich verachten.“

[8] Und sie sprach zu ihrer Milchschwester: „Bringe mir reines Wasser von der Quelle! Ich will mein Gesicht waschen.“

[9] Sie brachte ihr sauberes Wasser und goss es aus dem Schöpfgefäß⁹⁶ in die Schüssel, und Aseneth bückte sich, um ihr Gesicht zu waschen. Da sieht sie ihr Angesicht im Wasser –⁹⁷ es war wie die Sonne und ihre Augen wie ein aufgehender Morgenstern und ihre Wangen wie Felder des Höchsten. In den Wangen war Röte, wie Blut eines Menschen. Ihre Lippen waren wie eine Rose des Lebens, die aus ihrem Blütenkelch herauskommt. Und ihre Zähne waren wie Krieger, aufgereiht zum Kampf. Und ihr Haupthaar war wie ein Weinstock im Paradies Gottes, der an seinen Früchten Überfluss hat. Und ihr Hals war wie eine bunt schimmernde Zypresse und ihre Brüste wie die Berge der Liebe des höchsten Gottes.⁹⁸

[10] Als sich Aseneth im Wasser erblickte, erstaunte sie über den Anblick und freute sich sehr. Da wusch sie ihr Angesicht nicht, sie sprach nämlich: „Dass ich nicht etwa diese große Schönheit abwasche.“

[11] Ihr Erzieher kam wieder, um ihr zu sagen: „Alles ist bereit, wie du es angeordnet hast.“ Und als er sie sah, erschrak er und stand lange Zeit sprachlos. Und er fürchtete sich sehr, fiel ihr zu Füßen und sprach: „Was ist das, meine Herrin? Wer ist diese großartige Tugend und wunderbare Schönheit? Nicht, dass etwa der Herr, der Gott des Himmels, dich seinem erstgeborenen Sohn Joseph zur Braut auserwählt hat?“

19. [1] Als sie das noch redeten, kam ein Bursche und sprach zu Aseneth: „Siehe, Joseph steht vor den Toren unseres Hofes!“⁹⁹

[2] Und Aseneth eilte und stieg die Treppe aus dem Obergeschoß hinab,

σὺν ταῖς ἑπτὰ παρθένοις εἰς συνάντησιν τῷ Ἰωσήφ καὶ ἔστη ἐν τῷ προδρόμῳ τῆς οἰκίας.

[3] καὶ εἰσῆλθεν Ἰωσήφ εἰς τὴν αὐλὴν καὶ ἐκλείσθησαν αἱ πύλαι καὶ ἀπέμειναν ἔξω πάντες ἄλλότριοι.

[4] Καὶ Ἀσενέθ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ προδρόμου εἰς συνάντησιν τῷ Ἰωσήφ· καὶ εἶδεν αὐτὴν Ἰωσήφ καὶ ἐθαμβήθη ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτῆς καὶ εἶπε πρὸς αὐτήν· «τίς εἶ σὺ; ταχέως ἀνάγγειλόν μοι.»

[5] καὶ εἶπεν αὐτῷ· «ἐγὼ εἰμι ἡ παιδίσκη σου Ἀσενέθ καὶ τὰ εἶδωλα πάντα ἀπέρριψα ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἀπώλοντο. καὶ ἄνθρωπος ἦλθε πρὸς με ἐκ τοῦ οὐρανοῦ σήμερον καὶ ἔδωκέ μοι ἄρτον ζωῆς καὶ ἔφαγον καὶ ποτήριον εὐλογίας καὶ ἔπιον καὶ εἶπέ μοι· ὀδεδωκά σε νύμφην τῷ Ἰωσήφ καὶ αὐτὸς ἔσται σου νυμφίος εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.» καὶ εἶπέ μοι· ὁ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἀσενέθ, ἀλλὰ κληθήσεται τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆς, διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν τὸν ὑψίστον.»

[6] καὶ εἶπέ μοι ὁ ἄνθρωπος· ὀπορεύσομαι καὶ πρὸς Ἰωσήφ καὶ λαλήσω εἰς τὰ ὄρα αὐτοῦ περὶ σοῦ τὰ ῥήματά μου.»

[7] καὶ νῦν σὺ γινώσκεις, κύριέ <μου>, εἰ ἐλήλυθε πρὸς σε ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος καὶ λελάληκέ σοι περὶ ἐμοῦ.»

[8] Καὶ εἶπεν Ἰωσήφ πρὸς Ἀσενέθ· «εὐλογημένη σὺ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶνας, διότι κύριος ὁ θεὸς ἐθεμελίωσε τὰ τεῖχη σου <ἐν τοῖς ὑψίστοις καὶ> τὰ τεῖχη σου ἀδαμάντινα <τεῖχη ζωῆς>, διότι οἱ υἱοὶ τοῦ ζῶντος θεοῦ ἐνοικήσουσιν ἐν τῇ πόλει τῆς καταφυγῆς σου καὶ κύριος ὁ θεὸς βασιλεύσει αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

[9] διότι ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἦλθε πρὸς με σήμερον καὶ εἶπέ μοι κατὰ τὰ ῥήματα ταῦτα περὶ σοῦ. καὶ νῦν δεῦρο πρὸς με, ἡ παρθένος ἀγνή, καὶ ἵνα τί σὺ ἔστηκας ἀπὸ μακρόθεν μου;»

[10] Καὶ ἐξέτεινε τὰς χεῖρας αὐτοῦ Ἰωσήφ καὶ ἐκάλεσε τὴν Ἀσενέθ τῷ νεύματι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ· καὶ <ἐξέτεινε> καὶ Ἀσενέθ τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἔδραμε πρὸς Ἰωσήφ καὶ ἐνέπεσεν ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ· καὶ ἐνηγκαλίσατο αὐτήν καὶ ἡ Ἀσενέθ αὐτὸν καὶ περιεπλάκησαν ἀλλήλοις ἐπὶ πολὺ καὶ ἠσπάσαντο καὶ ἀνέζησαν ἀμφοτέροι τῷ πνεύματι αὐτῶν.

[11] καὶ κατεφίλησεν ὁ Ἰωσήφ τὴν Ἀσενέθ καὶ ἔδωκεν αὐτῇ πνεῦμα ζωῆς, καὶ κατεφίλησεν αὐτήν τὸ δεύτερον καὶ ἔδωκεν αὐτῇ πνεῦμα σοφίας, καὶ κατεφίλησεν αὐτήν τὸ τρίτον καὶ ἔδωκεν αὐτῇ πνεῦμα ἀληθείας.

20. [1] καὶ περιεπλάκησαν ἀλλήλοις ἐπὶ πολὺ καὶ ἔσφιγξαν τὰ δεσμὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν. Καὶ εἶπεν Ἀσενέθ τῷ Ἰωσήφ· «δεῦρο, κύριέ μου, καὶ

zusammen mit den sieben Jungfrauen, zur Begegnung mit Joseph. Und sie stand im Vorraum des Hauses.

[3] Joseph ging in den Hof hinein, die Tore wurden verschlossen und alle Fremden blieben draußen.

[4] Da ging Aseneth aus dem Vorraum hinaus zur Begegnung mit Joseph. Joseph sah sie, erschrak über ihre Schönheit und sprach zu ihr: „Wer bist du? Sag es mir schnell!“

[5] Sie sagte zu ihm: „Ich bin deine Sklavin¹⁰⁰ Aseneth. Die Götterbilder habe ich alle von mir geworfen; sie sind zerstört. Und ein Mensch kam heute aus dem Himmel zu mir. Er gab mir Lebensbrot und ich aß, und einen Segenskelch und ich trank. Und er sagte zu mir: ‚Ich habe dich Joseph zur Braut gegeben, und er wird dein Bräutigam auf ewige Zeit sein.‘ Und er sprach zu mir: ‚Dein Name wird hinfort nicht ‚Aseneth‘ genannt werden, sondern dein Name wird ‚Stadt der Zuflucht‘ genannt werden, denn durch dich werden viele Völker zum Herrn, dem höchsten Gott fliehen.‘

[6] Und der Mensch sprach zu mir: ‚Ich will auch zu Joseph gehen und will in seine Ohren über dich meine Worte reden.‘

[7] Und nun, du weißt, mein Herr, ob jener Mensch zu dir gekommen ist, und zu dir über mich geredet hat.“

[8] Da sagte Joseph zu Aseneth: „Gesegnet bist du durch den höchsten Gott, und gesegnet ist dein Name in Ewigkeit. Denn Gott, der Herr, hat deine Mauern gegründet in den Höhen, und deine Mauern sind unbezwingliche Mauern des Lebens, denn die Söhne des lebendigen Gottes werden in deiner Zufluchtsstadt wohnen und Gott, der Herr, wird ihr König von Ewigkeit zu Ewigkeit sein.

[9] Denn jener Mensch kam heute zu mir und sprach zu mir übereinstimmend mit diesen Worten über dich. Und nun komm zu mir, reine Jungfrau! Was stehst du fern von mir?“

[10] Und Joseph streckte seine Hände aus und rief Aseneth mit einem Wink seiner Augen. Und auch Aseneth streckte ihre Hände aus, lief zu Joseph und fiel an seine Brust. Und er umarmte sie und Aseneth umarmte ihn. Und sie umarmten einander lange und liebkosten sich, und beide lebten in ihrem Geist wieder auf.

[11] Und Joseph küsste Aseneth und gab ihr Geist des Lebens und küsste sie zum zweiten Mal und gab ihr Geist der Weisheit und küsste sie zum dritten Mal und gab ihr Geist der Wahrheit.¹⁰¹

20. [1] Und sie umschlangen einander lange und verflochten die Bande ihrer Hände. Und Aseneth sprach zu Joseph: „Wohlan, mein Herr, tritt ein

εἴσελθε εἰς τὴν οἰκίαν ἡμῶν, διότι ἐγὼ ἠτοίμασα τὴν οἰκίαν ἡμῶν καὶ δεῖπνον μέγα πεποίηκα.»

[2] καὶ ἐκράτησε τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν καὶ εἰσήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν αὐτῆς καὶ ἐκάθισεν αὐτὸν ἐπὶ τοῦ θρόνου τοῦ πατρὸς αὐτῆς. καὶ ἤνεγκεν ὕδωρ τοῦ νίψαι τοὺς πόδας αὐτοῦ.

[3] καὶ εἶπεν Ἰωσήφ πρὸς αὐτήν· »ἠκέτω μία ἐκ τῶν παρθένων σου καὶ νιψάτω τοὺς πόδας μου.«

[4] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· »οὐχί, κύριέ μου, ὅτι σύ μου εἶ κύριος ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἐγὼ παιδίσκη σου. καὶ ἵνα τί σὺ τοῦτο λαλεῖς ἄλλην παρθένον νίψαι τοὺς πόδας σου; διότι οἱ πόδες σου πόδες μου εἰσι καὶ αἱ χεῖρές σου χεῖρές μου εἰσι καὶ ἡ ψυχὴ σου ψυχὴ μου.«

[5] καὶ ἐβίασατο αὐτὸν καὶ ἔνιψε τοὺς πόδας αὐτοῦ. καὶ ἐθεώρει Ἰωσήφ τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἦσαν ὡς χεῖρες ζωῆς καὶ οἱ δάκτυλοι αὐτῆς ὡς <δάκτυλοι> ὀξύγραφου ἠγαπημένου. καὶ μετὰ ταῦτα ἐκράτησεν Ἰωσήφ τὴν χεῖρα αὐτῆς τὴν δεξιὰν καὶ κατεφίλησεν αὐτήν καὶ Ἀσενέθ κατεφίλησε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.

[6] Καὶ ἦλθεν ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς καὶ πᾶσα ἡ συγγένεια αὐτῆς ἐκ τοῦ ἀγροῦ τῆς κληρονομίας αὐτῶν. καὶ εἶδον τὴν Ἀσενέθ ὡς εἶδος φωτὸς καὶ ἦν τὸ κάλλος αὐτῆς <ὡς> κάλλος οὐράνιον· καὶ εἶδον αὐτὴν καθημένην μετὰ τοῦ Ἰωσήφ καὶ ἐνδεδυμένην ἔνδυμα γάμου.

[7] καὶ ἐθαμβήθησαν ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτῆς καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τῷ ζωοποιῶντι τοὺς νεκρούς.

[8] καὶ μετὰ ταῦτα ἔφαγον καὶ ἔπιον καὶ εὐφράνθησαν. Καὶ εἶπε Πεντεφρῆς τῷ Ἰωσήφ· »αὔριον ἐγὼ καλέσω πάντας τοὺς μεγιστάνους καὶ τοὺς σατράπας πάσης γῆς Αἰγύπτου καὶ ποιήσω ὑμῖν γάμους καὶ λήψη τὴν θυγατέρα μου Ἀσενέθ εἰς γυναῖκα.«

[9] καὶ εἶπεν Ἰωσήφ· »ἐγὼ πορεύσομαι αὔριον πρὸς Φαραῶ τὸν βασιλέα, διότι αὐτὸς ἐστίν ὡς πατὴρ μου καὶ αὐτὸς κατέστησέ με ἄρχοντα πάσης τῆς γῆς Αἰγύπτου, καὶ λαλήσω περὶ Ἀσενέθ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ αὐτὸς δώσει μοι αὐτήν εἰς γυναῖκα.«

[10] καὶ εἶπεν αὐτῷ Πεντεφρῆς· »πορεύου μετ' εἰρήνης.«

21. [1] καὶ ἔμεινεν Ἰωσήφ τὴν ἡμέραν ἐκείνην παρὰ τῷ Πεντεφρῆ καὶ οὐκ ἐκοιμήθη μετὰ τῆς Ἀσενέθ, διότι εἶπεν Ἰωσήφ· »οὐ προσήκόν ἐστιν ἀνδρὶ θεοσεβεῖ πρὸ τῶν γάμων αὐτοῦ κοιμηθῆναι μετὰ τῆς νύμφης αὐτοῦ.«

[2] Καὶ ἀνέστη Ἰωσήφ τῷ πρωῒ καὶ ἀπῆλθε πρὸς Φαραῶ καὶ εἶπεν αὐτῷ· »δός μοι τὴν Ἀσενέθ τὴν θυγατέρα τοῦ Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως εἰς γυναῖκα.«

[3] καὶ εἶπε Φαραῶ τῷ Ἰωσήφ· »οὐκ ἰδοὺ αὕτη κατεγγύηται σο<ι> ἀπὸ τοῦ αἰῶνος; καὶ ἔσται σοι γυνὴ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον.«

in unser Haus. Ich habe nämlich unser Haus vorbereitet und ein großes Mahl gemacht.“

[2] Sie ergriff seine rechte Hand, führte ihn in ihr Haus und setzte ihn auf den Thronessel ihres Vaters. Und sie brachte Wasser, um seine Füße zu waschen.

[3] Joseph sprach zu ihr: „Es soll doch eine deiner Jungfrauen kommen und meine Füße waschen!“

[4] Und Aseneth sagte: „Mitnichten, mein Herr, denn von jetzt an bist du mein Herr, und ich bin deine Sklavin. Warum sagst du das, eine andere Jungfrau solle deine Füße waschen? Deine Füße sind ja meine Füße, deine Hände sind meine Hände, deine Seele ist meine Seele.“

[5] Sie bedrängte ihn und wusch seine Füße. Joseph betrachtete ihre Hände. Sie waren wie Hände des Lebens und ihre Finger wie Finger eines von Liebe ergriffenen Schnellschreibers. Danach ergriff Joseph ihre rechte Hand und küsste sie. Und Aseneth küsste sein Haupt und setzte sich zu seiner Rechten.

[6] Da kamen ihr Vater, ihre Mutter und ihre ganze Verwandtschaft von ihrem Erbacher. Und sie sahen Aseneth wie eine Lichtgestalt und ihre Schönheit war wie eine himmlische Schönheit. Und sie sahen sie mit Joseph sitzen und mit einem Brautkleid angetan.

[7] Da erschrakten sie über ihre Schönheit und gaben Gott, der die Toten lebendig macht,¹⁰² die Ehre.

[8] Und danach aßen und tranken sie und vergnügten sich. Pentephres sagte zu Joseph: „Morgen will ich all die Großen und Satrapen des ganzen Landes Ägypten rufen und für euch eine Hochzeit bereiten. Du sollst meine Tochter Aseneth zur Frau nehmen.“

[9] Aber Joseph sagte: „Ich will morgen zum Pharao, dem König, gehen, denn er ist wie mein Vater und hat mich als Herrscher über das ganze Land Ägypten eingesetzt. Und ich will in seine Ohren über Aseneth reden und er soll sie mir zur Frau geben.“¹⁰³

[10] Und Pentephres sagte zu ihm: „Gehe mit Frieden.“

21. [1] Joseph blieb diesen Tag bei Pentephres, und er schlief nicht mit Aseneth, denn Joseph sprach: „Es ziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, vor seiner Hochzeit mit seiner Braut zu schlafen.“

[2] Am Morgen stand Joseph auf, ging zum Pharao und sprach zu ihm: „Gib mir Aseneth, die Tochter Pentephres', des Priesters von Heliopolis, zur Frau.“

[3] Und der Pharao sagte zu Joseph: „Siehe, ist sie dir nicht seit Ewigkeiten verlobt? Sie sei deine Frau, von nun an und für ewige Zeit.“

[4] καὶ ἀπέστειλε Φαραὼ καὶ ἐκάλεσε τὸν Πεντεφρῆ καὶ τὴν Ἀσενέθ· καὶ ἦλθε καὶ ἤγαγε τὴν Ἀσενέθ καὶ ἔστησεν αὐτὴν ἐνώπιον Φαραὼ· καὶ εἶδεν αὐτὴν Φαραὼ καὶ ἐθαμβήθη ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτῆς καὶ εἶπεν· «εὐλογῆσει σε κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ, τέκνον, καὶ διαμενεῖ τὸ κάλλος σου τοῦτο εἰς τοὺς αἰῶνας, διότι <δικαίως> κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰωσήφ ἐξελέξατό σε εἰς νύμφην τῷ Ἰωσήφ, ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ πρωτότοκος, καὶ σὺ θυγάτηρ ὑψίστου κληθήσῃ καὶ νύμφη Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.»

[5] Καὶ ἔλαβε Φαραὼ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὴν Ἀσενέθ καὶ ἐπέθηκε στεφάνους χρυσοῦς ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, οἵτινες ἦσαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς. <καὶ> ἔστησε Φαραὼ τὴν Ἀσενέθ ἐκ δεξιῶν τοῦ Ἰωσήφ

[6] καὶ ἐπέθηκε τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ ἦν ἡ δεξιὰ χεὶρ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἀσενέθ καὶ εἶπε Φαραὼ· «εὐλογῆσει ὑμᾶς κύριος ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος καὶ πληθυνεῖ ὑμᾶς καὶ δοξάσει ὑμᾶς εἰς τοὺς αἰῶνας.»

[7] καὶ περιέστρεψεν αὐτοὺς Φαραὼ πρὸς ἀλλήλους ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσήγαγεν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ στόμα αὐτῶν καὶ <ἤρσεν> αὐτοὺς ἐπὶ τὰ χεῖλη αὐτῶν καὶ κατεφίλησαν ἀλλήλους.

[8] Καὶ μετὰ ταῦτα ἐποίησε Φαραὼ γάμους αὐτο<ν> καὶ δεῖπνον μέγα καὶ πότον πολὺν ἐν ἑπτὰ ἡμέραις. καὶ συνεκάλεσε πάντας τοὺς ἄρχοντας τῆς γῆς Αἰγύπτου καὶ πάντας τοὺς βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν καὶ ἐκήρυξεν ἐν πάσῃ τῇ γῇ Αἰγύπτου λέγων· «πᾶς ἄνθρωπος, ὃς ποιήσει ἔργον ἐν ταῖς ἑπτὰ ἡμέραις τῶν γάμων Ἰωσήφ καὶ Ἀσενέθ, θανάτῳ ἀποθανεῖται.»

[9] Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα εἰσῆλθεν Ἰωσήφ πρὸς Ἀσενέθ καὶ συνέλαβεν Ἀσενέθ ἐκ τοῦ Ἰωσήφ καὶ ἔτεκε τὸν Μανασσῆ καὶ τὸν Ἐφραὶμ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Ἰωσήφ.

[10] <Ἦμνος> ἐξομολογήσ<εως> τῆς Ἀσενέθ πρὸς τ<ὸν> θε<ὸν> τὸν ὑψίστον·

[11] » Ἥμαρτον, κύριε, <ἥμαρτον ἐνώπιόν σου πολλὰ ἥμαρτον>· ἐγὼ Ἀσενέθ <θυγάτηρ Πεντεφρῆ ἱερέως Ἡλιουπόλεως, ὃς ἐστὶν ἐπίσκοπος πάντων>.

[12] <ἥμαρτον, κύριε>, ἥμαρτον ἐνώπιόν σου <πολλὰ> ἥμαρτον· ἐγὼ <ἥ>μ<ην> εὐθηνούσα ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου καὶ ἡμην παρθένος ἀλαζῶν καὶ ὑπερήφανος.

[13] <ἥμαρτον, κύριε, ἥμαρτον ἐνώπιόν σου πολλὰ ἥμαρτον>· καὶ ἐσεβόμην θεοὺς ἀλλοτρίους, ὧν οὐκ <ἦ>ν ἀριθμὸς,

[4] Und der Pharao sandte aus und rief Pentephres und Aseneth. Und er kam, brachte Aseneth und stellte sie vor den Pharao. Und der Pharao sah sie, erstaunte über ihre Schönheit und sprach: „Es segne dich, Kind, der Herr, der Gott Josephs. Und diese deine Schönheit möge in Ewigkeit bleiben, denn mit Recht hat dich der Herr, der Gott Josephs, Joseph zur Braut auserwählt, weil er der erstgeborene Sohn Gottes ist. Und du wirst Tochter des Höchsten und Braut Josephs genannt werden von nun an bis in Ewigkeit.“

[5] Der Pharao nahm Joseph und Aseneth und setzte ihnen goldene Kränze auf ihre Häupter, die von Uranfang und Anbeginn in seinem Haus waren.¹⁰⁴ Und der Pharao stellte Aseneth an Josephs rechte Seite.

[6] Und er legte seine Hände auf ihre Häupter; seine rechte Hand war auf Aseneths Haupt.¹⁰⁵ Der Pharao sprach: „Es segne euch der Herr, der höchste Gott, und er erfülle euch und verherrliche euch in Ewigkeit.“

[7] Und der Pharao drehte sie mit ihren Gesichtern zueinander, führte ihren Mund zusammen und fügte sie mit ihren Lippen zueinander, und sie küssten einander.

[8] Danach richtete der Pharao eine Hochzeit für sie aus, ein großes Festessen und gewaltiges Trinkgelage, sieben Tage lang. Und er rief all die Führer des Landes Ägypten und alle Könige der Völker zusammen und ließ im ganzen Land Ägypten ausrufen: „Jeder Mensch, der in den sieben Tagen der Hochzeit Josephs und Aseneths eine Arbeit tut, soll des Todes sterben.“

[9] Danach geschah es, dass Joseph zu Aseneth einging. Und Aseneth empfing von Joseph und gebar Manasse und Ephraim im Hause Josephs.¹⁰⁶

[10] Bekenntnislied Aseneths zu Gott, dem Höchsten:

[11] „Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich, Aseneth, Tochter des Pentephres, des Priesters von Heliopolis, der der Aufseher aller ist.

[12] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich lebte verwöhnt im Hause meines Vaters und war eine prahlerische und hochmütige Jungfrau.

[13] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich verehrte fremde Götter, die unzählig waren, und aß Brot von ihren Opfern.

καὶ ἦσθιον ἄρτον ἐκ τ<ῶν> θυσι<ῶν> αὐτῶν.

[14] <ἦμαρτον, κύριε, ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου πολλά ἦμαρτον·

ἄρτον ἀγχόνης ἔφαγον

καὶ ποτήριον ἐνέδρας ἔπιον ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ θανάτου>.

[15] <ἦμαρτον, κύριε, ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου πολλά ἦμαρτον>·

καὶ οὐκ ἦδριν κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ

οὐδὲ ἐπεποιθεῖν ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ τῆς ζωῆς.

[16] ἦμαρτον, κύριε, <ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου> πολλά ἦμαρτον·

ἐπεποιθεῖν γὰρ ἐπὶ τῷ πλούτῳ τῆς δόξης μου καὶ ἐπὶ τῷ κάλλει μου

καὶ ἦμην ἀλαζῶν καὶ ὑπερήφανος.

[17] <ἦμαρτον, κύριε, ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου πολλά ἦμαρτον>·

καὶ ἐξουθένουν πάντα ἄνδρα ἐπὶ τῆς γῆς

καὶ οὐκ ἦν <ἄνθρωπος>, ὃς ἂν τι ποιήσει ἐνώπιόν μου.

[18] ἦμαρτον, κύριε, <ἦμαρτον

ἐνώπιόν> σο<υ> πολλά ἦμαρτον·

<καὶ μεμίσηκα> πάντας τοὺς μεμνηστευμένους με

<καὶ> ἐξουθένουν αὐτοὺς καὶ κατέπτυνον αὐτούς.

[19] <ἦμαρτον, κύριε, ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου πολλά ἦμαρτον·

καὶ λελάληκα τολμηρὰ ἐν ματαιότητι

καὶ εἶπον ὅτι >οὐκ ἔστιν ἀνὴρ ἄρχων ἐπὶ τῆς γῆς, ὃς ἂν λύσῃ τὴν ζώνην

τῆς παρθενίας μου,<>

[20] <ἦμαρτον, κύριε, ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου πολλά ἦμαρτον·

>ἀλλ' ἔσομαι νύμφη τοῦ υἱοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως τοῦ πρωτοτόκου.<>

[21] <ἦμαρτον, κύριε, ἦμαρτον

ἐνώπιόν σου πολλά ἦμαρτον>·

ἕως οὗ ἦλθεν Ἰωσήφ ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ.

αὐτός με καθεῖλεν ἀπὸ τῆς δυναστείας μου

καὶ ἐταπείνωσέ με ἀπὸ τῆς ὑπερηφανίας μου

καὶ τ<ῶ> κάλλ<ει> αὐτοῦ ἠγρευσέ με

καὶ <τ>ῆ σοφία αὐτοῦ <ἐκράτησέ με> ὡς ἰχθὺν ἐπ' ἀγκίστρῳ

καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὡς δελεάσματι ζωῆς <εδελέασέ με>

καὶ τῇ δυνάμει αὐτοῦ ἐστήριξέ με

καὶ ἦγαγέ με τῷ θεῷ τῶν αἰώνων καὶ τῷ ἄρχοντι τοῦ <οἴκου> τοῦ ὑψί-

στου

[14] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Brot des Erwürgens aß ich und (den) Kelch der Hinterlist trank ich vom Tisch des Todes.¹⁰⁷

[15] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich kannte nicht den Herrn, den Gott des Himmels, und ich vertraute nicht auf den höchsten Gott des Lebens.

[16] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich vertraute ja auf den Reichtum meines Ansehens und auf meine Schönheit und war prahlerisch und hochmütig.

[17] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Jeden Mann auf der Erde achtete ich für nichts, und es gab niemand, der etwas vor mir vermocht hätte.

[18] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich hasste alle, die um mich gefreit haben, und achtete sie für nichts und verabscheute sie.

[19] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. Ich redete Verwegenes im Übermut und sprach: ‚Es gibt keinen herrscherlichen Mann auf der Erde, der den Gürtel meiner Jungfräulichkeit löst.‘

[20] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich. ‚Sondern ich werde eine Braut des erstgeborenen Sohnes des großen Königs sein.‘

[21] Ich sündigte, Herr, ich sündigte vor dir, vielfach sündigte ich, bis Joseph, der Starke Gottes, kam. Er holte mich herab von meiner Herrschsucht und erniedrigte mich von meinem Hochmut. Mit seiner Schönheit fing er mich und mit seiner Weisheit überwältigte er mich wie einen Fisch auf dem Haken. Und mit seinem Geist lockte er mich wie mit einer Lockung des Lebens. Mit seiner Stärke stützte er mich und führte mich zu dem Gott der Ewigkeiten und dem Herrscher des Hauses des Höchsten. Er gab mir Brot des Lebens zu essen und (den) Kelch der Weisheit zu trinken, und ich wurde seine Braut auf ewige Zeit.“

καὶ ἔδωκέ μοι φαγεῖν ἄρτον ζωῆς καὶ <πιεῖν> ποτήριον σοφίας
καὶ ἐγενόμην αὐτ<ῶ> νύμφη εἰς τοὺς αἰῶνας <τῶν αἰώνων>.»

22. [1] Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα παρήλθον τὰ ἑπτὰ ἔτη τῆς εὐθηνίας
καὶ ἤρξαντο ἔρχεσθαι τὰ ἑπτὰ ἔτη τοῦ λιμοῦ.

[2] καὶ ἤκουσεν Ἰακώβ περι Ἰωσήφ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ· καὶ ἦλθεν Ἰσραὴλ
<καὶ> εἰσῆλθεν εἰς Αἴγυπτον σὺν πάσῃ τῇ συγγενείᾳ αὐτοῦ ἐν τῷ δευ-
τέρῳ ἔτει τοῦ λιμοῦ ἐν τῷ δευτέρῳ μηνὶ μιᾶ καὶ εἰκάδι τοῦ μηνὸς καὶ
κατώκησεν ἐν γῆ Γεσέμ.

[3] καὶ εἶπεν Ἀσενέθ τῷ Ἰωσήφ· »πορεύσομαι καὶ ὄψομαι τὸν πατέρα
σου, διότι ὁ πατήρ σου Ἰσραὴλ ὡς θεὸς μοί ἐστιν.«

[4] καὶ εἶπεν αὐτῇ Ἰωσήφ· »πορεύσῃ σὺν ἐμοὶ καὶ ὄψῃ τὸν πατέρα
μου.«

[5] Καὶ ἦλθεν Ἰωσήφ καὶ Ἀσενέθ πρὸς Ἰακώβ ἐν γῆ Γεσέμ. καὶ ἀπ-
ήντησαν αὐτοῖς οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Ἰωσήφ καὶ προσεκύνησαν αὐτοὺς ἐπὶ
πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν.

[6] καὶ εἰσῆλθον πρὸς Ἰακώβ· καὶ ἦν Ἰσραὴλ καθήμενος ἐπὶ τῆς κλί-
νης αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἦν πρεσβύτης ἐν γῆρει λιπαρῶ.

[7] καὶ εἶδεν αὐτὸν Ἀσενέθ καὶ ἐθαμβήθη ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτοῦ, διότι
ἦν Ἰακώβ καλὸς τῷ εἶδει σφόδρα καὶ τὸ γῆρας αὐτοῦ ὥσπερ νεότης
ὠραίου ἀνδρός· καὶ ἦν ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ πᾶσα λευκὴ ὡσεὶ χιῶν καὶ αἱ
τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἦσαν ὄλαι <οὔλαι> καὶ δασεῖαι σφόδρα <ὡς
Αἰθίοπος> καὶ ὁ πώγων αὐτοῦ λευκὸς καθειμένος ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ
καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ χαροποὶ καὶ ἐξαστράπτοντες· <καὶ ἦσαν> οἱ
τένοντες αὐτοῦ καὶ οἱ ὠμοὶ αὐτοῦ καὶ οἱ βραχίονες ὡς ἀγγέλου <καὶ> οἱ
μηροὶ αὐτοῦ καὶ αἱ κνήμαι <αὐτοῦ> καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡσεὶ γίγαντος.
<καὶ ἦν Ἰακώβ ὡς ἄνθρωπος, ὃς ἐπάλαισε μετὰ θεοῦ.>

[8] Καὶ <εἶδεν> αὐτὸν Ἀσενέθ <καὶ> ἐθαμβήθη καὶ προσεκύνησεν
αὐτὸν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ εἶπεν Ἰακώβ πρὸς Ἰωσήφ· »αὕτη
ἐστὶν ἡ νύμφη μου ἡ γυνὴ σου; εὐλογημένη ἔσται τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ.«

[9] καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Ἰακώβ πρὸς ἑαυτὸν καὶ εὐλόγησεν αὐτὴν
καὶ κατεφίλησεν αὐτὴν. καὶ ἐξέτεινεν Ἀσενέθ τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ
ἐκράτησε τοῦ ἀχένος Ἰακώβ καὶ ἐκρεμάσθη ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ
πατρὸς αὐτοῦ <καθὼς κρέματαί τις ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ πατρὸς αὐ-
τοῦ, ὅταν ἐκ πολέμου ἐπανέλθῃ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,> καὶ κατεφίλησεν
αὐτόν.

[10] καὶ μετὰ ταῦτα ἔφαγον καὶ ἔπιον. Καὶ ἐπορεύθησαν Ἰωσήφ καὶ
Ἀσενέθ εἰς τὸν οἶκον αὐτῶν.

[11] καὶ συμπροέπεμψαν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ Λεὺϊς οἱ ἀδελφοὶ Ἰω-
σήφ οἱ υἱοὶ Λίας μόνοι, οἱ δὲ υἱοὶ Βάλλας καὶ Ζέλφας τῶν παιδισκῶν

22. [1] Danach geschah es, dass die sieben Jahre der Fülle vorübergingen, und die sieben Jahre des Hungers begannen zu kommen.¹⁰⁸

[2] Da hörte Jakob von seinem Sohn Joseph. Und Israel kam und zog mit seiner gesamten Verwandtschaft im zweiten Jahr des Hungers, im zweiten Monat, am einundzwanzigsten des Monats nach Ägypten und ließ sich im Lande Gosen nieder.¹⁰⁹

[3] Aseneth sprach zu Joseph: „Ich will gehen und deinen Vater sehen, denn dein Vater Israel ist für mich wie ein Gott.“

[4] Joseph sagte zu ihr: „Du sollst mit mir gehen und meinen Vater sehen.“

[5] Und Joseph und Aseneth kamen in das Land Gosen zu Jakob, und Josephs Brüder begegneten ihnen und huldigten ihnen mit dem Angesicht auf der Erde.

[6] Sie gingen hinein zu Jakob. Und Israel saß auf seinem Bett; er war ein Greis in stattlichem Alter.

[7] Aseneth sah ihn und wurde durch seine Schönheit in Erstaunen versetzt. Denn Jakob war von sehr schönem Aussehen; sein Alter war wie die Jugend eines in der Blüte seines Lebens stehenden Mannes. Sein Haupt war ganz weiß wie Schnee, und sein Haupthaar war ganz gelockt und sehr dicht wie eines Äthiopiens. Sein Bart war weiß und reichte bis auf seine Brust, und seine Augen waren furchtlos und strahlend, seine Nackenmuskeln und seine Schultern und seine Arme waren wie die eines Engels, seine Hüften und die Unterschenkel und seine Füße wie die eines Riesen.¹¹⁰ Jakob war wie ein Mensch, der mit Gott gerungen hat.¹¹¹

[8] Aseneth sah ihn, erbebt und fiel vor ihm mit ihrem Angesicht auf die Erde nieder. Und Jakob sprach zu Joseph: „Ist dieses meine Schwiegertochter, deine Frau? Gesegnet sei sie durch den höchsten Gott.“

[9] Und Jakob rief sie zu sich und segnete sie und küsste sie. Aseneth streckte ihre Hände aus und umfasste Jakobs Nacken, hing am Hals seines Vaters, wie jemand am Hals seines Vaters hängt, wenn er aus dem Krieg in sein Haus zurückkommt, und küsste ihn.

[10] Danach aßen sie und tranken, und Joseph und Aseneth reisten in ihr Haus.

[11] Nur Simeon und Levi, die Brüder Josephs, die Söhne Leas, begleiteten sie. Die Söhne Zilpas und Bilhas nämlich, der Sklavinnen Leas und

Λίας και Ραχήλ οὐ συμπροέπεμψαν αὐτούς, διότι ἐφθόνουν και ἤχθραινον αὐτοῖς.

[12] και ἦν Λευὶς ἐκ δεξιῶν τῆς Ἀσενέθ και Ἰωσήφ ἐξ εὐωνύμων.

[13] και ἐκράτησεν Ἀσενέθ τὴν χεῖρα τοῦ Λευί· και ἠγάπησεν Ἀσενέθ τὸν Λευὶ σφόδρα ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀδελφούς Ἰωσήφ, ὅτι ἦν προσκείμενος κυρίῳ τῷ θεῷ και ἦν ἀνὴρ συνίων και προφήτης ὑψίστου και ὀξέως βλέπων τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ· και αὐτὸς ἐώρα γραμμата γεγραμμένα ἐν τῷ οὐρανῷ <τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ> και <ἦ>δε<ι> τὰ ἄρρητα <τοῦ> θεοῦ> <τοῦ> ὑψίστου> και ἀπεκάλυπτε πάντα τῇ Ἀσενέθ κρυφῆ, διότι και αὐτὸς Λευὶς ἠγάπα τὴν Ἀσενέθ πάνυ και ἐώρα τὸν τόπον τῆς καταπαύσεως αὐτῆς ἐν τοῖς ὑψίστοις <και τὰ τεῖχη αὐτῆς ὡς τεῖχη ἀδαμάντινα αἰώνια και τὰ θεμέλια αὐτῆς τεθεμελιωμένα ὑπὲρ πέτρας τοῦ ἐβδόμου οὐρανοῦ>.

23. [1] Και ἐγένετο ἐν τῷ παριέναι τὸν Ἰωσήφ και τὴν Ἀσενέθ εἶδεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ τεύχους ὁ υἱὸς Φαραῶ ὁ πρωτότοκος. και <ε>ἶδ<ε> τὴν Ἀσενέθ και κατενύγη και ἐδυσφόρει βαρέως και κακῶς εἶχε διὰ τὸ κάλλος αὐτῆς και εἶπεν· »οὐχ οὕτως ἔσται.«

[2] Και ἀπέστειλεν ἀγγέλους ὁ υἱὸς Φαραῶ και ἐκάλεσε πρὸς ἑαυτὸν Συμεῶν και Λευί· και ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες και ἔστησαν ἐνώπιον αὐτοῦ. και εἶπεν αὐτοῖς ὁ υἱὸς Φαραῶ ὁ πρωτότοκος· »γινώσκω ἐγὼ σημερον ὅτι ὑμεῖς ἐστε ἄνδρες δυνατοὶ ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τῆς γῆς και ἐν ταῖς δεξιαῖς ὑμῶν ταύταις κατέστραπται ἡ πόλις τῶν Σικημιτῶν και ἐν ταῖς δυσι ταύταις ῥομφαίαις ὑμῶν κατεκόπησαν τριάκοντα χιλιάδες ἀνδρῶν πολεμιστῶν.

[3] και ἰδοὺ ἐγὼ σημερον λήψομαι ὑμᾶς ἐμαυτῷ εἰς ἐτ<αῖ>ρους και δώσω ὑμῖν χρυσίον και ἀργύριον και παιῖδας και παιδίσκας και οἴκους και κλήρους μεγάλους <και ἀγαθούς>. πλὴν τὸ ῥῆμα τοῦτο ποιήσατε και ποιήσατε μετ' ἐμοῦ ἔλεος, διότι ὑβρίσθην ἐγὼ βιαίως παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν Ἰωσήφ, διότι ἔλαβε τὴν Ἀσενέθ τὴν γυναῖκά μου <τὴν> ἐμοὶ κατεγγυημένην<ν> ἀπ' ἀρχῆς.

[4] και νῦν δεῦτε συνάρασθέ μοι και πολεμήσομεν πρὸς Ἰωσήφ τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν και ἀποκτενῶ αὐτὸν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ μου και ἔξω τὴν Ἀσενέθ εἰς γυναῖκα και ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι ἀδελφοὶ και φίλοι πιστοί.

[5] πλὴν <τὸ ῥῆμα τοῦτο> ποιήσατε. εἰ δὲ ὑμεῖς ὀκνήσητε ποιῆσαι τὸ ῥῆμα τοῦτο και ἐξουθενήσητε τὴν βουλήν μου, ἰδοὺ ἡ ῥομφαία μου ἠτοιμάσται πρὸς ὑμᾶς.«

[6] και ἅμα ταῦτα λέγων ἐγύμνωσε τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ και ἔδειξεν αὐτοῖς. Ὡς δὲ ἤκουσαν τὰ ῥήματα ταῦτα <οἱ ἄνδρες> Συμεῶν και Λευίς,

Rahels, begleiteten sie nicht, denn sie waren neidisch und ihnen feindlich gesonnen.¹¹²

[12] Und Levi war zur Rechten Aseneths und Joseph zur Linken.

[13] Und Aseneth ergriff die Hand Levis. Aseneth liebte Levi sehr, mehr als alle (anderen) Brüder Josephs, denn er hing Gott dem Herrn an und war ein verständiger Mann und ein Prophet des Höchsten.¹¹³ Und er blickte scharf mit seinen Augen und sah in den Himmeln mit dem Finger Gottes geschriebene Buchstaben. Und er wusste um die unaussprechlichen Dinge des höchsten Gottes und offenbarte Aseneth dieses im Geheimen, denn auch er, Levi, liebte Aseneth tief und sah den Ort ihrer Ruhe in den Höhen¹¹⁴ und ihre Mauern wie unbezwingliche, ewige Mauern,¹¹⁵ und ihre Fundamente gegründet auf den Felsen des siebenten Himmels.¹¹⁶

23. [1] Da geschah es, als Joseph und Aseneth vorübergingen, dass sie von der Mauer der erstgeborene Sohn des Pharao sah. Er sah Aseneth, und es versetzte ihm einen Stich. Er wurde schwer verstimmt und böse gesinnt wegen ihrer Schönheit und sprach: „Mitnichten soll es so sein!“

[2] Und der Sohn des Pharao entsandte Boten und ließ Simeon und Levi zu sich rufen. Die Männer kamen zu ihm und stellten sich vor ihn, und der erstgeborene Sohn des Pharao sprach zu ihnen: „Ich weiß heute, dass ihr starke Männer seid, stärker als alle Menschen auf der Erde. Durch diese eure Rechte wurde die Stadt der Sichemiten unterworfen, und durch diese eure zwei Schwerter wurden dreißigtausend Kriegsmänner niedergehauen.“¹¹⁷

[3] Siehe, ich will euch mir heute zu Freunden nehmen und euch Gold und Silber, Sklaven und Sklavinnen, Häuser und große und gute Erbschaften geben – nur tut diese Sache und tut Barmherzigkeit an mir, denn ich wurde von eurem Bruder Joseph schwer gedemütigt, denn er nahm Aseneth, meine Frau, die mir von Anfang an verlobt war.

[4] Und nun wohlan! Legt mit mir Hand an, und wir wollen gegen Joseph, euren Bruder kämpfen. Und ich will ihn mit meinem Schwert töten und Aseneth zur Frau haben und ihr werdet mir zu Brüdern und treuen Freunden werden.

[5] Nur tut diese Sache. Wenn ihr aber zögert, diese Sache zu tun, und meinen Willen gering schätzt, siehe, mein Schwert steht gegen euch bereit.“

[6] Und während er dieses sagte, zog er sein Schwert blank und zeigte es ihnen. Als aber die Männer Simeon und Levi diese Worte hörten, wurden

κατενύγησαν σφόδρα, διότι σχήματι τυραννικῶ ἐλάλησε πρὸς αὐτοὺς ὁ υἱὸς Φαραῶ.

[7] καὶ Συμεὼν ἦν ἀνὴρ θρασὺς καὶ τολμηρὸς καὶ ἐνεθυμήθη βαλεῖν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κ<ώ>πην τῆς ῥομφαίας αὐτοῦ καὶ ἐλκύσαι αὐτὴν ἐκ τοῦ κολεοῦ αὐτῆς καὶ πατάξαι τὸν υἱὸν Φαραῶ, διότι σκληρὰ ἐλάλησεν αὐτοῖς.

[8] καὶ εἶδε Λευὶς τὴν ἐνθύμησιν τῆς καρδίας αὐτοῦ, διότι ἦν Λευὶς ἀνὴρ προφήτης καὶ ἐθεώρει ὀξέ<ως> τῆ διανοίᾳ <αὐτοῦ> καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς <αὐτοῦ> καὶ <ἀν>εγίνωσκε <τὰ γεγραμμένα> ἐν τῇ καρδίᾳ <τοῦ> ἀνθρώπο<υ>. καὶ ἐπάτησε Λευὶς τῷ ποδὶ αὐτοῦ τὸν πόδα τὸν δεξιὸν τοῦ Συμεὼν καὶ ἔθλιψεν αὐτὸν καὶ ἐσήμανεν αὐτῷ τοῦ παύσασθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ.

[9] καὶ εἶπε Λευὶς τῷ Συμεὼν ἡσύχως· »ἴνα τί σὺ ὀργῇ θυμοῖ πρὸς τὸν ἄνδρα τοῦτον; καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἄνδρες θεοσεβεῖς καὶ οὐ προσήκει ἡμῖν ἀποδοῦναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ.«

[10] Καὶ εἶπε Λευὶς τῷ υἱῷ Φαραῶ μετὰ παρηρησίας καὶ ἰλαρῶ προσώπῳ <καὶ ὀργῇ οὐκ ἦν ἐν αὐτῷ οὐδ' ἐλαχίστη, ἀλλ' > ἐν πραότητι καρδίας <εἶπε πρὸς αὐτόν>· »ἴνα τί λαλεῖ ὁ κύριος ἡμῶν κατὰ τὰ ῥήματα ταῦτα; καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἄνδρες θεοσεβεῖς καὶ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐστι φίλος τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου καὶ Ἰωσήφ ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν ἐστὶν ὡς υἱὸς τοῦ θεοῦ πρωτότοκος.

[11] καὶ πῶς ποιήσωμεν ἡμεῖς τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ πονηρὸν καὶ ἀμαρτήσομεν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἐνώπιον τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰσραὴλ καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἰωσήφ;

[12] καὶ νῦν ἄκουε τῶν ῥημάτων μου· οὐ προσήκει ἀνδρὶ θεοσεβεῖ ἀδικεῖν πάντα ἀνθρώπον κατ' οὐδένα τρόπον· ἐὰν δέ τις ἀδικῆσαι βούληται ἄνδρα θεοσεβῆ, οὐκ ἀμύνεται αὐτῷ ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος ὁ θεοσεβῆς, διότι ῥομφαία οὐκ ἐστὶν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

[13] καὶ σὺ μὲν φύλαξαι ἔτι τοῦ λαλῆσαι περὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἰωσήφ <κατὰ> τὰ ῥήματα ταῦτα. εἰ δέ σὺ ἐπιμένεις τῇ βουλῇ σου ταύτῃ τῇ πονηρᾷ, ἰδοὺ αἱ ῥομφαῖαι ἡμῶν ἐσπασμέναι ἐν ταῖς δεξιαῖς χερσὶν ἡμῶν ἐνώπιόν σου.«

[14] Καὶ εἶλκυσαν τὰς ῥομφαίας αὐτῶν Συμεὼν καὶ Λευὶς ἐκ τῶν κολεῶν αὐτῶν καὶ εἶπον· »ἰδοὺ ἐώρακας τὰς ῥομφαίας ταύτας; ἐν ταύταις ταῖς δυσὶ ῥομφαίαις ἐξεδίκησε κύριος ὁ θεὸς τὴν ὕβριν τῶν Σικημιτῶν, ἦν ὕβρισαν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ διὰ τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν Δίναν, ἣν ἐμίανε Συχέμ ὁ υἱὸς Ἐμμώρ.«

[15] καὶ εἶδεν ὁ υἱὸς Φαραῶ τὰς ῥομφαίας αὐτῶν ἐσπασμένας καὶ ἐφοβήθη σφόδρα καὶ ἐτρόμαξεν ὄλω τῷ σώματι αὐτοῦ, διότι ἤστρα-

sie sehr betrübt, denn der Sohn des Pharao sprach in gebieterischer Art und Weise zu ihnen.

[7] Aber Simeon war ein kühner und verwegener Mann und er überlegte, seine Hand an den Griff seines Schwertes zu legen, es aus der Scheide zu ziehen und dem Sohn des Pharao einen Schlag zu versetzen, denn er redete harte (Worte) zu ihnen.

[8] Levi aber sah die Regung seines Herzens, denn Levi war ein Prophet und sah genau mit seinen Gedanken und seinen Augen und las das im Herzen des Menschen Geschriebene. Und Levi trat mit seinem Fuß den rechten Fuß Simeons, drängte ihn und gab ihm ein Zeichen, von seinem Zorn abzulassen.

[9] Und Levi sprach leise zu Simeon: „Warum zürnst du mit Leidenschaft gegen diesen Mann? Auch wir sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht für uns, Böses mit Bösem zu vergelten.“¹¹⁸

[10] Und zum Sohn des Pharao sprach Levi mit Freimütigkeit, mit heiterem Angesicht, und es war kein Zorn in ihm, nicht der geringste, sondern mit Sanftmütigkeit des Herzens sprach er zu ihm: „Warum redet unser Herr auf diese Weise? Auch wir sind gottverehrende Männer, unser Vater ist ein Freund des höchsten Gottes und Joseph, unser Bruder, ist wie der erstgeborene Sohn Gottes.

[11] Wie sollen wir diese schändliche Sache tun und vor unserem Gott, vor unserem Vater Israel und vor unserem Bruder Joseph sündigen?

[12] Und nun höre meine Worte: Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, einem Menschen auf irgendeine Weise Unrecht zu tun. Wenn aber jemand einem gottverehrenden Mann Unrecht tun will, wird es ihm jener gottverehrende Mann nicht heimzahlen,¹¹⁹ weil kein Schwert in seinen Händen ist.

[13] Und hüte dich, weiterhin gegen unseren Bruder Joseph solche Reden zu reden. Wenn du aber bei diesem deinem schändlichen Vorhaben bleibst – siehe, unsere Schwerter sind in unseren rechten Händen vor dir blank gezogen.“

[14] Und Simeon und Levi zogen ihre Schwerter aus ihren Scheiden und sprachen: „Siehe, hast du diese Schwerter gesehen? Mit diesen zwei Schwertern rächte Gott der Herr die Freveltat der Sichemiten, die sie frevelten gegen die Söhne Israel um unserer Schwester Dina willen, die Sichem, der Sohn Hamors, befleckt hat.“¹²⁰

[15] Der Sohn des Pharao sah ihre gezückten Schwerter und fürchtete sich sehr und zitterte an seinem ganzen Körper, denn ihre Schwerter blitz-

πτον αἰ ῥομφαῖαι αὐτῶν ὡς φλόγα πυρός. καὶ ἡμαυρώθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ υἱοῦ Φαραῶ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῶν.

[16] καὶ ἐξέτεινε Λευὶς τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν καὶ ἐκράτησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ »ἀνάστηθι καὶ μὴ φοβηθῆς. πλὴν φύλαξαι ἔτι τοῦ μὴ λαλήσαι περὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἰωσήφ ῥῆμα πονηρόν.«

[17] καὶ ἐξῆλθον ἀπὸ προσώπου τοῦ υἱοῦ Φαραῶ Συμεὼν καὶ Λευίς.

24. [1] Καὶ ἦν ὁ υἱὸς Φαραῶ πλήρης φόβου καὶ λύπης, διότι ἐφοβεῖτο τοὺς ἀδελφούς Ἰωσήφ Συμεὼν καὶ Λευίς καὶ ἐβαρεῖτο ἀπὸ τοῦ κάλλους Ἀσενέθ καὶ ἐλυπεῖτο λύπην μεγάλην ὑπερμεγέθη.

[2] καὶ ἐλάλησαν αὐτῷ οἱ παῖδες αὐτοῦ εἰς τὸ οὖς λέγοντες· »ἰδοὺ οἱ υἱοὶ Βάλλας καὶ οἱ υἱοὶ Ζέλφας παιδισκῶν Λίας καὶ Ῥαχὴλ γυναικῶν Ἰακώβ ἐχθραίνονται τῷ Ἰωσήφ καὶ τῇ Ἀσενέθ καὶ φθονοῦσιν αὐτοῖς καὶ οὗτοι ἔσονταί σοι ὑποχείριοι κατὰ τὸ θέλημά σου.«

[3] καὶ ἀπέστειλεν ὁ υἱὸς Φαραῶ ἀγγέλους καὶ ἐκάλεσεν αὐτοὺς <πρὸς ἑαυτόν> καὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν ἄωρία νυκτὸς καὶ ἔστησαν ἐνώπιον αὐτοῦ. καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ υἱὸς Φαραῶ· »ῥῆμά μοί ἐστι πρὸς ὑμᾶς, διότι ὑμεῖς ἐστε ἄνδρες δυνατοί.«

[4] καὶ εἶπον αὐτῷ Δὰν καὶ Γὰδ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί· »λαλησάτω δὴ ὁ κύριος ἡμῶν καὶ ἀκούσονται οἱ παῖδές σου καὶ ποιήσομεν κατὰ τὸ θέλημά σου.«

[5] καὶ ἐχάρη ὁ υἱὸς Φαραῶ χαρὰν μεγάλην καὶ εἶπε τοῖς παισὶν αὐτοῦ· »ἀπόστητε δὴ μικρὸν ἀπ' ἐμοῦ, διότι λόγος μοί ἐστι κρυπτὸς πρὸς τοὺς ἄνδρας τούτους.«

[6] καὶ ἀπέστησαν πάντες.

[7] Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ υἱὸς Φαραῶ· »ἰδοὺ εὐλογία καὶ θάνατος πρὸ προσώπου ὑμῶν· λάβετε μᾶλλον ὑμεῖς τὴν εὐλογίαν καὶ μὴ τὸν θάνατον, διότι ὑμεῖς ἐστε ἄνδρες δυνατοὶ καὶ οὐκ ἀποθανεῖσθε ὡς γυναῖκες, ἀλλ' ἀνδρίζεσθε καὶ ἀμύνεσθε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν.

[8] διότι ἐγὼ ἀκήκοα Ἰωσήφ τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν λέγοντος πρὸς Φαραῶ τὸν πατέρα μου περὶ ὑμῶν ὅτι »τέκνα παιδισκῶν τοῦ πατρός μου εἰσι καὶ οὐκ εἰσὶν ἀδελφοί μου. καὶ ἀναμένω τὸν θάνατον τοῦ πατρός μου καὶ ἐκτριψῶ αὐτοὺς ἐκ γῆς καὶ πᾶσαν τὴν γενεὰν αὐτῶν, μήποτε συγκληρονομήσωσι μεθ' ἡμῶν, διότι τέκνα παιδισκῶν εἰσιν.

[9] καὶ οὗτοί με πεπράκασι τοῖς Ἰσμαηλίταις καὶ γὰρ ἀνταποδώσω αὐτοῖς κατὰ πᾶσαν ὕβριν αὐτῶν, ἣν ἐπονηρεύσαντο κατ' ἐμοῦ. μόνον ἀποθανεῖται ὁ πατήρ μου.«

[10] καὶ ἐπήνεσεν αὐτῷ Φαραῶ ὁ πατήρ μου καὶ εἶπεν αὐτῷ· »καλῶς

ten wie Feuerflammen. Und die Augen des Sohnes des Pharao wurden verdunkelt und er fiel auf sein Angesicht auf die Erde ihnen zu Füßen.

[16] Levi aber streckte seine rechte Hand aus, ergriff ihn und sprach zu ihm: „Steh auf und fürchte dich nicht. Nur hüte dich davor, gegen unseren Bruder Joseph noch schändliche Reden zu führen!“

[17] Und Simeon und Levi gingen weg vom Angesicht des Sohnes des Pharao.

24. [1] Der Sohn des Pharao war voll Furcht und Kummer, denn er fürchtete die Brüder Josephs, Simeon und Levi, und war bedrückt ob der Schönheit Aseneths und unendlich traurig.

[2] Seine Sklaven sagten zu ihm, indem sie ihm ins Ohr redeten: „Siehe, die Söhne Bilhas und die Söhne Zilpas, der Sklavinnen Leas und Rahels, der Frauen Jakobs, sind Joseph und Aseneth feind und beneiden sie.¹²¹ Diese werden dir nach deinem Willen gefügig sein.“

[3] Der Sohn des Pharao sandte Boten los und ließ sie zu sich rufen. Und sie kamen zu ihm zur Unzeit der Nacht und stellten sich vor ihn.¹²² Und der Sohn des Pharao sprach zu ihnen: „Ich habe eine Botschaft für euch, denn ihr seid starke Männer.“

[4] Da sprachen Dan und Gad, die älteren Brüder, zu ihm: „Unser Herr rede doch, und deine Sklaven werden es hören und wir werden deinem Willen gemäß tun.“¹²³

[5] Und der Sohn des Pharao freute sich sehr und sagte zu seinen Sklaven: „Entfernt euch ein wenig von mir, denn ich habe ein geheimes Wort an diese Männer (zu reden).“

[6] Da entfernten sich alle.

[7] Und der Sohn des Pharao sprach zu ihnen: „Siehe, Segen und Tod liegen vor euch.¹²⁴ Nehmt euch lieber den Segen und nicht den Tod. Denn ihr seid starke Männer und sollt nicht sterben wie Frauen, sondern zeigt euch als Männer und wehrt eure Feinde ab.

[8] Denn ich habe gehört, wie Joseph, euer Bruder, zum Pharao, meinem Vater, über euch redete: ‚Sie sind Kinder der Sklavinnen meines Vaters und nicht meine Brüder. Und ich will den Tod meines Vaters abwarten und sie samt ihrer ganzen Nachkommenschaft aus dem Land vertreiben. Sie sollen nicht mit uns miterben, denn sie sind Kinder von Sklavinnen.

[9] Diese sind's, die mich den Ismaeliten verkauft haben.¹²⁵ Ich will ihnen all ihren Frevel vergelten, den sie schändlich an mir getan haben. Nur sterbe zuvor mein Vater.‘

[10] Der Pharao, mein Vater, lobte ihn und sprach zu ihm: ‚Gut hast du

εἴρηκας. καὶ λάβε παρ' ἐμοῦ ἄνδρας δυνατοὺς εἰς πόλεμον καὶ ἐγὼ ἔσομαί σοι βοηθός. «

[11] καὶ ὡς ἤκουσαν οἱ ἄνδρες τῶν ῥημάτων τοῦ υἱοῦ Φαραώ, ἐταράχθησαν σφόδρα καὶ ἐλυπήθησαν καὶ εἶπον αὐτῶ· »δεόμεθά σου, κύριε, βοήθησον ἡμῖν. «

[12] Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· »ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν βοηθός, ἐὰν ἀκούσητε τῶν ῥημάτων μου. «

[13] καὶ εἶπον οἱ ἄνδρες· »<ίδου> ἡμεῖς ἐσμεν παῖδές σου ἐνώπιόν σου. πρόσταξον ἡμῖν καὶ ποιήσομεν κατὰ τὸ θέλημά σου. «

[14] καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ υἱὸς Φαραώ· »ἐγὼ ἀποκτενῶ τὸν πατέρα μου Φαραώ τῇ νυκτὶ ταύτῃ, διότι Φαραώ ὡς πατὴρ ἐστὶ τοῦ Ἰωσήφ καὶ εἶπεν αὐτῶ τοῦ βοηθῆσαι αὐτῶ κατέναντι ὑμῶν. καὶ ὑμεῖς ἀποκτείνετε τὸν Ἰωσήφ καὶ λήψομαι ἐμαυτῶ τὴν Ἀσενέθ εἰς γυναῖκα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι ἀδελφοὶ καὶ συγκληρονόμοι τῶν ἐμῶν πάντων. πλὴν τὸ ῥῆμα τοῦτο ποιήσατε. «

[15] Καὶ εἶπον αὐτῶ Δὰν καὶ Γάδ· »ἡμεῖς ἐσμεν παῖδές σου σήμερον καὶ ποιήσομεν πάντα, ἃ προστέταχας ἡμῖν. καὶ ἡμεῖς ἀκηκόαμεν <σήμερον> τοῦ Ἰωσήφ λέγοντος πρὸς τὴν Ἀσενέθ· »πορεύου αὐριον εἰς τὸν ἀγρὸν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, διότι ὥρα ἐστὶ τοῦ τρυγητοῦ. « καὶ δέδωκε μετ' αὐτῆς ἑξακοσίους ἄνδρας δυνατοὺς εἰς πόλεμον καὶ πεντήκοντα προδρομοὺς.

[16] καὶ νῦν ἄκουσον ἡμῶν καὶ λαλήσωμεν πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν. «

[17] καὶ ἐλάλησαν αὐτῶ πάντας τοὺς ἐν κρυφῇ αὐτῶν λόγους <λέγοντες>· »δὸς ἡμῖν ἄνδρας <δυνατοὺς εἰς πόλεμον>. «

[18] καὶ ἔδωκεν ὁ υἱὸς Φαραώ τοῖς τέσσαρσιν ἀδελφοῖς ἀνὰ πεντακοσίους ἄνδρας καὶ αὐτοὺς κατέστησεν ἄρχοντας αὐτῶν καὶ ἡγεμόνας.

[19] Καὶ εἶπον αὐτῶ Δὰν καὶ Γάδ· »ἡμεῖς ἐσμεν παῖδές σου σήμερον καὶ ποιήσομεν πάντα, ἃ προστέταχας ἡμῖν. ἡμεῖς πορευσόμεθα νυκτὸς καὶ ἐνεδρεύσομεν εἰς τὸν χεῖμαρρον καὶ κρυβησόμεθα εἰς τὴν ὕλην τοῦ καλάμου. καὶ σὺ λάβε μετὰ σοῦ πεντήκοντα ἄνδρας ἰππεῖς τοξότας καὶ πορεύου ἔμπροσθεν <ἡμῶν> ἀπὸ μακρόθεν. καὶ ἐλεύσεται Ἀσενέθ καὶ ἐμ' πεσεῖται εἰς τὰς ἐν' ἔδρας ἡμῶν καὶ ἡμεῖς κατακόψομεν τοὺς ἄνδρας τοὺς ὄντας μετ' αὐτῆς. καὶ φεύξεται Ἀσενέθ ἔμπροσθεν μετὰ τοῦ ὀχήματος αὐτῆς καὶ ἐμπεσεῖται εἰς τὰς χεῖράς σου καὶ ποιήσεις αὐτῇ καθὰ ἐπιθυμεῖ ἢ ψυχὴ σου. καὶ μετὰ ταῦτα ἀπο' κτενοῦμεν τὸν Ἰωσήφ λυπούμενον περὶ Ἀσενέθ καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀποκτενοῦμεν κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ. « Καὶ ἐχάρη ὁ υἱὸς Φαραώ, ὡς ἤκουσε τὰ ῥήματα ταῦτα. καὶ ἔξαπέστειλεν αὐτοὺς καὶ δύο χιλιάδας ἀνδρῶν πολεμιστῶν σὺν αὐτοῖς.

[20] καὶ ἦλθον εἰς τὸν χεῖμαρρον καὶ ἀπεκρῦβησαν ἐν τῇ ὕλῃ τοῦ

geredet. Nimm von mir kampfstärke Männer; ich werde dein Helfer sein.“

[11] Und als die Männer die Worte des Sohnes des Pharao gehört hatten, wurden sie sehr verwirrt und betrübt und sprachen zu ihm: „Wir bitten dich, Herr, hilf uns!“

[12] Er sagte zu ihnen: „Ich werde euer Helfer sein, wenn ihr meine Worte anhört.“

[13] Die Männer sprachen: „Siehe, wir sind deine Sklaven vor dir. Befehl uns, und wir werden nach deinem Willen handeln.“

[14] Der Sohn des Pharao sprach zu ihnen: „Ich werde meinen Vater, den Pharao, in dieser Nacht töten, denn der Pharao ist wie ein Vater Josephs.¹²⁶ Er sagte ihm zu, ihm gegen euch beizustehen. Und ihr sollt Joseph töten und ich werde mir Aseneth zur Frau nehmen und ihr werdet mir Brüder und Miterben alles Meinigen sein. Nur setzt dieses Wort in die Tat um!“

[15] Dan und Gad sprachen zu ihm: „Wir sind heute deine Sklaven und wollen alles tun, was du uns angeordnet hast. Wir haben heute gehört, dass Joseph zu Aseneth sagte: ‚Geh morgen auf unseren Erbacher, denn es ist die Zeit der Weinlese.‘ Und er gab ihr sechshundert kampfstärke Männer und fünfzig Leichtbewaffnete mit.

[16] Und nun, höre auf uns, und wir wollen zu unserem Herrn reden.“

[17] Und sie sagten ihm all ihre Worte im Geheimen:¹²⁷ „Gib uns kampfstärke Männer!“

[18] Und der Sohn des Pharao gab den vier Brüdern je fünfhundert Mann und setzte sie als ihre Befehlshaber und Anführer ein.

[19] Dan und Gad sprachen zu ihm: „Wir sind heute deine Sklaven und wollen alles tun, was du uns angeordnet hast. Wir werden bei Nacht gehen und uns in das Wadi¹²⁸ in den Hinterhalt legen und uns im Schilfdickicht verbergen. Und du nimm fünfzig berittene Bogenschützen mit dir und geh uns weit voraus. Und Aseneth wird kommen und in unsere Falle laufen. Wir werden die Männer, die mit ihr sind, niederhauen. Aseneth wird mit ihrem Wagen voraus fliehen und in deine Hände fallen und du kannst mit ihr verfahren, wie deine Seele begehrt. Danach werden wir Joseph, wenn er traurig wegen Aseneth ist, töten. Und seine Kinder wollen wir vor seinen Augen töten.“ Der Sohn des Pharao freute sich, als er diese Worte hörte, und er sandte sie aus und zweitausend Kriegsmänner mit ihnen.

[20] Und sie kamen in das Wadi und verbargen sich im Schilfdickicht.

καλάμου· καὶ ἐκάθισαν ἔμπροσθεν τοῦ χειμάρρου ἔνθεν κακεῖθεν τῆς ὁδοῦ πεντακόσιοι ἄνδρες καὶ πέραν τοῦ χειμάρρου ἔνθεν κακεῖθεν τῆς ὁδοῦ πεντακόσιοι ἄνδρες· καὶ ἦν ἀνάμεσον αὐτῶν ἡ ὁδὸς πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος.

25. [1] Καὶ ἀνέστη ὁ υἱὸς Φαραὼ ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν θάλαμον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτὸν ἐν ῥομφαίᾳ. καὶ οἱ φύλακες τοῦ πατρὸς αὐτοῦ διεκώλυον αὐτὸν τοῦ εἰσελθεῖν πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ εἶπον αὐτῶ· »τί προστάσσεις, κύριε;«

[2] καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ υἱὸς Φαραὼ· »ᾧψεσθαι βούλομαι τὸν πατέρα μου, διότι πορεύομαι τρυγῆσαι τὴν ἄμπελόν μου τὴν νεόφυτον.«

[3] καὶ εἶπον αὐτῶ οἱ φύλακες· »κεφαλῆς πόνον ἦσθετο ὁ πατήρ σου καὶ ἠγρύπνησεν ὅλην τὴν νύκτα καὶ νῦν ἡσυχάζει μικρόν. καὶ εἶπεν ἡμῖν· »μηδεὶς ἐγγισάτω μου μηδὲ ὁ υἱὸς μου ὁ πρωτότοκος.«

[4] καὶ <ὡς> <ἦ>κουσ<ε> ταῦτα, ἀπῆλθε σπεύδων ὁ υἱὸς Φαραὼ καὶ ἔλαβε μεθ' ἑαυτοῦ πενήκοντα ἄνδρας ἰππεῖς τοξότας καὶ ἀπῆλθεν ἔμπροσθεν αὐτῶν καθὰ ἐλάλησαν αὐτῶ Δὰν καὶ Γὰδ.

[5] Καὶ ἐλάλησαν οἱ ἀδελφοὶ οἱ νεώτεροι Νεφθαλίμ καὶ Ἀσὴρ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν τοῖς πρεσβυτέροις τῶ Δὰν καὶ τῶ Γὰδ λέγοντες· »ἵνα τί ὑμεῖς πονηρεύεσθε πάλιν κατὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰσραὴλ καὶ κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἰωσήφ; καὶ αὐτὸν διαφυλάσσει ὁ κύριος ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ. οὐ<κ> ἰδοὺ ἅπαξ πεπράκατε αὐτὸν καὶ ἔστι σήμερον βασιλεὺς πάσης τῆς γῆς καὶ σωτὴρ καὶ σιτοδότης;

[6] καὶ νῦν πάλιν ἐὰν πειράσῃτε πονηρεύεσθαι κατ' αὐτοῦ, βοήσει πρὸς τὸν ὑψιστον <καὶ> ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ πέμψει πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ καταφάγεται ὑμᾶς καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ πολεμήσουσι πρὸς ὑμᾶς ὑπὲρ αὐτοῦ.«

[7] καὶ ὠργίσθησαν αὐτοῖς οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ πρεσβύτεροι καὶ εἶπον· »ἀλλ' ὡς γυναῖκες ἀποθανούμεθα;«

26. [1] Καὶ ἀνέστη τῶ πρωῖ Ἀσενέθ καὶ εἶπε πρὸς τὸν Ἰωσήφ· »πορεύσομαι καθὰ εἶρηκας εἰς τὸν ἀγρὸν τῆς κληρονομίας ἡμῶν. καὶ δέδοικεν ἡ ψυχὴ μου, διότι σὺ χωρίζῃ ἀπ' ἐμοῦ.«

[2] καὶ εἶπεν αὐτῇ Ἰωσήφ· »θάρσει καὶ μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ πορεύου, διότι κύριος μετὰ σοῦ ἔστι καὶ αὐτὸς διαφυλάξει σε ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ ἀπὸ παντὸς πράγματος πονηροῦ.

[3] διότι κἀγὼ πορεύσομαι ἐπὶ τὴν σιτοδοσίαν μου καὶ δώσω ἄρτον πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐ μὴ φθαρήσεται ἀπὸ προσώπου κυρίου πᾶσα ἡ γῆ.«

[4] καὶ ἀπῆλθεν Ἀσενέθ ἐπὶ τὴν ὁδὸν αὐτῆς καὶ Ἰωσήφ ἀπῆλθεν ἐπὶ τὴν σιτοδοσίαν αὐτοῦ.

Und es saßen vor dem Wadi diesseits und jenseits des Weges (je) fünfhundert Mann und hinter dem Wadi diesseits und jenseits des Weges (je) fünfhundert Mann. Zwischen ihnen war der Weg – breit und geräumig.

25. [1] Und der Sohn des Pharaos stand in dieser Nacht auf und ging zu dem Gemach seines Vaters, um ihn mit dem Schwert zu töten. Aber die Wächter seines Vaters hinderten ihn, zu seinem Vater hineinzugehen und sagten zu ihm: „Was befehlst Du, Herr?“

[2] Der Sohn des Pharaos sprach zu ihnen: „Ich will meinen Vater sehen, denn ich gehe, meinen neugepflanzten Weinberg abzuernten.“

[3] Aber die Wächter sprachen zu ihm: „Deinen Vater plagen Kopfschmerzen; er wachte die ganze Nacht und ruht jetzt ein wenig aus. Und er hat zu uns gesagt: ‚Niemand soll sich mir nähern, auch nicht mein erstgeborener Sohn.‘“

[4] Als er das hörte, ging der Sohn des Pharaos eilends weg. Und er nahm fünfzig Männer, berittene Bogenschützen, mit sich. Und er ging weg, ihnen voran, wie Dan und Gad zu ihm gesagt hatten.

[5] Die jüngeren Brüder, Naphtali und Asser, redeten zu ihren älteren Brüdern Dan und Gad und sprachen: „Warum tut ihr noch einmal so etwas Schändliches gegen unseren Vater Israel und gegen unseren Bruder Joseph? Der Herr behütet ihn wie einen Augapfel.¹²⁹ Siehe, habt ihr ihn nicht schon einmal verkauft – und heute ist er König des ganzen Landes und Retter und Korngeber?“

[6] Und nun, wenn ihr noch einmal versucht, Schändliches gegen ihn zu tun, wird er zum Höchsten rufen,¹³⁰ wird zum Himmel aufsteigen¹³¹ und wird Feuer vom Himmel schicken¹³² und das wird euch fressen, und die Engel Gottes werden gegen euch um seinetwillen Krieg führen.“

[7] Aber ihre älteren Brüder gerieten in Zorn gegen sie und sprachen: „Sollen wir etwa wie Frauen sterben?“¹³³

26. [1] Aseneth stand am Morgen auf und sprach zu Joseph: „Ich will, wie du gesagt hast, zu unserem Erbacker gehen. Aber meine Seele fürchtet sich, weil du von mir getrennt wirst.“

[2] Joseph sprach zu ihr: „Sei guten Mutes und fürchte dich nicht, sondern gehe, denn der Herr ist mit dir. Und er wird dich behüten wie einen Augapfel vor jeder schändlichen Tat.“

[3] Auch ich werde ja zu meiner Getreideausgabe gehen und all den Menschen Brot geben. Und die ganze Erde soll keinesfalls verderben vor dem Angesicht des Herrn.“

[4] Und Aseneth ging ihres Weges und Joseph zu seiner Getreideausgabe.

[5] Καὶ ἦλθεν Ἀσενέθ ἐπὶ τὸν τόπον τοῦ χειμάρρου καὶ οἱ ἑξακόσιοι ἄνδρες μετ' αὐτῆς. καὶ ἐξεπήδησαν ἐκ τῶν ἐνεδρῶν αὐτῶν οἱ ἐνεδρευταὶ καὶ συνέμιξαν πόλεμον τοῖς ἀνδράσι τῆς Ἀσενέθ καὶ κατέκοψαν αὐτοὺς ἐν στόματι ῥομφαίας καὶ τοὺς προδρόμους αὐτῆς ἀπέκτειναν πάντας· καὶ ἔφυγεν Ἀσενέθ μετὰ τοῦ ὀχήματος αὐτῆς ἔμπροσθεν.

[6] Καὶ Λεὺις ἀνήγγειλε τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ τοῖς υἱοῖς Λίας τὸν κίνδυνον τῆς Ἀσενέθ. καὶ ἔλαβεν ἕκαστος τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ, καὶ ἔλαβον τὰς ἀσπίδας αὐτῶν καὶ ἔθηκαν ἐπὶ τοὺς βραχίονας αὐτῶν, καὶ <ἔλαβον> τὰ δόρατα αὐτῶν ἐν ταῖς δεξιαῖς χερσὶν αὐτῶν καὶ κατεδίωξαν ὀπίσω τῆς Ἀσενέθ δρόμῳ ταχεῖ.

[7] Καὶ ἔφυγεν Ἀσενέθ ἔμπροσθεν καὶ ἰδοὺ ὁ υἱὸς Φαραῶ ἀπαντᾷ αὐτῇ καὶ πεντήκοντα ἄνδρες ἰππεῖς μετ' αὐτοῦ.

[8] καὶ εἶδεν αὐτὸν Ἀσενέθ καὶ ἐφοβήθη καὶ ἐταράχθη σφόδρα καὶ ἐτρόμαξεν· καὶ ἐπεκαλέσατο τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ αὐτῆς.

27. [1] Καὶ Βενιαμὶν ἐκάθητο ἐξ εὐνύμων τῆς Ἀσενέθ ἐν τῷ ὀχήματι αὐτῆς. καὶ ἦν Βενιαμὶν παιδάριον ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ πρυτανικὸν καὶ ἦν κάλλος ἐν αὐτῷ ἄρρητον καὶ ἰσχύς ὡς σκύμνος λέοντος καὶ ἦν φοβούμενος τὸν κύριον σφόδρα.

[2] καὶ κατεπήδησε Βενιαμὶν ἀπὸ τοῦ ὀχήματος καὶ ἔλαβε λίθον στρογγύλον ἐκ τοῦ χειμάρρου καὶ ἐπλήρωσε τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἠκόντισε κατέναντι τοῦ υἱοῦ Φαραῶ καὶ ἐπάταξε τὸν κρόταφον αὐτοῦ τὸν εὐώνυμον καὶ ἐτραυμάτισεν αὐτὸν τραύματι βαρεῖ.

[3] καὶ ἔπεσεν ὁ υἱὸς Φαραῶ ἀπὸ τοῦ ἵππου αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν ἡμιθανῆς τυγχάνων.

[4] καὶ ἐπήδησε Βενιαμὶν καὶ ἀνέβη ἐπὶ τὴν πέτραν καὶ εἶπε τῷ ἡνιώχῳ τῆς Ἀσενέθ· «δός μοι λίθους ἐκ τοῦ χειμάρρου.»

[5] καὶ ἔδωκεν αὐτῷ λίθους πεντήκοντα· καὶ ἠκόντισε τοὺς πεντήκοντα λίθους καὶ ἀπέκτεινε τοὺς πεντήκοντα ἄνδρας τοὺς ὄντας μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ Φαραῶ· καὶ ἔδυσαν πάντες οἱ λίθοι διὰ τῶν κροτάφων αὐτῶν.

[6] Καὶ οἱ υἱοὶ Λίας, Ρουβὴμ καὶ Συμεὼν Λεὺις καὶ Ἰούδας Ἰσάχαρ καὶ Ζαβουλὼν, κατεδίωξαν ὀπίσω τῶν ἀνδρῶν τῶν ἐνεδρευόντων καὶ ἐπέπεσαν αὐτοῖς ἄφνω καὶ κατέκοψαν αὐτοὺς πάντας· καὶ ἀπέκτειναν ὡς δισχιλίους ἄνδρας οἱ ἑξ ἄνδρες.

[7] καὶ ἔφυγον ἀπὸ προσώπου αὐτῶν οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν, οἱ υἱοὶ Βάλλας καὶ Ζέλφας, καὶ εἶπον· «ἀπολώλαμεν ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ τέθνηκεν ὁ υἱὸς Φαραῶ ἐν χειρὶ Βενιαμὶν τοῦ παιδαρίου καὶ πάντες οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπολώλασιν ἐν χειρὶ μιᾶ τοῦ παιδαρίου Βενιαμὶν.

[5] Und Aseneth kam an den Ort des Wadis und die sechshundert Mann mit ihr. Und es sprangen die, die im Hinterhalt lagen, aus ihrem Hinterhalt und wurden mit den Männern Aseneths handgemein. Sie schlugen sie mit der Schneide des Schwertes nieder und töteten alle ihre Leichtbewaffneten. Aseneth aber floh mit ihrem Wagen voraus.

[6] Levi aber teilte seinen Brüdern, den Söhnen Leas, die Gefahr für Aseneth mit. Und jeder nahm sein Schwert und steckte es an seine Hüfte, und sie nahmen ihre Schilde und hängten sie an ihre Arme, nahmen ihre Speere in ihre rechte Hand und folgten Aseneth eilend, in schnellem Lauf, nach.

[7] Aseneth aber floh voran und siehe, der Sohn des Pharao stellt sich ihr entgegen und fünfzig berittene Männer mit ihm.

[8] Und Aseneth sah ihn, geriet in Furcht und erschrak sehr und zitterte. Und sie rief den Namen des Herrn, ihres Gottes, an.

27. [1] Benjamin aber saß zur Linken Aseneths in ihrem Wagen. Und Benjamin war ein Jüngling von achtzehn Jahren, groß und kräftig und für die höchsten Ämter befähigt. Und er war von unaussprechlicher Schönheit und hatte Kraft wie ein Löwenjunges. Und er fürchtete den Herrn sehr.¹³⁴

[2] Und Benjamin sprang vom Wagen herab, nahm einen runden Stein aus dem Wadi, legte ihn in seine Hand und schleuderte ihn gegen den Sohn des Pharao. Und er schlug an seine linke Schläfe und verwundete ihn schwer.

[3] Und der Sohn des Pharao fiel halbtot von seinem Pferd auf die Erde.

[4] Benjamin aber sprang und stieg auf den Felsen und sprach zu Aseneths Wagenlenker: „Gib mir Steine aus dem Wadi!“

[5] Er gab ihm fünfzig Steine, und er (Benjamin) schleuderte die fünfzig Steine und tötete die fünfzig Männer, die mit dem Sohn des Pharao waren. Und alle Steine drangen durch ihre Schläfen.

[6] Die Söhne Leas aber, Ruben und Simeon, Levi und Juda, Issachar und Sebulon, verfolgten die Männer, die im Hinterhalt gelegen hatten, überfielen sie jählings und hauten sie alle nieder. Und die sechs Männer töteten zweitausend Männer.

[7] Ihre Brüder aber, die Söhne Bilhas und Zilpas, flohen vor ihrem Angesicht und sprachen: „Wir sind durch unsere Brüder vernichtet. Und der Sohn des Pharao ist tot durch die Hand des Jünglings Benjamin, und alle, die mit ihm waren, sind nur durch die Hand des Jünglings Benjamin vernichtet.“

[8] καὶ νῦν δεῦτε ἀποκτείνωμεν τὴν Ἀσενέθ καὶ τὸν Βενιαμὶν καὶ φύγωμεν εἰς τὴν ὕλην τοῦ καλάμου τούτου.»

[9] καὶ ἦλθον ἐσπασμένοι τὰς ῥομφαίας αὐτῶν αἵματος πλήρεις.

[10] Καὶ εἶδεν αὐτοὺς Ἀσενέθ καὶ ἐφοβήθη σφόδρα καὶ εἶπεν· »κύριε, ὁ θεὸς μου, ὁ ἀναζωοποιήσας με καὶ ῥυσάμενός με ἐκ τοῦ θανάτου, ὁ εἰπὼν μοι ὅτι »εἰς τὸν αἰῶνα ζήσεται ἡ ψυχὴ σου«, ῥῦσαί με ἐκ τῶν χειρῶν τῶν ἀνδρῶν τῶν πονηρῶν τούτων.»

[11] καὶ ἤκουσε κύριος ὁ θεὸς τῆς φωνῆς Ἀσενέθ καὶ εὐθέως ἐρρῦησαν αἱ ῥομφαῖαι αὐτῶν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν καὶ ἔπεσον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐτεφρώθησαν.

28. [1] Καὶ εἶδον οἱ υἱοὶ Βάλλας καὶ Ζέλφας τὸ ῥῆμα τὸ μέγα τοῦτο καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα καὶ εἶπον· »κύριος πολεμεῖ καθ' ἡμῶν ὑπὲρ Ἀσενέθ.»

[2] καὶ ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησαν τῇ Ἀσενέθ καὶ εἶπον· »ἐλέησον ἡμᾶς τοὺς δούλους σου, διότι δέσποινα ἡμῶν σὺ εἶ καὶ βασίλισσα.

[3] καὶ ἡμεῖς ἐπονηρευσάμεθα εἰς σὲ κακὰ καὶ κύριος ἀνταπέδωκεν ἡμῖν κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν.

[4] καὶ νῦν δεόμεθά σου ἡμεῖς, οἱ δούλοι σου, ἐλέησον ἡμᾶς καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ τῶν χειρῶν τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, διότι αὐτοὶ ἔκδικοι τῆς ὕβρεώς σου παρεγένοντο πρὸς σε καὶ αἱ ῥομφαῖαι αὐτῶν κατέναντι ἡμῶν εἰσιν.»

[7] Καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἀσενέθ· »θαρσεῖτε καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, διότι αὐτοὶ εἰσιν ἄνδρες θεοσεβεῖς καὶ φοβούμενοι τὸν θεὸν καὶ αἰδούμενοι πάντα ἄνθρωπον. πορεύεσθε δὲ εἰς τὴν ὕλην τοῦ καλάμου τούτου, ἕως ἐξιλάσωμαι αὐτοὺς περὶ ὑμῶν καὶ καταπαύσω τὴν ὀργὴν αὐτῶν, διότι ὑμεῖς μεγάλα τετολμήκατε κατέναντι αὐτῶν. θαρσεῖτε οὖν καὶ μὴ φοβεῖσθε. πλὴν κρινεῖ κύριος ἀνάμεσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν.»

[8] καὶ ἔφυγον εἰς τὴν ὕλην τοῦ καλάμου Δὰν καὶ Γὰδ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν. Καὶ ἰδοὺ οἱ υἱοὶ Λίας ἦλθον τρέχοντες ὡς ἔλαφοι τριετείς.

[9] καὶ κατέβη Ἀσενέθ ἐκ τοῦ ὀχήματος τῆς σκέπης αὐτῆς καὶ ἐδεξιῶσατο αὐτοὺς μετὰ δακρῦων καὶ αὐτοὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτὴν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἔκλαυσαν μετὰ φωνῆς μεγάλης καὶ ἐζήτησαν τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν τοὺς υἱοὺς τῶν παιδισκῶν <τοῦ πατρὸς αὐτῶν> τοῦ ἀνελεῖν αὐτούς.

[10] καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἀσενέθ· »δέομαι ὑμῶν φείσασθε τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν καὶ μὴ ποιήσητε κακὸν ἀντὶ κακοῦ, διότι κύριος ὑπερήσπισέ με ἀπ' αὐτῶν καὶ ἔθραυσε τὰς ῥομφαίας αὐτῶν, καὶ ἰδοὺ τετήκασιν ἐπὶ

[8] Und nun auf! Wir wollen Aseneth und Benjamin töten und in dieses Schilfdickicht fliehen!“

[9] Und sie kamen und hatten die blutbesudelten Schwerter gezückt

[10] Aseneth sah sie, fürchtete sich sehr und sprach: „Herr, mein Gott, der du mich wieder lebendig gemacht hast und mich gerettet hast aus dem Tod, der zu mir sprach: ‚In Ewigkeit wird deine Seele leben‘,¹³⁵ errette mich aus den Händen dieser schändlichen Männer!“

[11] Und Gott der Herr hörte die Stimme Aseneths. Und sofort entglitten ihre Schwerter ihren Händen, fielen auf die Erde und wurden zu Asche.

28. [1] Die Söhne Bilhas und Zilpas sahen diese große Begebenheit, fürchteten sich sehr und sprachen: „Der Herr kämpft für Aseneth gegen uns!“

[2] Und sie fielen auf das Angesicht auf die Erde, warfen sich vor Aseneth nieder und sprachen: „Erbarme dich unser, deiner Sklaven, denn du bist unsere Herrin und Königin.

[3] Wir haben auf schändliche Art gegen dich Böses getan. Und der Herr hat uns nach unseren Werken vergolten.

[4] Und nun bitten wir, deine Sklaven, dich, erbarme dich unser und rette uns aus den Händen unserer Brüder, denn sie sind als Rächer deiner Schmach zu dir gekommen, und ihre Schwerter sind gegen uns gerichtet.“¹³⁶

[7] Und Aseneth sprach zu ihnen: „Seid guten Mutes und fürchtet euch nicht vor euren Brüdern, denn sie sind gottverehrende Männer und fürchten Gott und respektieren jeden Menschen. Zieht euch in dieses Schilfdickicht zurück,¹³⁷ bis ich sie euch geneigt machen und ihren Zorn zur Ruhe bringen werde, denn ihr habt große Dinge gegen sie gewagt. Seid also guten Mutes und fürchtet euch nicht. Jedoch soll der Herr zwischen mir und euch richten.“

[8] Da flohen Dan und Gad und ihre Brüder in das Schilfdickicht. Und siehe, die Söhne Leas kamen wie dreijährige Hirsche gelaufen.

[9] Aseneth aber stieg aus ihrem schützenden Wagen und reichte ihnen die Rechte mit Tränen. Und sie fielen nieder und warfen sich vor ihr auf die Erde und weinten mit lauter Stimme. Und sie suchten ihre Brüder, die Söhne der Mägde ihres Vaters, um sie umzubringen.

[10] Aseneth sprach zu ihnen: „Ich bitte euch, verschont eure Brüder und tut ihnen nicht Böses für Böses, denn der Herr hat mich vor ihnen beschützt und ihre Schwerter vernichtet. Und siehe, sie sind zerschmolzen

τὴν γῆν ὡσπερ κηρὸς ἀπὸ προσώπου πυρός. καὶ ἔστι τοῦτο ἱκανὸν αὐτοῖς ὅτι κύριος <ἐ>πολέμησ<ε> πρὸς αὐτούς.

[11] καὶ ὑμεῖς φείσασθε αὐτῶν, διότι ἀδελφοὶ ὑμῶν εἰσι καὶ αἷμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν Ἰσραήλ.»

[12] Καὶ εἶπεν αὐτῇ Συμεὼν· »ἵνα τί ἡ δέσποινα ἡμῶν λαλεῖ ἀγαθὰ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν αὐτῆς;

[13] οὐχί, ἀλλὰ κατακόψομεν αὐτούς ἐν ταῖς ῥομφαίαις ἡμῶν, διότι αὐτοὶ πρόωτοι ἐβουλεύσαντο κακὰ καθ' ἡμῶν καὶ κατὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰσραήλ καὶ κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἰωσήφ ἥδη τοῦτο δις καὶ κατὰ σοῦ, δέσποινα καὶ βασίλισσα ἡμῶν, σήμερον.»

[14] καὶ ἐξέτεινεν Ασενέθ τὴν δεξιὰν αὐτῆς χεῖρα καὶ ἤψατο τῆς γενειάδος αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· »μηδαμῶς, ἀδελφέ, ποιήσεις κακὸν ἀντὶ κακοῦ. τῷ κυρίῳ δώσεις <τὴν> ἐκδίκησιν τῆ<ς> ὕβρ<εως> αὐτῶν. καὶ αὐτοὶ ἀδελφοὶ ὑμῶν εἰσι καὶ γένος τοῦ πατρὸς ὑμῶν καὶ ἔφυγον ἀπὸ μακρόθεν ἀπὸ προσώπου ὑμῶν.»

[15] καὶ ἤλθε πρὸς αὐτὴν Λεὺις καὶ κατεφίλησε τὴν χεῖρα αὐτῆς τὴν δεξιὰν καὶ ἔγνω ὅτι σῶσαι ἤθελε τοὺς ἄνδρας.

[16] καὶ αὐτοὶ ἦσαν ἐγγυὲς ἐν τῇ ὕλῃ τοῦ καλάμου.

[17] καὶ ἔγνω Λεὺις ὁ ἀδελφὸς αὐτῶν καὶ οὐκ ἀνήγγειλε τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ· ἐφοβήθη γάρ, μήποτε ἐν τῇ ὀργῇ αὐτῶν κατακόψωσιν αὐτούς.

29. [1] Καὶ ὁ υἱὸς Φαραὼ ἀνέστη ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἀνεκάθισε καὶ ἔπτυνεν αἷμα ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ, διότι τὸ αἷμα ἀπὸ τοῦ κροτάφου αὐτοῦ κατέρρεεν ἐπὶ τῷ στόματι αὐτοῦ.

[2] καὶ ἔδραμεν ἐπ' αὐτὸν Βενιαμὴν καὶ ἔλαβε τὴν ῥομφαίαν τοῦ υἱοῦ Φαραὼ καὶ εἶλκυσεν αὐτὴν ἐκ τοῦ κολεοῦ αὐτῆς, διότι Βενιαμὴν ῥομφαίαν οὐκ εἶχεν ἐπὶ τῷ μηρῷ αὐτοῦ καὶ ἤμελλε πατάξαι τὸ στήθος τοῦ υἱοῦ Φαραὼ.

[3] καὶ ἔδραμεν ἐπ' αὐτὸν Λεὺις καὶ ἐκράτησε τῆς χειρὸς αὐτοῦ καὶ εἶπεν· »μηδαμῶς, ἀδελφέ, ποιήσεις τὸ πρᾶγμα τοῦτο, διότι ἡμεῖς ἄνδρες θεοσεβεῖς ἐσμεν καὶ οὐ προσήκει ἀνδρὶ θεοσεβεῖ ἀποδοῦναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ οὐδὲ πεπτωκότα καταπατήσαι οὐδὲ ἐκθλίψαι τὸν ἐχθρὸν ἕως θανάτου.

[4] καὶ νῦν ἀπόστρεψον τὴν ῥομφαίαν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς καὶ δεῦρο βοήθησόν μοι καὶ θεραπεύσωμεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ τραύματος αὐτοῦ. καὶ ἐὰν ζήσῃ, ἔσται ἡμῶν φίλος μετὰ ταῦτα καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Φαραὼ ἔσται ὡς πατὴρ ἡμῶν.»

[5] Καὶ ἀνέστησε Λεὺις τὸν υἱὸν Φαραὼ καὶ ἀπένιψε τὸ αἷμα ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ καὶ ἔδησε τελαμῶνα εἰς τὸ τραῦμα αὐτοῦ καὶ

auf die Erde, wie Wachs vor dem Antlitz des Feuers. Das ist genug für sie, denn der Herr hat gegen sie gekämpft.

[11] Und ihr, schont sie, denn sie sind eure Brüder und das Blut eures Vaters Israel.“

[12] Simeon aber sprach zu ihr: „Warum spricht unsere Herrin Gutes für ihre Feinde?

[13] Mitnichten! Sondern wir wollen sie niederhauen mit unseren Schwertern, denn sie hatten heute als Erste Schlechtes vor gegen uns und gegen unseren Vater Israel und gegen unseren Bruder Joseph – das schon zweimal – und gegen dich, unsere Herrin und Königin.“

[14] Aber Aseneth streckte ihre rechte Hand aus, berührte sein Kinn, küsste ihn und sprach zu ihm: „Niemals, Bruder, sollst du Böses für Böses tun. Dem Herrn sollst du die Vergeltung für ihren Frevel übergeben.¹³⁸ Auch sie sind eure Brüder und Nachkommen eures Vaters und flohen weit vor eurem Angesicht.“

[15] Levi ging zu ihr und küsste ihre rechte Hand, wusste er doch, dass sie die Männer retten wollte.

[16] Und sie waren nahe im Schilfdickicht.

[17] Levi, ihr Bruder, wusste es, aber er teilte es seinen Brüdern nicht mit. Er fürchtete nämlich, dass sie sie in ihrem Zorn niederhauen würden.

29. [1] Und der Sohn des Pharaos erhob sich von der Erde, setzte sich auf und spie Blut aus seinem Mund, denn das Blut von seiner Schläfe floss herab auf seinen Mund.

[2] Benjamin aber lief zu ihm, griff nach dem Schwert des Sohnes Pharaos und zog es aus der Scheide, denn Benjamin hatte kein Schwert an seiner Hüfte, und war im Begriff, der Brust des Pharaosohnes einen Hieb zu versetzen.

[3] Levi aber lief zu ihm, ergriff seine Hand und sprach: „Niemals, Bruder, sollst du diese Tat begehen, denn wir sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, Böses mit Bösem zu vergelten, noch einen Gefallenen mit Füßen zu treten, noch den Feind bis zum Tod zu bedrängen.

[4] Und nun, wende dein Schwert an seinen Ort und wohlan, hilf mir! Wir wollen ihn von seiner Wunde heilen. Und wenn er leben wird, wird er uns nach dem Vorgefallenen ein Freund sein, und sein Vater, der Pharaosohn, wird wie unser Vater sein.“

[5] Und Levi richtete den Sohn des Pharaosohnes auf, wusch das Blut von seinem Angesicht, tat einen Lederstreifen auf seine Verletzung, setzte ihn auf

ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἵππον αὐτοῦ καὶ ἐκόμισεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐ-
τοῦ Φαραῶ καὶ διηγήσατο αὐτῷ πάντας τοὺς λόγους <τούτους>.

[6] καὶ ἀνέστη Φαραῶ ἀπὸ τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ προσεκύνησε τῷ
Λεὺι ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εὐχαρίστησεν αὐτῷ.

[7] Καὶ ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπέθανεν ὁ υἱὸς Φαραῶ ἐκ τοῦ τραύματος
τοῦ λίθου Βενιαμὴν τοῦ παιδαρίου.

[8] καὶ ἐπένθησε Φαραῶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρωτότοκον σφόδρα καὶ
ἐκ τοῦ πένθους ἐμαλακίσθη. καὶ ἀπέθανε Φαραῶ ἐτῶν ἑκατὸν ἐννέα
καὶ κατέλιπε τὸ διάδημα αὐτοῦ τῷ Ἰωσήφ.

[9] καὶ ἐβασίλευσεν Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ ἔτη τεσσαράκοντα ὀκτῶ καὶ
μετὰ ταῦτα ἀπέδωκεν Ἰωσήφ τὸ διάδημα τῷ ἐγγόνῳ Φαραῶ τῷ νεωτέ-
ρῳ, ὃς ἦν ἐπὶ μασθῶ, ὅτε ἀπέθανε Φαραῶ. καὶ ἦν Ἰωσήφ ὡς πατὴρ τοῦ
υἱοῦ Φαραῶ τοῦ νεωτέρου ἐν γῆ Αἰγύπτου.

sein Pferd und brachte ihn zu seinem Vater, dem Pharao. Und er erzählte ihm alle diese Ereignisse.

[6] Und der Pharao stand von seinem Thron auf, fiel vor Levi auf die Erde nieder und dankte ihm.

[7] Am dritten Tag aber starb der Sohn des Pharao an der Wunde des Steines des Jünglings Benjamin.

[8] Und der Pharao betrauerte seinen erstgeborenen Sohn sehr, und aus Trauer wurde er krank. Und der Pharao starb mit einhundertneun Jahren¹³⁹ und hinterließ Joseph sein Diadem.

[9] Und Joseph war achtundvierzig Jahre König in Ägypten. Danach gab Joseph das Diadem dem jüngeren Nachkommen des Pharao weiter, der noch an der Brust war, als der Pharao starb. Und Joseph war wie ein Vater für den jüngeren Sohn des Pharao im Lande Ägypten.¹⁴⁰

Anmerkungen zur Übersetzung

- 1 Der griechische Text beginnt mit einem „Und“. Fast jeder Satz der Erzählung wird mit dieser Konjunktion eingeleitet. Das redundante ‚Und‘ wurde in der deutschen Übersetzung meist weggelassen. Die Wendung καὶ ἐγένετο („und es geschah“), mit der die Erzählung einsetzt, wird auch in 3,1 u.ö. gebraucht. Sie gleicht der entsprechenden Wendung der LXX, mit der das hebräische וַיְהִי (wajehi) wiedergegeben wird. Das in allen Genera ebf. oft redundant gebrauchte Demonstrativpronomen ‚jener‘ (ἐκεῖνος) wird in der Übersetzung nicht immer wiedergegeben (vgl. z.B. 1,6; 2,10).
- 2 Diese expositionelle Zeitangabe bezieht sich auf die für das Wirken Josephs in Ägypten entscheidende Abfolge der sieben fetten und sieben mageren Jahre (vgl. Gen 41,1–36); vgl. 3,1; 22,2.
- 3 Zu den konkreten Datumsangaben (vgl. 1,2; 3,1) vgl. den Beitrag ZANGENBERG, S. 163f.
- 4 Pharao, ursprünglich Titel der ägyptischen Könige bzw. Teil der Königstitulatur, wurde später als Eigenname (indekl. *nomen privativum*) gebraucht. Der Sprachgebrauch in JosAs entspricht in dieser Hinsicht der biblischen Josephserzählung. Artikellooses „Pharao“ findet sich in 1,1.3 (letztes Vorkommen im Vers); 8; 4,10; 21,2.3.4 (tris).5 (bis).6.7.8 u.ö.; vgl. die Bezeichnung „der König Pharao“ 4,7.11; 20,9; „der Sohn Pharaos“ 1,7; 23,1.2 (bis).6.7.10.15 (bis) u.ö.
- 5 Der Name dieser Stadt bedeutet ‚Sonnenstadt‘. Er steht in Gen 41,45 LXX u.ö. für den Namen On. Die Sonne spielt in JosAs eine symbolische Rolle (vgl. 6,2.6; 14,1.9; 18,9). Zur Geschichte und Bedeutung der Stadt vgl. den Beitrag ZANGENBERG, S. 165f.
- 6 Vgl. Gen 41,49.
- 7 Das urspr. persische Wort σατράπης bedeutet Provinzialstatthalter.
- 8 sc. Vorgesetzter.
- 9 Der Name Pentephres wird von der LXX sowohl als Äquivalent für Potifera, den Vater Aseneths nach Gen 41,45.50; 46,20, als auch für den in Gen 37,36; 39,1 genannten ehemaligen Dienstherrn Josephs gebraucht. JosAs setzt voraus, dass Aseneths Vater mit diesem nicht identisch ist (anders Jub 40,10; TestJos 18,3). Zum Namen vgl. den Beitrag ZANGENBERG, S. 169.
- 10 Gedacht ist offenbar an den Sonnenkult. Heliopolis/On war als sein Zentrum bekannt. Das hebräische Äquivalent des Namens Pentephres bedeutet ‚Geschenk des Ra (sc. Sonnengottes)‘.
- 11 Mit diesem – im Deutschen schwer wiederzugebenden – Stichwort wird in JosAs ein Konzept verfolgt, das von beiden Haupthandlungsträgern repräsentiert wird; vgl. 8,1. Die Jungfräulichkeit Aseneths ist sexuell wie sozial konnotiert, insofern sie vor einer ehelichen Verbindung im Elternhaus versorgt wird (vgl. 2,7; vgl. die Rolle des ‚Erziehers‘ 18,2ff.).
- 12 Wörtl. „über alle Jungfrauen der Erde hinaus“. Die Übersetzung versucht, den Duktus des griechischen Textes im Deutschen umzusetzen.
- 13 Es handelt sich um die Namen der Frauen Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. Gen 17,15; 24,67; 37,10).
- 14 Unsichere Konjektur; die Konjunktion „und“ ist in Handschriften nicht bezeugt, vgl. FINK 2008, 103.
- 15 Wörtl.: „spuckte auf“...

- 16 Aseneths Eltern halten ihre Tochter, wie es Ps-Phoc 215–217 fordert: abgeschlossen, keusch, allen Blicken entzogen: „Behüte auch deine jungfräuliche Tochter in wohlverschlossenen Gemächern; lass sie bis zur Hochzeit außer Hause nicht gesehen werden. Schwer zu bewachen ist für die Eltern die Schönheit ihrer Kinder!“ (Übersetzung Walter 1983, 215). Diese Mahnung zielt auf unverheiratete jüdische Mädchen (vgl. Philo, *Spec. leg.* 3,169, in *Flacc.* 89; 2 Makk 3,19; 3 Makk 1,18; 4 Makk 18,7; Sir 42,9–11; vgl. 26,10; Hinweise bei P.W. VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides* [Leiden 1978] 251); im Hintergrund steht Dtn 22,20f. (W.T. WILSON, *The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides* [TSAJ] 40, Tübingen 1994] 209).
- 17 Θάλαμος bezeichnet zunächst Räume im innersten Privatbereich eines Hauses. Hier ist wohl speziell an die Frauengemächer gedacht.
- 18 Die Siebenzahl hat schon in der Antike symbolische Bedeutung. Für die jüdische Tradition vgl. die sieben Schöpfungstage und ihre Bedeutung für das Sabbatgebot (Ex 20,10), die sieben Augen Gottes (Sach 4,10). Die nächste Parallele zu den sieben Jungfrauen Aseneths bildet Est 2,9. In JosAs spielt die Symbolik der sieben Schöpfungstage eine strukturierende Rolle. 9,5 nennt den ersten Schöpfungstag als Motiv für die Rückkehr Josephs zu seiner Aufgabe, der Kornvergabe (vgl. 1,1f.; 4,6; 25,5; 26,1–4). Aseneth fällt noch vor der Abreise Josephs in tiefe Verstörung und Reue (9,1f.), die in den folgenden sieben Tagen und Nächten (vgl. 10,17; 11,1f.; 13,9; 15,3; 18,3) zu ihrer Erniedrigung und Bekehrung führt. 10,18 schildert die Morgendämmerung des achten Tages, die in 9,5 zugleich als Tag von Josephs Rückkehr angekündigt war (Spannungsmoment, eingelöst in 18,1; 19,1). Die Hochzeitsfeier 21,8 wird ebenfalls sieben Tage lang dauern. Der Engel als himmlischer Doppelgänger Josephs (14,9) erscheint also am Tag der angekündigten Rückkehr Josephs. Es ist zugleich der Tag der neuen Geburt Aseneths (vgl. 16,16). Vgl. dazu den Beitrag GERBER, S. 213
- 19 Diese Himmelsrichtung hat in JosAs weitreichende Bedeutung. Aseneth orientiert sich daran im Gebet (11,15.19) und wendet sich so der aufgehenden Sonne zu. Aus Richtung Osten kommt auch Joseph (5,2.4; vgl. 6,2) und der wie sein himmlischer Doppelgänger (14,9) beschriebene Engel (14,1f.). Vgl. Lk 1,78. Sonnenaufgang und Licht sind in JosAs metaphorisch verbunden (vgl. 6,2.4.6; 8,9; 12,1; 14,1f. [der Morgenstern als ἄγγελος καὶ κῆρυξ]; 20,6). Die μετάνοια vertreibt das Licht (vgl. TestGad 5,7). Nach Ps 18,5f. LXX hat Gott an den (östlichen) Enden der Erde „der Sonne ein Zelt gebaut. Sie tritt aus ihrem Gemach hervor wie ein Bräutigam; sie frohlockt wie ein Held und läuft ihre Bahn.“ Das Wort σκήνωμα kann auch als Behausung Gottes gemeint sein. Joseph, der Bräutigam und Sohn Gottes, wäre also auch über die Sonnenmetaphorik als Identitätsträger Gottes gezeichnet.
- 20 Es handelt sich um eine Edelsteinart; vgl. Offb 21,20. Das Wort steht zugleich für die Farbe Blau (vgl. LXXEx 26,1 . 31. 36; 28,5f. 8 u.ö.; vgl. Jos. *Ant.* III 164; *Bell.* IV 212).
- 21 Das Wort bezeichnet offenbar eine feine, weiße pflanzliche Faser (Leinen oder – so z.B. Pausanias V 5,2; VI 26,6 – Baumwolle). Joseph ist nach Gen 41,42 LXX mit Byssusgewändern bekleidet (vgl. JosAs 5,5); vgl. ferner LXX Ex 25,4; 26,1. 31. 36 u.ö.; Jes 3,23; 19,9; Ez 27,7; Lk 16,19; Offb 18,12 v.l.
- 22 Entscheidend an der vorliegenden Stelle ist offenbar der farbliche Eindruck, der durch das Zusammenspiel von Blau, Rot, Weiß und Gold erzielt wird.
- 23 Wörtl. ‚der Vater und ihre Mutter‘. Das Possessivpronomen bezieht sich auf beide Elternteile.
- 24 Vgl. Gen 47,22. 26.
- 25 Die Situation ländlicher Erntearbeiten trägt zur Farbigkeit der Erzählung bei; vgl. 24,15; 25,2; 26,1; ferner 4,2; 16,4.
- 26 Bzw. „Turban“; das Wort hat persischen Ursprung. Vgl. Hdt. I 32 u.ö.; Ez 23,15 LXX; Dan 3,21. Möglicherweise soll der Eindruck des Exotischen verstärkt werden. Vgl. den Beitrag ZANGENBERG, S. 175

- 27 Zum verwendeten Bild vgl. Jes 62,5.
- 28 Die Abfolge der zweimal sieben Jahre wird als allgemein gültige, die Wirtschaftspolitik Ägyptens bestimmende Gegebenheit vorausgesetzt; vgl. Beitrag ALKIER, S. 239. Joseph wird als ἄρχων (Regent) und σωτήρ (Retter; vgl. 25,5) bezeichnet. Beide Bezeichnungen waren als zeitgenössische herrscherliche Attribute bekannt.
- 29 Die Übersetzung von θεοσεβής mit ‚gottverehrend‘ wurde der ebenso möglichen durch ‚gottesfürchtig‘ vorgezogen, um das Missverständnis auszuschließen, es ginge mit der Bezeichnung um ‚Gottesfürchtige‘, also Sympathisanten des jüdischen Glaubens, die den Schritt der Beschneidung (noch) nicht vollzogen haben. Vertreter dieser Gruppe treten in JosAs nicht auf. Vgl. dazu Beitrag REINMUTH, S. 155f..
- 30 Aseneths Einlassung, dass Joseph ein ‚verkaufter Mann‘ ist, bezieht sich auf Gen 37,18–36
- 31 Diese Vorwürfe beziehen sich v.a. auf Gen 46,34; 39,1–41,36.
- 32 Vgl. Gen 41,43.
- 33 Zu Josephs Kleidung vgl. den Beitrag ZANGENBERG, S. 171.
- 34 Das herrscherliche Attribut der Strahlen verweist auf die Sonne. Da für JosAs die Sonne als Symbol des Gottes Israels fungiert (vgl. 6,2. 6; 14,9; 18,9), verweisen die Strahlen Josephs nicht auf den Sonnengott Helios. Vgl. auch Offb 12,1. Näheres bei ZANGENBERG, S. 172f.
- 35 Vgl. die Einleitung, S. 25. Die Wendung „Sohn Gottes“ wird in JosAs hier zum ersten Mal verwendet (vgl. noch 21,4; 23,10). Da an der vorliegenden Stelle ein Artikel vor der Wendung fehlt, ist auch eine Übersetzung mit ‚ein Sohn Gottes‘ möglich (vgl. Mk 15,39). Im vorlaufenden Kontext war von Joseph bereits als dem ‚Starken Gottes‘ (3,4; 4,7) die Rede; auf ihm ruht der Geist und die Gnade Gottes (4,7). Aseneth wird mit einer Braut Gottes verglichen (4,1).
- 36 Der hier intendierte Eindruck ‚überirdischer‘ Schönheit gehört zur Erzählkonzeption des Autors. Auch Aseneths Schönheit ist nach ihrer Umkehr so groß, dass sie ihren Erzieher erschreckt (18,11) und ihre Eltern, Joseph und den Pharao in Erstaunen versetzt (19,4; 20,6; 21,4). Da Aseneth bereits expositionell als herausragend schön beschrieben wird (1,4f. 6), ist ihre neue Schönheit wie die Josephs (vgl. auch Gen 39,6) als Attribut ihrer Annahme durch Gott zu bewerten. Vgl. die Beschreibung Jakobs 22,7.
- 37 Das Motiv, in Unkenntnis bzw. unwissend gehandelt zu haben, spielt für die Reflexion der heidnischen Vergangenheit Aseneths eine wichtige Rolle; vgl. noch 12,5; 13,11. 13; 17,9f.
- 38 Zu Aseneths Wunsch, Joseph als Sklavin zu dienen, vgl. noch 13,15; 19,5; 20,4. Auch gegenüber dem göttlichen Besucher wie gegenüber Gott bezeichnet sie sich als Sklavin (15,13; 17,10).
- 39 Vgl. den Beitrag ZANGENBERG, S. 172f. Das an dieser Stelle geltend gemachte Motiv kehrt das in Gen 43,32 genannte um. Die textinterne Begründung liefert 8,5.
- 40 Das Motiv der ‚fremden Frau‘ ist in der Weisheitsliteratur Israels beheimatet (vgl. z.B. Prov 7,5. 6–27). Hier geht es mit der ‚fremden Frau‘ v.a. um die Warnung vor Ehebruch. Dieses Motiv konvergiert in der Reflexion Josephs (7,3–5) mit dem der Exogamie (s. folgende Anm.).

- 41 Zum Verbot der Exogamie vgl. Gen 24,3f.37f.; 27,47; 28,1; 34; Ex 34,15f.; Num 25; Dtn 7,1–4, bezogen in der Auslegung auf alle Heiden; vgl. Esra 9f.; Tob 4,12f.; ferner Philo Warnungen vor den verderblichen Folgen der Exogamie (*Spec. leg.* III 29; vgl. noch *Virt.* 34–44. 182; *Mos.* I 31. 295–305; II 193; *Spec. leg.* I 54–58); Jos. *Ant.* VIII 191 (Salomos Übertretung); *Ant.* XII 187 (Verbot des sexuellen Kontaktes mit fremden Frauen) sowie *Ant.* IV 131–155 (Auslegung von Num 25). Die Heirat des Anileus mit einer Heidin wird *Ant.* XVIII 340–352 gerügt, die der Drusilla (Schwester der Berenike und Agrippas II.) mit Felix (dem röm. Prokurator Judäas) in *Ant.* XX 141–143. Eine nicht-jüdische Perspektive findet sich bei Tacitus, *Hist.* V 5, 2: *discreti cupilibus ... alienarum concubitu abstinent* – die Juden würden für sich schlafen und Geschlechtsverkehr mit fremden Frauen meiden (vgl. BARCLAY 1996, 410–412). Vgl. den Beitrag NIEBUHR, S. 197 (dort bei Anm. 28, Lit.!).
- 42 In der Rede des Pentephres erscheint die beiderseitige Abneigung gegen das andere Geschlecht kongruent. Die Erzählgestaltung macht jedoch deutlich, dass die Motive Josephs und Aseneths unterschiedlich sind. Während Josephs Motiv in der Tora gründet, ist für Aseneth ihr Hochmut ausschlaggebend. Vgl. FINK 2008, 73.
- 43 Ob die Übersetzung das Gemeinte trifft, bleibt letztlich unsicher. Josephs Verhalten ist unzweideutig durch Abwehr gekennzeichnet. Die Übersetzung geht davon aus, dass nicht (erst hier; vgl. 1,4–6) die körperliche Reife Aseneths, sondern die von Joseph auf sie ausgehende Wirkung mitgeteilt werden soll.
- 44 Vgl. 21,14 und die Gegenbilder in 8,9; 16,16; 21,21.
- 45 Die drei Gegensätze, die das Schöpfungshandeln Gottes an dieser Stelle illustrieren, gehören zum traditionellen theologischen Arsenal und werden bekehrungstheologisch verwendet (vgl. Beitrag GERBER, S. 213f.). Vgl. z.B. für die Finsternis-Licht-Metaphorik Philo, *Virt.* 179f.; Jes 42,16 LXX; Apg 26,18; Kol 1,12f.; 1 Pt 2,9; für den Weg aus dem Irrtum zur Wahrheit Eph 1,13; 4,25; Kol 1,5f.; 2 Thess 2,12f.; 1 Klem 59,2; aus dem Tod ins Leben z.B. Jes 48,13; Röm 4,17; 11,15; Lk 15,24.32; Joh 5,24.
- 46 Vgl. Röm 7,6; 2 Kor 3,6; Tit 3,5.
- 47 Vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15.
- 48 Brot und Wein stehen hier als Metaphern für die Fülle göttlich gesegneten Lebens. Die verbale Parallele zur christlichen Abendmahlsmetaphorik ist signifikant. Allerdings werden die Metaphern durch den christologischen Bezug (Leib und Blut Jesu Christi) dort ganz anders gefüllt. Vgl. den Beitrag GERBER, S. 207.
- 49 Vgl. 15,7; 22,13. Zur Vorstellung einer himmlischen Ruhe als Metapher für göttliches Heil vgl. Ps 95,11; Jes 66,1 LXX; Hebr 3,11.18; 4,1.3.5.9; Offb 14,13.
- 50 Vgl. Gen 1,5.
- 51 Das selten gebrauchte Wort für ‚übernachten‘ (αὐλιζομαι) wird Sir 51,23 für die Einkehr im Lehrhaus der Weisheit verwendet.
- 52 Das Wort καταπέτασμα wird außerhalb jüdischer (und christlicher) Literatur selten gebraucht; es bezeichnet meist den Tempelvorhang (BURCHARD 1983, 654); vgl. z.B. Ex 26,31–33; Mt 27,51parr.
- 53 Das Wort κίδαρις ist persischen Ursprungs; es bezeichnet – ähnlich wie die Tiara – ursprünglich die Kopfbedeckung persischer Könige, wird aber in der LXX für die Kopfbedeckung des Jerusalemer Hohenpriesters gebraucht (vgl. z.B. Ex 28,4 u.ö.; Lev 8,13; 16,4; vgl. ferner Sach 3,5; Ez 21,31; 44,18).
- 54 Das griechische Wort πηλός lässt an feuchten Schmutz, Schlamm, Morast denken.
- 55 Siebentägige Trauerzeit: Gen 50,11; Sir 22,12; siebentägige Vorbereitung auf Offenbarungsempfang 4 Esra 5,13 u.ö.; syrBar 9,2. Die Dauer der Bekehrung Aseneths gleicht der der Schöpfung; vgl. 2 Kor 5,17. JosAs versteht Bekehrung als Neuschöpfung; vgl. 8,9; 9,5; 15,5.
- 56 Diese Feststellung bezieht sich nicht auf bisher Erzähltes, sondern auf Konsequenzen, mit denen im Fall einer Konversion gerechnet werden musste; vgl. 11,5.
- 57 Vgl. Ex 20,5f.; Dtn 5,9f.

- 58 Vgl. Jes 30,26; Hos 6,1.
- 59 Zur Verwendung des in dieser Bitte gebrauchten Verbs (ἀρπαῖζειν) vgl. 1 Th 4,17; 2 Kor 12,2,4; vgl. auch die Rettung des Kindes durch Gott in Offb 12,5.
- 60 Zur Löwenmetapher vgl. z.B. Ps 7,3; 22,14; 2 Tim 4,17; 1 Pt 5,8.
- 61 Vers 13,10 wurde bereits in VorlT gestrichen; S.o. Beitrag FINK, S. 43
- 62 Vgl. 19,5.
- 63 Zur hier vorausgesetzten Bedeutung des Morgensterns vgl. 2 Pt 1,19; Offb 2,28; 22,16.
- 64 Vgl. Jos 5,14.
- 65 Vgl. 5,5.
- 66 Vgl. Dan 10,5f.; Ez 8,2 LXX. Zum Attribut der Blitze vgl. noch Sach 9,14; 2 Makk 10,13; 2 Sam 22,15; Ps 144,1. Vgl. auch Ez 1,26–28.
- 67 Das Anlegen des Schleiers (θήριον) durch Aseneth erfolgt gleichsam verfrüht (vgl. 18,6; hier die gleiche Formulierung wie in 3,6). Zum erotisch gefärbten Bedeutungsspektrum (vgl. 18,6 ‚wie eine Braut‘) vgl. Gen 24,65; 38,14,19; Hhld 5,7.
- 68 Vgl. 15,12x; dazu Ex 32,32f.; Ps 87,6; 139,16f.; Ez 9; Dan 7,9; Jub 30,22; äthHen 12,4; Lk 10,20; Offb 3,5; 20,12,15.
- 69 Zu Brot, Kelch und Salbe (vgl. 16,16) vgl. den Beitrag GERBER, S. 207.
- 70 Aseneth erhält als Bekehrte einen neuen Namen (vgl. zu diesem Motiv Gen 32,29; 35,10). Die verwendete Metapher wird erweitert, indem Mauern und Säulen erwähnt werden (15,7; 16,16; 17,6; 19,8).
- 71 Das Stichwort μετάνοια (Umkehr) bezieht sich offensichtlich auf Nichtjuden. JosAs vertritt die Ansicht, dass ihre Rettung darin besteht, sich auf diesem Weg dem Gott Israels anzuschließen. Im vorliegenden Kontext wird die Umkehr personifiziert gedacht.
- 72 Vgl. die Personifikation der Weisheit in Prov 9,1–6.
- 73 Zur Vorstellung einer himmlischen Fürbittergestalt vgl. z.B. Philo, *praem. poen.* 166; Röm 8,26; 1 Kor 15,30.
- 74 Vgl. Anm. 49
- 75 Die Ähnlichkeit des Engels mit Joseph wie der Metanoia mit Aseneth deutet an, dass das Verhältnis des Engels zur Metanoia in Analogie zu dem Josephs zu Aseneth gesehen wird; vgl. M. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34, Tübingen 1992) 269.
- 76 Hier wird ein Konzept gegenseitiger Verbundenheit in Liebe (ἀγάπη) angesprochen, das für das frühe Christentum bestimmend wurde (vgl. Joh 15,9).
- 77 Vgl. Ps 107,14; Jes 42,7; Kol 1,13.
- 78 Vgl. zu diesem Motiv Gen 32,30; Ri 13,17f.
- 79 Zum Motiv des Buches Gottes vgl. Ex 32,32f.; Ps 69,29.
- 80 Zu Aseneths Begründung vgl. 2,8f.
- 81 Vgl. Gen 18,1–5; Ri 13,15f.; 1 Sam 18,22f.
- 82 Die Beschreibung der Bienenwabe lässt an das Manna denken; vgl. Ex 16,14,31; Weish 19,21; OrSib 3,746; vgl. BURCHARD 1965, 130ff. Auch Philo identifiziert Manna und Honig; *fug* 138; *det* 117f. Manna konnte als Metapher für das Wort Gottes verwendet werden (Ps 19,10,7; Sir 24,20). Es war nach Ps 78,25 LXX; Weish 16,20–26,29 Speise der Engel und versinnbildlichte die Liebe Gottes.
- 83 Für „Duft“ und „Atem“ wird im griechischen Text das gleiche Wort (πνοή) verwendet.
- 84 Zur Verbindung von ‚Geist‘ und ‚Leben‘ vgl. Joh 6,63; Röm 8,6,10f.; 2 Kor 3,6; die Wendung ‚Geist des Lebens‘ (Ez 37,5,10) wird Offb 11,11 gebraucht.
- 85 Vgl. Joh 6,50,58.
- 86 Mit dieser Stellung wird angedeutet, dass Aseneth von dem himmlischen Besucher Belehrung und Offenbarung empfängt. Zur Symbolik von rechts und links in JosAs s.u. Anm. 105.

- 87 Vgl. Dtn 33,17 (Die Nachkommen Ephraims und Manasses werden ‚Zehntausende‘ und ‚Tausende‘ sein) und v.a. Dan 7,10; äthHen 40,1 (tausend mal tausend und zehntausend mal zehntausend, an Zahl und Menge unberechenbar, die da standen vor der Herrlichkeit des Herrn der Geister; vgl. z.B. noch 60,1; 71,8); Offb 5,11.
- 88 Dieses Bild intendiert die Vorstellung, dass Aseneth zur Trägerin des Wortes Gottes geworden ist.
- 89 Das Bienenwunder hat hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Worte des Engels beglaubigende Funktion. An den Bienen vollzieht sich symbolisch das künftige Geschehen. Auch in größter Gefahr wird Aseneth durch göttliche Hilfe geschützt (vgl. 27,1–5.10f.). Die Bienen, die Aseneth schaden wollen, bilden offenbar das Handeln der Söhne Bilhas und Zilpas ab, wie es ab 24,1 erzählt wird; vgl. FINK 2008, 75.
- 90 Vgl. Ri 6,21.
- 91 Vgl. Prov 9,1.
- 92 Diese Schilderung der Himmelfahrt des göttlichen Boten erinnert an die Entrückung Elijas 2 Kön 2,11.
- 93 Durch das unkonventionelle Fehlen eines bestimmten Artikels vor θεός wird unsicher, ob es aus Aseneths Sicht um den Gott Israels oder um die Wahrnehmung eines nicht näher identifizierten Gottes gehen soll. Die Übersetzung entscheidet sich für die erste Möglichkeit und versucht damit, das Fehlen des Artikels zu berücksichtigen. Dass der ‚Mensch‘, der Aseneth besuchte, ein Engel war, begreift sie erst im Nachhinein; vgl. z.B. Ri 6,22; 13,21.
- 94 Das Wort τροφεύς kann u.a. auch mit Ernährer, Mundschenk wiedergegeben werden. Das verwendete Äquivalent versucht die erzählerisch angedeutete vertrauensvolle Beziehung zwischen ihm und Aseneth wiederzugeben (vgl. 18,3.7.11).
- 95 Aseneths erzählte Entwicklung wird in JosAs auch durch den Wechsel ihrer Kleidung versinnbildlicht; vgl. 3,6; 10,8–11 (13,3–5); 14,12.14; 15,10 (20,6); vgl. FINK 2008, 77.
- 96 Das verwendete Wort κόγχη lässt an eine Muschelschale denken.
- 97 Erst jetzt wird Aseneths wunderbare Verwandlung sichtbar; vgl. FINK 2008, 76.
- 98 Die beschreibende Metaphorik erinnert an die des Hohenliedes. Sprachliche Übereinstimmungen fehlen jedoch; näheres bei FINK 2008, 91.
- 99 Vgl. zu dieser Szene 5,1f. Dort steigt Aseneth wieder ins Obergeschoss und begibt sich ans Ostfenster, um Josephs Eintreffen zu beobachten, nachdem sie sich fluchtartig von ihren Eltern entfernt hat, als das Eintreffen Josephs gemeldet wird. Jetzt geht sie mit den sieben Jungfrauen die Treppe vom Obergeschoß hinab, um Joseph zu begegnen. Die Analogien der feierlichen Begegnung (vgl. 19,1–4; 5,1–7 – Eintritt Josephs in den Hof, Schließung der Tore, Ausschluss aller Fremden, Begrüßung) werden über die räumlichen Markierungen verdeutlicht.
- 100 Παιδίσκη bedeutet (als Diminutiv von παῖς) ursprünglich ‚junge bzw. kleine Sklavin‘; es enthält auch eine erotische Konnotation.
- 101 Damit erfüllt sich, was Aseneth im Segen Josephs (8,9) verheißen wurde; vgl. FINK 2008, 77.
- 102 Vgl. Röm 4,17.
- 103 Vgl. Gen 41,45.
- 104 Vgl. 15,10.
- 105 Offensichtlich soll die Vorstellung erzielt werden, dass der Pharao das Paar mit überkreuzten Armen segnet (vgl. den Segen Jakobs über Ephraim und Manasse Gen 48,13–20). Die biblisch geprägte Symbolik von rechts und links zeigt sich in JosAs mehrfach. Wie der Engel (vgl. o. Anm. 86) steht auch Levi zur rechten Seite Aseneths (22,12); beide sind dadurch als Vermittler und Lehrer von Offenbarung und prophetischer Einsicht an sie gekennzeichnet (vgl. für Levi 22,13). Joseph befindet sich als der *irdische* Doppelgänger des Engels auf Aseneths linker Seite (vgl. noch 20,5; 22,12; vgl. FINK 2008, 158).

- 106 Mit dieser schließenden Notiz wird das weitere, nicht mehr detailliert erzählte Geschehen (Empfängnis, Geburt Manasses und Ephraims im Hause Josephs) an den biblischen Prätext (Gen 41,50–52) angeschlossen.
- 107 Vgl. 8,5.
- 108 Die expositionelle Zeitangabe in 22,1f. eröffnet einen neuen Zeitraum, der ca. acht Jahre nach dem in 1–21 erzählten Geschehen spielt. Geht es in 1–21 um acht aufeinanderfolgende Tage im ersten (Fülle-)Jahr, so spielt das Geschehen des zweiten Teils im zweiten (Hunger-) Jahr. Die in 1,2f.; 3,1 bezeichnete Aufgabe Josephs begründet in 9,3; 10,1a (vgl. 26,1–4) seinen Fortgang.
- 109 Vgl. Gen 45,26–46,7.
- 110 Vgl. Ps 18,6 LXX.
- 111 Vgl. Gen 32,23–30.
- 112 Vgl. Gen 37,2–4.
- 113 Die priesterliche Sonderstellung Levis basiert auf Dtn 10,8. Vgl. dazu Jub 31,13–17; 45,16; TestLevi 2,10.
- 114 Vgl. 8,9; 15,7.
- 115 Zu diesem Motiv vgl. 15,7; 19,8.
- 116 Der „siebte Himmel“ ist in der altorientalischen und antiken Vorstellung eines in verschiedene Sphären geteilten himmlischen Raums die höchste Sphäre, die damit Gott am nächsten ist.
- 117 Vgl. Gen 34; s. u. Anm. 120
- 118 Die Forderung, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, spielt in JosAs eine prominente Rolle (vgl. noch 28,10.14; 29,3); vgl. den Beitrag NIEBUHR, S. 195
- 119 Die Übersetzung dieser Stelle ist unsicher, weil das verwendete Verb (ἀμύνομαι) für den abzuwehrenden Gegner einen Akkusativ verlangt (vgl. 24,7). In der Sache geht es nicht um ein lediglich defensives, sondern rächendes Handeln, das ausgeschlossen wird. Für die hier propagierte Ethik spielt die Unterscheidung zwischen dem vergeltenden Handeln Gottes und dem gebotenen Verzicht auf Vergeltung (vgl. auch 29,3), der Notwehr nicht ausschließt, eine entscheidende Rolle (vgl. FINK 2008, 78f.).
- 120 Die Rede der Brüder bezieht sich auf die Erzählung Gen 34. Der Sohn des Pharao schmeichelte in 23,2 den Brüdern, indem er die Zahl der durch sie Gefallenen nennt. In der Aussage Simeons und Levis rächte Gott die durch Sichem erfolgte Vergewaltigung ihrer Schwester Dina.
- 121 Vgl. 22,11.
- 122 Das nächtliche Treffen der Söhne Bilhas und Zilpas mit dem Pharaosohn bildet eine markante zeitliche Detaillierung. Das mit ihr eingeleitete Geschehen läuft in rascher zeitlicher Folge ab: Der Mordversuch am Pharao noch in derselben Nacht (24,14; 25,1), der Anschlag auf Aseneth (26,15–28,17) am folgenden Tag (24,15). Drei Tage später stirbt der Sohn des Pharao (29,7), bald auch der Pharao (29,8).
- 123 Zur Rolle dieser beiden Halbbrüder Josephs vgl. Gen 49,17.19.
- 124 In der Perspektive des Pharaosohnes ist damit die als unentrinnbar fingierte Alternative gemeint, vor die er die Söhne Bilhas und Zilpas stellt. In der Perspektive der Leserinnen und Leser gilt das umgekehrt; vgl. 28,3–6 sowie z.B. Dtn 27–28; 30,19 (ζωή – θάνατος, εὐλογία – κατάρα); Jer 21,8 (ζωή – θάνατος).
- 125 Vgl. Gen 37,28.
- 126 Vgl. 20,9.
- 127 Konjektur „sagend“ im Griechischen eingefügt, nicht durch Handschriften belegt, vgl. BURCHARD 2003, 299 und FINK 2008, 157.
- 128 Der griechische Ausdruck χεῖμαρρος meint ein Trockental, das zeitweilig von einem Gießbach durchströmt wird.
- 129 Vgl. 26,2.
- 130 Die Konjektur „und“ ist nicht durch Handschriften belegt, sie wurde im Griechischen eingefügt, vgl. FINK 2008, 136–138.

- 131 Zu den Problemen dieser Textstelle vgl. FINK 2008, 136–138.
- 132 Vgl. 2 Kön 1,10–12; Sir 48,3; Lk 9,54; Offb 11,5.
- 133 Vgl. 24,7; ferner LAB 31,7. Vers 25,8 wurde bei der Revision gestrichen, vgl. FINK 2008, 86.139.
- 134 Die Beschreibung Benjamins erinnert an 1 Sam 16,1–13. Auch David ist der jüngste seiner Brüder und außergewöhnlich schön. Auch er verwendet im ungleichen Kampf erfolgreich einen Stein (Steinschleuder; vgl. 1 Sam 17,47–51); vgl. 27,2.4f.
- 135 Vgl. 16,14.16; 19,8, 21,21; dazu 8,9; 15,4.6.9.
- 136 Die Verse 28,5.6 wurden bei der Revision gestrichen, vgl. FINK 2008, 79f.87.162.
- 137 Das Schilfdickicht, das zunächst Versteck für die Feinde war (24,19f.; vgl. 27,8), wird nun ihr Fluchort.
- 138 Für das Gebot, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, wird darauf verwiesen, dass Gott die Vergeltung überlassen werden soll; vgl. z.B. Num 31,2; Dtn 32,35.41.43; Ps 94,1f.23; Röm 12,19; Hebr 10,30 sowie FINK 2008, 78.
- 139 Joseph wurde nach Gen 50,22.26 110 Jahre alt. Offensichtlich ist das Lebensalter Pharaos in Relation zu dieser Angabe gedacht.
- 140 Die abschließende räumliche Perspektive auf ‚das ganze Land Ägypten‘ bildet eine narrative Klammer (*inclusio*) mit 1,1.

C. Essays

Joseph und Aseneth. Beobachtungen zur erzählerischen Gestaltung

Eckart Reinmuth

Im vorliegenden Beitrag werden zunächst narratologische Beobachtungen zur Erzählperspektive zusammengestellt, um in die Arbeitsweise des Erzählers von *Joseph und Aseneth* einzuführen. Im zweiten Teil geht es auf dieser Grundlage um die Frage der intendierten Rezeption, also der Erzählabsicht dieses Werkes.

1. Beobachtungen zur Erzählperspektive

1.1. Erste Eindrücke

Wer die antik-jüdische Erzählung *Joseph und Aseneth* zu lesen beginnt, wird versuchen, sich einen kulturellen Kontext vorzustellen, in dem diese Schrift entstanden sein mag, und in dem sie eine Absicht verfolgte. Jos-As entstammt einer antiken Erzählwelt mit eigenen Fragestellungen und Problemen.¹

Bereits die Einführung in die Erzählung, bei der die Protagonistin Aseneth vorgestellt wird, enthält in dieser Hinsicht deutliche Hinweise. Sie stellt die wesentlichen Elemente der dramatischen Konstellation vor, auf deren Grundlage die erzählerische Gestaltung erfolgt. Diese Exposition ist geschickt zwischen die Entsendung Josephs, seinem Wirken im Raum Heliopolis (1,1f.) und seine Ankunft in der Stadt (3,1–4) platziert (1,1–2,12). Den intendierten Adressaten muss nicht erläutert werden, wer Joseph ist, noch was es mit den sieben Füllejahren auf sich hat – wohl aber, wer Aseneth ist. Schließlich wird sie im biblischen Prätext nur knapp als die Tochter des Pentephres, Priester zu Heliopolis, eingeführt (Gen 41,45).²

Die erzählte Welt dieser Novelle ist durch die Vorgaben der biblischen Josephsgeschichte geprägt. Das beginnt mit der Zeitangabe im ersten Satz – waren doch die sieben Füllejahre von Joseph angekündigt worden (Gen 36,25–36) – und endet mit dem Ausblick auf die Zeit der Herrschaft Josephs

¹ Zum religiös-kulturellen Entstehungskontext vgl. den Beitrag von Jürgen Zangenberg.

² Vgl. noch ihre Erwähnung in v50 und 46,20.

über Ägypten am Schluss. Aseneths Geschichte ist in die Josephsgeschichte so eingebettet, dass sie nur vor diesem Hintergrund verstanden werden kann.³ Die Josephsgeschichte ist zugleich wesentliches Element der kollektiven Identität der intendierten Adressaten. Aseneths dramatisch erzählte Lebensgeschichte führt dazu, dass sie dieser Identität integriert und zu einem ihrer wesentlichen Bestandteile wird.

Aseneth wird im Gegensatz zu Joseph, der als offensichtlich bekannte Person auftritt, in der Exposition (1,1–2,12) sorgfältig eingeführt. Fragt man nach der intendierten Rezeption des Textes und damit nach der beabsichtigten Interaktion zwischen dem Text und seinen Adressaten, dann wird die narrative Gestaltung der Erzählfigur ‚Aseneth‘ als Mittel der Leserlenkung im Vordergrund stehen.

Gegenüber der Notiz des Prätextes (Gen 41,45) ist die Schilderung Aseneths faszinierend und spannungsreich.⁴ Zum einen wird ihre erotische Attraktivität herausgestellt (1,4–9) und über einen Vergleich mit den ‚Töchtern der Hebräer‘ gesichert. Aseneth gleicht nicht den Ägypterinnen, sondern Sara, Rebekka und Rahel, Josephs eigener Mutter.⁵ Zum anderen ist Aseneth hochmütig und voller Verachtung für das andere Geschlecht.⁶ Ihr stolzer Männerhass wird auffallend ambivalent bewertet. Zum einen kongruiert er mit Josephs Ethik (7,7f.), andererseits ist er Gegenstand ihrer Reue (21,17–19). Zudem wohnt sie in sicherer Isolation,⁷ die wiederum von allen erdenklichen (s.u.) Göttern Ägyptens bevölkert wird – offensichtlich ein Greuel⁸ für die intendierte Leserschaft. Die Attraktivität Aseneths

³ Exemplarisch sind folgende LXX-Bezüge zu nennen: Gen 41,48f. zu JosAs 1,2 (‚Sand des Meeres‘); Gen 41,43 zu JosAs 5,4 (Joseph fuhr im zweiten Wagen des Pharao); Gen 41,45 zu JosAs 20,9; 21,2–8 (Pharao gab Joseph die Aseneth zur Frau); Gen 41,50–52 zu JosAs 21,9 (Aseneth gebar Manasse und Ephraim vor der Hungerzeit); Gen 41,53f. zu JosAs 22,1–2 (Anbruch der sieben mageren Jahre); Gen 46f. zu JosAs 22,2 (Jakob hört von Joseph in Ägypten und zieht ins Land Gosen; vgl. auch den Wechsel der Namen Jakob und Israel in beiden Texten). Die Proskynese der Brüder 22,5 entspricht Gen 42,6; 43,26; 44,14 (wie sie zudem in den Träumen Josephs, von denen JosAs nicht spricht, angekündigt war). Die Regentschaft Josephs (4,7; 25,5; 29,9) entspricht Gen 41,41.43; vgl. 41,10). ‚König‘ wird er in Gen nicht genannt; vgl. aber z.B. Philo *de Ios* 120; TestLevi 13,9; Retter wird er auch *Ant.* II 94 genannt. Gen 48,2 zu JosAs 22,6 (Jakob wird hier als Greis und im Bett sitzend geschildert). An zwei Stellen wird die Vernichtung der Sichemiten 23,2.14 (Gen 34) thematisiert. JosAs 7,1 dreht Gen 43,32 um, wo es heißt: Denn die Ägypter dürfen nicht essen mit den Hebräern; denn es ist ein Greuel für sie (vgl. dazu BARCLAY 1996, 208).

⁴ Zur ambivalenten Kennzeichnung Aseneths vgl. HUMPHREY 2000, 87.

⁵ Joseph ist Rahels erster Sohn. Ihr Name wird in 22,11 neben dem Leas und der beiden Sklavinnen erwähnt. Vgl. auch 24,2, wo Rahel und Lea zusätzlich als Frauen Jakobs bezeichnet werden. Rebekkas und Saras Namen werden nur in JosAs 1,5 erwähnt.

⁶ Ihre Verachtung (ἐξουθενέω; vgl. 2,1; 21,17.18; καταπτύω 2,1; 21,18) gilt allen Männern und mithin auch Joseph (ἐξουθενέω 6,3; 13,13); Josephs Verachtung gilt den ihm nachstellenden ägyptischen Frauen und ihren Boten (7,4).

⁷ 2,1; vgl. die Anm. in der Übersetzung.

⁸ Das Wort βδελύγμα wird 7,1 (in Bezug auf Joseph); 8,7 (in Bezug auf Gott) verwendet.

wird durch ihren Hochmut, ihre Lebenswelt und ihre religiöse Orientierung konterkariert.

1.2. Erzählperspektive

Der Erzähler von *Joseph und Aseneth* kann beschreiben, wie Aseneth – allein in ihrem Gemach – sich anzieht oder umkleidet (3,6; 10,10; 14,14f.; 18,5), wie und was sie denkt (6,2–8; 11,2–13,15 u.ö.), was sie während ihrer Erniedrigung tut und betet (10,1–17), wie die Begegnung mit dem Engel verläuft (14,1–17,8). Der Erzähler kann drei simultan ablaufende Ereignisse schildern (24,19b–20; 25,1–4; 25,5–8), und er kann das erzählte Geschehen in dramatische Spannung versetzen.⁹

JosAs ist aus der Perspektive eines auktorialen Erzählers geschrieben. Es handelt sich um eine fiktionale Erzählung, die in der biblischen Josephsgeschichte verankert ist. Der Erzähler gestaltet seine Erzählung in einer Abfolge unterschiedlicher Detaillierungen, Kondensierungen (vgl. z.B. 10,1) und Kommentierungen.¹⁰

JosAs ist ein Erzähltext, dessen narrative Gestaltung v.a. durch längere Redestücke in direkter Rede geprägt ist. Unter ihnen sticht das Bekenntnislied Aseneths mit seiner paratextuellen Überschrift hervor (21,10–21). Die intendierte Kommunikation wird also nicht nur über die im eigentlichen Sinn erzählerischen Strukturen gewährleistet; sie wird von den ausführlichen Redestücken,¹¹ die den höchsten Detaillierungsgrad bilden, flankiert und vereindeutigt.

Die narrative Gestaltung ist überwiegend auf Aseneth fokussiert. Die Dramatik des erzählten Geschehens führt zu einem hohen Interesse an ihrem Ergehen. Ihre Wahrnehmungen und Gefühle werden mitgeteilt, ihre Selbstgespräche und Gebete lassen sie selber zu Wort kommen. Die inten-

⁹ Vgl. z.B. die dramatisierenden Ankündigungen in 5,1; 18,1; 19,1 (Als sie das noch redeten, kam ein Bursche und sprach zu Aseneth: „Siehe, Joseph steht vor den Toren unseres Hofes!“).

¹⁰ Vgl. z.B. 3,5c. 6; 5,4b. 5. 6b; 7,1b. 2b–6; 8,5. 8b; 9,1b; 10,13b; 23,6; 24,1; 28,15. 17; 29,2 (Handlungsmotivierungen); 10,4,8b; 14,9 Beschreibung des Engels; 16,8 Beschreibung der Wabe; 16,18 Beschreibung der Bienen; 17,8 Beschreibung des Wagens; 18,9 Beschreibung Aseneths; 22,7 Beschreibung Jakobs; 22,13 Levi und Aseneth; 24,20 Beschreibung des Hinterhalts.

¹¹ Vgl. in Teil A (1–9): 6,2–8 Aseneths Selbstgespräch – Bestürzung über Josephs Erscheinung; 8,5–7 direkte Rede Josephs – die Sexualethik des gottesfürchtigen Mannes; 8,9 Josephs Fürbitte für Aseneth; in Teil B (10–21): 11,3–14 Aseneths Selbstgespräch – erster Entschluss zum Gebet; 11,16–18 Aseneths Selbstgespräch – zweiter Entschluss zum Gebet; 12,1–13,15 Aseneths Gebet; 15,2–10 erste Rede des Engels; 16,14 zweite Rede des Engels; 16,16 dritte Rede des Engels; 19,5–7 Aseneths Rede an Joseph; 19,8–9 Josephs Antwort an Aseneth; 21,10–21 Bekenntnislied Aseneths; in Teil C (22–29): 23,2–5 Rede des Pharaosohnes; 23,10–13 Levis Antwort; 24,7–10 Rede des Pharaosohnes an die Söhne Bilhas und Zilpas. Die ausführlichen direkten Reden bestimmen v.a. den Mittelteil (B).

dierten Adressaten werden auf ihre Seite gezogen, teilen ihr Erleben und identifizieren sich mit ihr.

Das wird im Anschluss an die Exposition (1,1–2,12) bereits in 3,5 dadurch erreicht, dass – im Gegensatz zum soeben Erzählten (Joseph wird bei Pentephres als Gast angemeldet) – nun Aseneths Wahrnehmung erzählt wird (sie hört, dass ihre Eltern vom Erbacker zurückgekehrt sind). Die Adressaten begleiten sie nach dem aufwändig erzählten Ankleidevorgang die Treppe hinab zur Begegnung mit den Eltern (3,6; 4,1 [hier sehen wir sie gleichsam mit den Augen ihrer Eltern, wie eine geschmückte ‚Braut Gottes‘]). In 5,2 begleiten wir die zornentbrannte Aseneth zurück in ihr Gemach und bis ans Fenster, von wo aus sie die Ankunft Josephs beobachten will. Die Schilderung dieser Ankunft (5,3–7) erfolgt zwar nicht aus ihrer Sicht; unmittelbar anschließend wird jedoch die Wirkung dieser Szene auf Aseneth beschrieben (6,1). Ihr verzweifeltes Selbstgespräch (6,2–8) intensiviert diesen Eindruck.

Unmittelbar anschließend (ab 7,1) steht Joseph im Mittelpunkt des erzählten Geschehens. Seine Entdeckung Aseneths am Fenster ist Anlass für den Erzähler, kommentierend Josephs Keuschheit zu beschreiben und mit der Zudringlichkeit der ägyptischen Frauen und seinem Gehorsam gegenüber den Weisungen seines Vaters Jakob zu begründen. Zum ersten Mal stehen im linearen Verlauf des Erzählprozesses nun Josephs Wahrnehmungen und Empfindungen im Mittelpunkt. Das gilt auch für seine Wahrnehmung der Gestalt Aseneths (8,5); es ist Josephs Wahrnehmung (und nicht die des Lesers, der dies lange weiß), dass Aseneth bereits als erwachsener Mensch vor ihm steht.¹² Auch die Szene in 19,4 (Joseph erschrickt über Aseneths Schönheit und fragt, wer sie ist) bezieht sich auf die erzählte Wahrnehmung Josephs (der ja eigentlich informiert ist; vgl. 19,8f.).

Mit dem in 10,1 erzählten Weggehen Josephs und der Eltern Aseneths werden die Voraussetzungen geschaffen, dass die Erzählung sich allein Aseneth zuwendet.¹³ In dieser Situation äußerster Einsamkeit beginnt Aseneths Rettung. Sie fürchtet ihre Vereinsamung (bes. 12,11) und erhofft die Hineinnahme in das Volk dessen, den sie begehrt.

Aseneths Bußhandlungen richten sich zunächst auf das nördliche Fens-

¹² Vgl. BURCHARD 2005, 320.

¹³ 10,1 bildet eine narrative Zäsur, die durch drei lokale Angaben erreicht wird: Joseph verlässt das Haus, um seiner Aufgabe nachzugehen; die Eltern kehren auf ihr Erbgut zurück; Aseneth bleibt mit den sieben Jungfrauen zurück. Damit ist die Ausgangssituation für den nächtlichen Weg Aseneths geschildert, der sie zum Mühlenhaus führt, um von dort heimlich Asche zu holen, die sie in ihrem Gemach auf den Fußboden legt (10,2). Diese Handlung wird mit der Verriegelung der Tür beendet (10,3). Die verschlossene Tür bildet nun die Grenze zwischen der verzweifelten Aseneth (drinnen) und den beunruhigten Jungfrauen (10,4–8).

ter, durch das sie ihren religiösen Besitz wirft, sodann auf den Boden, auf dem das Gemisch von Asche und Tränen zu feuchtem Schmutz wird. Beide räumlichen Bedeutungsträger werden je dreimal hintereinander erwähnt (Nordfenster: 10,11–13; Fußboden: vv. 14–16).¹⁴ Der erzählerische Neueinsatz 11,1, der das Ende der Selbsterniedrigung Aseneths einleitet, relationiert das Erwachen Aseneths mit den Lauten der erwachenden Stadt in der Morgendämmerung. Räumlicher Bezugspunkt wird nun für Aseneth das Ostfenster ihres Gemachs (11,1y. 15. 19; 14,1–3), durch das sie den Morgenstern wahrnimmt (14,1), aus dessen Richtung sich der Engel nähert (14,2f.; vgl. 17,8).

Auch die Begegnung mit dem Engel (ab 14,3) ist auf Aseneths Erleben fokussiert. Die Erscheinung des himmlischen Menschen, der in jeder Hinsicht Joseph gleicht, wird als ihre Wahrnehmung geschildert. Die Adressaten erfahren, was Aseneth sieht. Das erzählte ‚Sehen‘ der Handlungsträger gehört zu den gezielt eingesetzten Gestaltungsmitteln des Erzählers.¹⁵ Dazu kommt die Verwendung der Aufforderung ‚siehe‘ (ἰδοῦ); sie wird auf der Erzählebene in 10,16; 11,1; 14,2. 9; 18,1. 3; 19,1; 26,7; 28,8 verwendet und sollte in narratologischer Hinsicht als erzählerischer Zeigegestus ernst genommen werden. Besonders intensiv werden Aseneths Empfindungen (Betrübnis, Verwunderung und Furcht) nach der Aufforderung des Engels, ihm eine Bienenwabe zu bringen, geschildert. Sein Abgang (17,7f.) wird durch eine ablenkende Aufforderung an Aseneth, den Tisch wegzuräumen, vorbereitet; sie ist es, die dann einen Wagen mit vier Pferden in den Himmel gen Osten fahren sieht. Die Begegnung mit Joseph (19,4–11), die in 18,1 angekündigt wird, erfolgt ebenfalls aufgrund der geschilderten Erlebnisse Aseneths in Konzentration auf sie.

Der dritte Teil der Erzählung (Kap. 22–27), der in dramatischen Zügen die Bewahrung Aseneths schildert, beginnt mit dem Zuzug Jakobs und seiner Großfamilie ins Land Gosen (22,2); dort findet der Besuch Josephs und Aseneths und die Begegnung mit Josephs Brüdern statt (22,5–10).

Bei der Rückkehr in ihr Haus (22,10) werden Joseph und Aseneth von Simeon und Levi begleitet (22,11). Diese beiden Brüder Josephs sind also für den Sohn des Pharao, der Aseneth in Begleitung Josephs ‚von der Mauer‘ (seines Palastes) aus sieht (23,1), erreichbar. Das erste Gespräch mit ihnen findet im Palast des Pharao statt (23,2–17).

¹⁴ Auch der Schmutz als Mischung aus Tränen und Asche wird dreimal benannt: 10,16; 13,7; 15,3.

¹⁵ Vgl. 4,1; 6,1; 7,2–6; 8,8; 10,16; 14,1. 3. 9f.; 16,14. 17x; 17,8; 18,3. 11; 19,4; 20,6; 21,4; 22,7f. 13; 23,1. 8. 15; 26,8; 27,10; 28,1. Vergleicht man die angegebenen Stellen, so zeigt sich, dass der Erzähler regelmäßig ein ‚Sehen‘ seitens des Protagonisten mit einer entsprechenden inneren Reaktion markiert, die dann zur Motivation für weiteres Handeln (oder im Fall von Ausweglosigkeit für das Handeln anderer; z.B. 23,15; 27,10) wird.

Daraufhin sendet der Sohn des Pharaos Boten aus und lässt Dan und Gad holen (24,2f.). Auch das Gespräch mit ihnen findet – unter konspirativen Bedingungen (24,3.5f.) – im Palast statt (24,3–19).

Das anschließende Geschehen wird dadurch dramatisiert, dass zunächst die Lage des Hinterhalts (24,20) und anschließend der nächtliche Mordversuch am Pharaosohn im Palast (25,1–4) geschildert wird. Der Auszug des Pharaosohnes mit seiner militärischen Begleitung zum Hinterhalt (25,4) wird erzählerisch genutzt, um die Auseinandersetzung zwischen den Brüderpaaren Dan und Gad, Naphtali und Asser zu schildern (25,5–7). Diese Auseinandersetzung endet mit einer offenen Frage.

Diese Dramatisierung wird in lokaler Hinsicht dadurch erreicht, dass der Palast und der Hinterhalt als zwei unterschiedliche Handlungsorte vorgestellt werden, von denen die Erzählfäden bis in die Kampfszenen am Hinterhalt führen.

Vor diesem Hintergrund richtet sich ab 26,1 die Perspektive auf das Geschehen im Hause Josephs (26,1–4). Er und Aseneth verlassen das Haus in unterschiedlicher Richtung (26,3f.); die Erzählperspektive verfolgt zunächst Aseneth (26,5–8) und verlässt sie im Moment ihrer scheinbar ausweglosen Situation. Das weitere Geschehen ist auf Benjamin (27,1–5) und seine Brüder (27,6–9) fokussiert. Ab 27,10 steht wieder Aseneth im Mittelpunkt. Ihre Situation ist jetzt aufgrund der Feindschaft der Söhne Bilhas und Zilpas nicht weniger gefährlich als bei der Bedrohung durch den Pharaosohn und seine Mannschaft (vgl. 26,8 mit den Elementen Wahrnehmung, Furcht, Gebet).

Aseneth tritt zum letzten Mal in 28,14 in direkter Rede auf (sie wird gleichsam mit einem Handkuss verabschiedet; vgl. 28,15); die Schließung der Erzählung in 29,7–9 erwähnt sie nicht. Das entspricht dem Duktus des biblischen Prätextes, der Aseneth nach Gen 41,45. 50 (vgl. 46,20) nicht mehr erwähnt, weder bei dem ab 46,28 erzählten Wiedersehen Jakobs und Josephs noch beim Segen Jakobs über Manasse und Ephraim (Gen 48).

1.3. Intratextuelle Bezüge

Mit der Vielzahl intratextueller Bezüge wird ein Netz gegenseitiger Verweisungen sichtbar, an dem die Diskursivität (s.u. 1.2.) dieser Erzählung deutlich wird.¹⁶ Zwischen dem Erzählkorporus und der Exposition beste-

¹⁶ Vgl. z.B. 18,7: Aseneth erinnert sich, wie bestürzt ihr Erzieher auf ihr Aussehen reagierte (18,3) und fürchtet sich nun vor der Begegnung mit Joseph. 18,5: Aseneth erinnert sich an die Weisungen des Engels (Analepse zu 15,10) und legt ihr Brautkleid an. Auf die in 10,12f. erzählte Vernichtung der Götter wird 11,4; 12,12; 13,11; 19,5 rückblickend Bezug genommen. Aseneth nimmt auf ihre Schmäherede gegenüber Pentephres (4,6–11) mehrfach Bezug (6,3. 7; 14,13). Das Auftreten des Engels wird von Aseneth als Gebetserhörung in-

hen vielfältige Bezüge. Die Exposition dient der Einführung Aseneths und ihrer Lebensumstände (1,3 Einführung des Pentephres; 1,4–6. Einführung Aseneths; 2,1–12 schildert Aseneths Gemächer) einschließlich der szenisch ausgeführten Unterredung zwischen dem Sohn des Pharao und seinem Vater (1,7–9). Mit der bereits notierten Bemerkung, dass die Einführung des Handlungsträgers Joseph (1,1f.; vgl. seinen Auftritt ab 3,1) nicht erläutert werden muss, klingt eine aufschlussreiche Differenz an. Die Erzählfigur ‚Joseph‘ ist den intendierten Rezipienten als Person (ihrer Geschichte) bekannt. Die bekannten Züge seiner Biographie können – wie in den extratextuellen Analepsen der direkten Reden des Pentephres 4,7 und Aseneths in 4,9f. – zum Gegenstand unterschiedlicher Perspektivierungen werden, mit denen unterschiedliche Erzählinhalte aufgegriffen werden.¹⁷ In der Sicht des Vaters ist Joseph in jeder Hinsicht hoch zu loben.¹⁸ Aseneth indessen favorisiert eine negative Perspektive (vgl. die Analepsen in direkter Rede Aseneths in 6,2; 13,13).¹⁹ Ihre Einlassung, dass Joseph ein ‚verkaufter Mann‘ (4,9) ist (Gen 37,18–36), wird analeptisch in 24,9; 25,5 in der Perspektive der Söhne Bilhas und Zilpas aufgenommen und auf ihre Täterschaft beschränkt (vgl. dazu Gen 37,2). Diese Differenzierung zwischen den Brüdern Josephs wird scharf herausgestellt (vgl. auch 22,11).

Obwohl JosAs nicht die Nichtvergeltung Josephs gegen seine Brüder erwähnt, als sie vor Hunger in Ägypten eintreffen, muss dem Leser bewusst sein, dass Dan und Gad genau das erneut versuchen, was sie einst an ihm taten; JosAs 24,9; 25,5; 28,13. Die Erwähnung des Verkaufs Josephs an die Ismaeliten erfolgt nicht durch Joseph selbst. Sie wird ihm vielmehr vom Sohn des Pharao als angebliches Rachemotiv in den Mund gelegt (24,9);²⁰ sie ist Gegenstand der Entrüstung der jüngeren Brüder Naphtali und Asser gegenüber Dan und Gad (25,5) und der Analepse in der direkten Rede Simeons gegenüber Aseneth (28,13).

terpretiert (14,1; vgl. die entsprechende Rede des Engels 15,2). 15,5 führt das Neuwerden Aseneths auf die Fürbitte Josephs (8,9) zurück. Aseneths Gebet in höchster Gefahr (27,10) spielt auf die Engelrede 15,4–7 an. Ihr Gebet und ihre wunderbare Rettung bestätigen die Zusagen bei ihrer Bekehrung. Die Ankündigung der Rückkehr Josephs (18,1) erinnert an 3,1. Nun ist es jedoch Aseneth, die – ihre Eltern sind noch nicht zurück gekehrt – die Initiative zum Empfang ergreift (vgl. 3,4); vgl. auch 19,1–3 mit 5,1–6. Die Schilderung der außerordentlichen Schönheit Aseneths (18,7–10) löst die Ankündigung des Engels (16,16) ein. In 16,16 wird Aseneth Reife (nach 1,5 ist sie bereits reif; vgl. 8,5) verheißen; vgl. die Schilderung Aseneths in 18,9.

¹⁷ Für die Bekanntheit Josephs spricht auch, dass sein vermeintlich unehrenhaftes Vorleben (4,10) durch keinen Erzählerkommentar dementiert werden muss. Dass Jakob sein Vater ist (vgl. z.B. 7,4f.; 8,9; 22,2), braucht ebenso wenig wie die Namen der Frauen und Sklavinnen Jakobs (22,11) erläutert zu werden.

¹⁸ Vgl. dazu z.B. Gen 45,26; 41,41.43.

¹⁹ Vgl. dazu z.B. Gen 46,34; 39,1–41,36.

²⁰ Furcht vor der Rache Josephs äußern die Brüder in Gen 50,15.

Dass die Heirat mit der begehrten Aseneth für den Sohn des Pharaos aus Sicht des Vaters eine *Mésalliance* wäre, stellt der Dialog zwischen ihm und seinem Vater (1,7–9) explizit heraus. Für Aseneth jedoch steht fest, dass sie ihn und keinen anderen heiraten wird (4,11). Während sie den erstgeborenen Sohn des Pharaos heiraten will (4,11; 21,20), wird tatsächlich der erstgeborene Sohn Gottes ihr Bräutigam sein (18,11; 21,4 [Segen des Pharaos!]; 23,10). Offensichtlich, so wird der Erzählprogress zeigen, übertrifft die Attraktivität Josephs die des Pharaosohnes bei weitem. Sie bemisst sich zwar nicht an den Maßstäben des Gastlandes, kommt diesem aber in jeder Hinsicht zugute:

Joseph war es, der die zweimal sieben Jahre heraufziehen sah, und der entsprechende Vorbereitungen ermöglichte und leitete. Mit eben dieser Tätigkeit führt die Exposition ihn ein;²¹ auf diese Tätigkeit bezieht sich das geschilderte hohe Ansehen Josephs, in ihr gründet seine vorübergehende Vertretung des Pharaos. Aseneths Eltern sind von der Attraktivität Josephs überzeugt. Sie wünschen sich eine Heirat ihrer Tochter mit ihm. Die überraschende Ankündigung seines Kommens löst entsprechende Vorbereitungen aus. Er wird von ihnen mit allen Ehren empfangen; Aseneths Heirat wäre für die Eltern in jeder Hinsicht erstrebenswert.

Die Beziehung zwischen Aseneth und dem Pharaosohn ist widersprüchlich gestaltet. In 1,7–9 wird erzählt, dass er seinen Vater bittet, sie ihm zur Frau zu geben. Diese Bitte wird ihm, u.a. mit Hinweis auf seine Verlobung mit der Prinzessin der Moabiter, abgeschlagen. Aseneth weiß davon nichts. Dennoch behauptet sie gegenüber ihrem Vater, sie würde den Sohn des Pharaos heiraten (4,11). Dieser wiederum behauptet später gegenüber Simeon und Levi (23,3), sie sei ihm verlobt gewesen. Sein ab 23,1 geschildertes Handeln setzt die szenische Einführung in der Exposition (1,7–9) voraus und überführt seine Behauptung 23,3 der Lüge.

Der Sohn des Pharaos wird v.a. als Lügner disqualifiziert. Auf Lügen basieren seine Intrigen (vgl. neben 23,3: 24,8–10), und auch sein Motiv für den nächtlichen Besuch beim Vater ist ein gelogener Vorwand (25,2).²²

Motive der expositionellen Einführung Aseneths (1,4–2,12) werden im nachlaufenden Kontext durch sie in direkter Rede aufgenommen, z.B. in ihrem Bekenntnislied (21,11–21). Auf Aseneths Verehrung der ägyptischen Götter (2,3), die mit Josephs Erscheinen abrupt endet (9,2) wird mehrfach

²¹ Vgl. Gen 41,1–36.

²² Bereits in der Exposition wird das Erntemotiv eingeführt; vgl. 3,5c (‘Es war ja die Zeit der Ernte’); vgl. die Bemerkung über den Reifegrad der mitgebrachten Früchte in 4,2. Zur Akzentuierung dieses Motivs vgl. bereits 2,11. In 25,2 dient dieses Motiv dem Vorwand (Ernte im Weinberg) des Pharaosohnes, zu nächtllicher Stunde zu seinem Vater zu gelangen.

Bezug genommen (4,5; 11,8. 16; 12,5; 13,11; 21,13–15; 27,10). Die religiöse Herkunft Aseneths bildet ein starkes narratives Element.²³ Während jedoch die Behauptungen des Pharaosohnes als vorsätzliche Lügen herausgestellt werden, wird Aseneths Handeln in Unwissenheit mehrfach unterstrichen; vgl. 6,7 (Identität Josephs); 12,5; 13,11. 13 (Verehrung der ägyptischen Götter); 17,10 (Identität des Engels).²⁴

Bereits die Exposition enthält also wichtige Anhaltspunkte, die für die intendierte Rezeption der Erzählung entscheidend sind. Erzählt wird in jüdischer Perspektive; dabei werden die Erzählinhalte des biblischen Prätextes, der Josephsgeschichten der Genesis, vorausgesetzt.²⁵

Erzählt wird in einem diskursiven Kontext, der von der Unterschiedenheit zwischen ‚Hebräern‘ und ‚Ägyptern‘, Juden und Nichtjuden geprägt ist, und in dem zugleich dieser Unterschied problematisiert werden kann. Das zeigt nicht nur die gezeigte widersprüchliche Kennzeichnung Aseneths in der Exposition, sondern auch ihr dramatisch erzählter Weg insgesamt.

2. Beobachtungen zur Erzählabsicht

2.1. Ausschließungen

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, was der Erzähler mit seiner Geschichte und ihrer narrativen Gestaltung bewirken will. Dabei muss berücksichtigt werden, dass der Erzähler Handelnder in einem begrenzten, historisch bestimmbar Diskurs ist und mit seinem Werk eine bestimmte Absicht verfolgt. Der Rahmen des Diskurses, an dem er mit seinen intendierten Adressaten teilnimmt, deutet sich mit den in seinem Werk nicht explizierten Voraussetzungen an;²⁶ er kann darüber hinaus anhand dessen, was als ‚Außen‘, ‚Anderes‘, ‚Fremdes‘ thematisiert wird, aufgehell werden. Die erzählerische Benennung des ‚Fremden‘ bedeutet seine Aus-

²³ Weitere Rückbezüge auf die Exposition: 1,5 stellt fest, dass Aseneth „in allem den Töchtern der Hebräer gleich“ war. Dieses Motiv spielt für den Verlauf der Erzählung eine bestimmende Rolle; vgl. z.B. 22,3. 9 (Aseneth wird zur Tochter Jakobs). Auf die Erwähnung des großen Ostfensters in 2,7f. nehmen 11,1y. 15. 19 Bezug. Die in 2,12 erwähnte Quelle erhält in 18,8–10 Bedeutung; die in 2,11f. genannten Bäume in 16,23. Zu 15,14 („setze dich doch ein wenig auf dieses Bett, denn dieses Bett ist rein und unbefleckt und niemals saßen ein Mann oder eine Frau auf ihm“) vgl. 2,9.

²⁴ 11,10 vermittelt zwischen Aseneths vorauszusetzender Unkenntnis und den jüdischen Voraussetzungen ihrer Bekehrung mit dem Hinweis auf ihre Kenntnis vom Hörensagen.

²⁵ Vorausgesetzt ist offensichtlich eine „biblical literate audience“; vgl. BARCLAY 1996, 207 A 43.

²⁶ Zu diesen Voraussetzungen gehört z.B. das Vorhandensein von Sklaven (6,8; 13,15; 19,5; 20,3f.; vgl. das Motiv des Fußwuschens in 7,1.; die Feinde unter den Brüdern Josephs sind Söhne von Sklavinnen 22,11; 24,2; 27,7; 28,1).

schließung aus dem ‚Eigenen‘; auf diese Weise werden die im Erzählwerk favorisierten Werte vor dem Horizont des negativen, bedrohlichen und ausgeschlossenen ‚Fremden‘ positiv evaluiert.

Bereits die Verwendung des Wortes ‚fremd‘ (ἄλλοτριος) lässt erste Aufschlüsse zu. Dabei werden drei Bereiche, in denen Fremdes definiert und ausgeschlossen wird, sichtbar. Diese drei Felder, in denen das Wort ‚fremd‘ (ἄλλοτριος) verwendet wird, sind für die narratologische Konstruktion des Diskurses, an dem der Erzähler teilnimmt, entscheidend. Es geht mit ihnen in unterschiedlicher Gewichtung um religiöse, sexuelle und soziale Exklusion. Aseneths Götter werden ihr im Zuge ihrer Bekehrung zu ‚fremden Göttern‘ (11,7; 21,13).²⁷ Schon in der Exposition betont die eindringliche Schilderung der Götterwelt Aseneths, dass die Zahl ihrer Götter ‚unzählig‘ ist (2,3); diese Bemerkung (ὧν οὐκ ἦν ἀριθμός) wird in 10,12; 21,13 wiederholt. In der Darstellung von JosAs sind die von Aseneth verehrten Götter identisch mit ihren Darstellungen an den Wänden (2,3 εἰς τοὺς τοίχους πεπηγμένοι πάντες οἱ θεοὶ τῶν Αἰγυπτίων). Auch die ausführliche Schilderung des Schmucks Aseneths in 3,6²⁸ veranschaulicht die Präsenz der religiösen Welt Aseneths als für die intendierten Rezipienten befremdlich. Im Zuge ihrer Bekehrung werden die Götter Ägyptens für Aseneth zu einer bedrohlichen Macht (vgl. 8,5; 10,13 nicht die eigenen, sondern die fremden Hunde sollen die Opfertiere fressen; 11,4–6 die Vernichtung der Götter zieht den Hass der Menschen nach sich; 12,9–11).

Die religiöse Differenz schließt jede sexuelle Gemeinschaft mit einer ägyptischen Frau aus. Dieser Grundsatz prägt offensichtlich die Voraussetzungen, die der Erzähler mit seiner Diskursgemeinschaft teilt. Fremd (vgl. 7,5. 7; 8,1. 5) ist folglich die Sexualität der ägyptischen Frauen, für die die Begehrlichkeit der Frau Potiphars als exemplarischer Beleg genannt wird (4,10; vgl. 7,3f.).

In 7,3–5 werden vom Erzähler auf der Kommentarebene zwei scheinbar unverbundene, sachlich aber auf der religiösen Unterschiedenheit basierende Gründe für Josephs Furcht vor der fremden Frau, die er am Fenster seines Gastgebers stehen sieht, ins Spiel gebracht: Die fortwährenden Nachstellungen ägyptischer Frauen und die Warnung seines Vaters vor jeder fremden Frau: „Die Gemeinschaft mit ihr bedeutet Verderben und Vernichtung.“²⁹ Joseph versteht ein etwaiges Zuwiderhandeln gegen das väterliche Gebot als Sünde gegen Gott und den eigenen Vater.

²⁷ Vgl. zur Wendung θεοὶ ἄλλοτριοι z.B. Gen 35,2,4; Dt 31,16. 18; Jos 24,14. 20. 23; 1 Reg 7,3; Jer 3,13; 5,19; 7,9. 18.

²⁸ „Die Namen der Götter der Ägypter waren überall eingegraben, sowohl auf den Ringen als auch auf den Steinen, und die Angesichter aller Götterbilder waren in ihnen ausgeschnitten.“

²⁹ Vgl. die Anm. in der Übersetzung zu 7,5.

Die soziale Exklusion wird lediglich festgestellt; sie bezieht sich auf alle, die an der erzählerisch inszenierten Gemeinschaft nicht teilhaben können (5,6; 19,3). Diese Gemeinschaft beruht auch auf der Hochachtung, die Joseph im Haus des Pentephres genießt. Er ist in der Perspektive des Erzählers – anders als die Ausgeschlossenen – kein Fremder. Sie müssen in dessen wie die fremden Hunde (10,13; 13,8) außerhalb des Palastes bleiben. Dieses dritte Feld – symbolisiert durch das Schließen der Hoftore – markiert folglich eine Grenze, innerhalb derer Joseph mit Aseneths Familie Gemeinschaft haben kann. Diese Beobachtung deutet darauf hin, dass der Erzähler sich der sozialen Komponente seiner Geschichte durchaus bewusst war und sie auch in gemeinschaftsbezogener Dimension verstanden wissen wollte.

Dem entspricht eine Beobachtung zum Gebrauch des in JosAs nur einmal verwendeten Wortes ‚fremdstämmig‘ (ἀλλογενής). Joseph wird in 4,9 in der direkten Rede Aseneths als ‚fremdstämmig‘ bezeichnet, eine Wortwahl, die gerade in ihrem Mund befremden muss. Schließlich begegnet das Wort fast ausschließlich in der jüdischen (und christlichen) Antike;³⁰ seine Verwendung im vorliegenden Kontext ist durch den Sprachgebrauch der Septuaginta geprägt.³¹ Der Erzähler lässt also Aseneth mit einer Auffassung argumentieren, die die genuin jüdische abbildet.³² Dadurch entsteht ein ironisches Moment: Sie, die eigentlich ‚Fremdstämmige‘, bezeichnet Joseph in ihrem Hochmut und Hass mit dem Wort, das aus Sicht der intendierten Rezipienten ihr gelten muss.³³ Tatsächlich ist diese Beobachtung ein Hinweis, wie einige Momente der Charakterisierung Aseneths und ihrer Familie einschließlich des Pharaos verstanden werden sollen. Die Kennzeichnung des Pentephres als reich, klug und von milder Gesinnung (ἐπιεικής), als Ratgeber des Pharaos, der verständiger als alle Großen des Pharaos ist (1,3), beschreibt den Priester von Heliopolis als ethisch vorbildlichen Menschen.³⁴ Pentephres ergreift gegenüber Aseneth (4,7) für Joseph in quasi jüdischer Perspektive Partei.³⁵ Überhaupt ist die Figur des Vaters

³⁰ Vgl. LSJ s.v.; F. BÜCHSEL, „ἀλλοος ktl.“, *ThWNT* 1 (1933), 264–267, 266f.

³¹ Vgl. z.B. Joel 4,17; Jer 51 (LXX 28), 51.

³² Vgl. z.B. den entsprechenden Gebrauch des Wortes bei Philo (*Somm.* I 161; *Spec. leg.* I 124; IV 16; *Virt.* 147).

³³ Vgl. die Wendung ‚Segen oder Tod‘ im Mund des Pharaosohnes 24,7 (s. Anm. der Übersetzung).

³⁴ Die Schilderung des Pentephres in 4,7 kann sich auf mehrere Erzählinhalte der Genesis berufen (39,9; 45,1 [zur Selbstbeherrschung vgl. auch Jos. *Ant.* II 39. 184; *Test Jos* 10,1–3]; weiter Gen 41,39; 39,6 [Schönheit]).

³⁵ Vgl. G. DELLING, „Die Kunst des Gestaltens in ‚Joseph und Aseneth‘“, *NovTest* 26 (1984), 1–42, 8 = DELLING 2000, 257–294, 265.

bzw. der Eltern Aseneths von Nähe, Achtung und Sympathie geprägt (vgl. z.B. 4,1–12; 20,6–10).³⁶ Gleiches gilt für die Rolle des Pharao (21,2–8).

Die positiven Markierungen, die der Familie Aseneths wie dem Pharao gelten, intendieren eine Identitätsprojektion, bei der die erzählte soziale Affinität und exklusive Gemeinschaft³⁷ zum Leitbild dessen wird, was die Bekehrung Aseneths bewirken kann (s.u.).

2.2. Differenzierungen

Gegenüber diesen Markierungen der Fremdheit und Exklusion werden erzählerisch Differenzierungen hinsichtlich der Gruppenidentität der Handlungsträger vorgenommen. Joseph ist mit der eigenen Gruppe, der Familie Jakobs, nicht einfach identisch (vgl. 22–29), sondern begründet sein sexualethisches Verhalten mit dem Ethos des Gottverehrenden³⁸ (8,5–7; 21,1; vgl. 4,7; 8,8). Joseph wird als Prototyp eines vorbildlichen jüdischen Ethos gezeichnet, das gerade vor differenten Haltungen innerhalb der eigenen Gruppe herausgestellt wird. Stechen als positive Identifikationsfiguren v.a. Jakob (vgl. die Schilderung 22,6–9) und Levi (vgl. 22,13; 23,10–13; 29,4) hervor, so wird am Verhalten der positiven Figuren Simeons (22,11; 23,7–9; 28,12–14) und Benjamins (vgl. 27,1–5; vgl. aber 29,1–4!) zwischen vorbildlichem und fehlerhaftem Handeln differenziert. Auch Aseneth wird – wie in der Exposition bereits ihr Vater³⁹ – als identisch mit und doch inkongruent zu ihrer Herkunft gezeichnet. Sie ist anders als die Ägypterinnen (1,5; 4,7; 7,3; 8,1). Joseph und Aseneth werden einerseits als inkongruent gegenüber ihren Gruppen gezeichnet; andererseits stimmen sie – ermöglicht durch die Konversion Aseneths – in gleicher Weise mit dem Ethos Israels überein. Auf diese Weise wird eine große Nähe zwischen ihnen hergestellt, der gegenüber andere zu Fremden werden.

Der thematische Zusammenhang, den der Erzähler narrativ bearbeitet, wird mit diesen Beobachtungen deutlich: Es geht ihm um das Problem der Exogamie und damit um den Zusammenhang von Religion und Sexualität. Diese beiden Themenfelder werden bereits in der Exposition eingeführt. Nicht nur von Joseph, auch von Abraham und Moses war bekannt, dass sie nach biblischem Zeugnis (vgl. z.B. Gen 16,1,3; Ex 2,21f.; Num 12,1) nichtjüdische Frauen hatten. Andererseits verbot die Tora solche Verbindungen (Gen 24,3f.37f.; 27,47; 28,1; 34; Ex 34,15f.; Num 25; Dt 7,1–4; vgl.

³⁶ 4,1 Die Eltern Aseneths sehen sie geschmückt wie eine Braut Gottes.

³⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Strafandrohung für diejenigen, die während der siebentägigen Hochzeit arbeiten (21,8).

³⁸ Zum Terminus vgl. Anm. 26 der Übersetzung.

³⁹ Vgl. die vorzüglichen Charaktereigenschaften, die ihn, den hohen ägyptischen Beamten, alle Kollegen überragen lassen (s.u.).

Esra 9f.; Tob 4,12f.), und die Weisheitsliteratur warnte vor ihnen (vgl. z.B. Prov 5,1–23; 7,5–27).⁴⁰ Der Erzähler greift diese Thematik anhand der Josephsgeschichte (Gen 45,41) auf. Er nimmt mit ihr am Diskurs um die jüdische Identität teil. Die Thematik der fraglichen Exogamie ist für ihn kein Selbstzweck. Sie dient der Reflexion kollektiver jüdischer Existenz in der Diaspora.

Der Erzählverlauf macht das deutlich: Die irritierenden Inkongruenzen der Exposition in den Beschreibungen der Figuren Aseneths und ihres Vaters (s.u.) sind Ausgangskonstellationen transformativer Prozesse, die v.a. und zentral Aseneth betreffen.⁴¹ Die durch ihre Bekehrung und Verbindung mit Joseph ermöglichte neue Gemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden ist keineswegs lediglich als Zusammenführung idealer Ausgangsbedingungen zu sehen. Der Erzähler vertritt sein Anliegen vielmehr, indem er unterschiedliche Problemfelder, Erwartungen und Erfahrungen benennt.

So wird Aseneth nicht Josephs Sklavin, sondern seine Braut. Ihr angesichts ihrer Ergriffenheit und der Zurückweisung durch Joseph verzweifelter Wunsch, ihm wenigstens als seine Sklavin nahe sein zu dürfen (6,8), spielt bis zur entscheidenden Begegnung mit ihm eine Rolle (13,15; 19,5; 20,3f; vgl. das Motiv des Fußewaschens in 7,1).

Die Heiratspläne des Pentephres scheinen sich wider Erwarten zu erfüllen, als er mit seiner Frau und der gesamten Verwandtschaft nach Hause kommt (20,6) und Joseph auf seinem eigenen Thronessel sitzen sieht (vgl. 20,2).⁴² Hier deutet sich überdies ein aufschlussreiches Spiel mit den Vaterbeziehungen an.⁴³

Joseph wünscht sich in der Rolle des Brautvaters den Pharao (20,9; vgl. Gen 41,45) mit der Begründung, er sei wie ein Vater für ihn. Joseph setzt

⁴⁰ Hier geht es mit der ‚fremden Frau‘ v.a. um die Warnung vor Ehebruch. Dieses Motiv konvergiert in der Reflexion Josephs (7,3–5) mit dem der Exogamie.

⁴¹ Das spiegelt sich u.a. auch an den verschiedenen An- und Umkleideszenen:

3,6 Aseneth legt ihr Festkleid zur Begegnung mit den Eltern an.

10,10 Aseneth tauscht ihr Festkleid gegen ihr Trauergewand.

10,14 Aseneth legt sich das Leder des Aschesacks um die Hüften.

14,14 Aseneth tauscht ihr Trauergewand gegen helle Gewänder (Umgürtung der Hüften mit dem neuen und zweifachen Gürtel der Jungfrauschaft).

15,10 Aseneth soll sich als Braut für Joseph schmücken.

18,5 (Analepse zu 15,10: dachte an den Menschen und seine Weisungen) Aseneth zieht ihr Brautkleid an.

Aseneths Kleiderwechsel symbolisieren ihre jeweilige Situation.

⁴² Vgl. 4,4f. Sitzt zunächst Aseneth zwischen ihren Eltern, um deren Heiratspläne mitgeteilt zu bekommen, so setzt sie später Joseph auf den Thronessel ihres Vaters, während die Eltern noch abwesend sind.

⁴³ 11,13; 12,13–15; 15,7f. zeigen die religiöse Dimension des Motivs, die auch die irdischen Vaterbeziehungen betrifft (Wendungen wie ‚der Gott meines Vaters Israel‘ u.ä.; vgl. v.a. 22,3f.; vgl. auch 22,9); vgl. auch 12,8–10; 23,10.

sich damit über den Wunsch von Aseneths Vater hinweg. Die Absicht des Pentephres, seine Tochter mit Joseph zu verheiraten (20,8) entspricht seinem bereits in 4,8 erzählten Vorhaben, wird aber überboten durch Josephs Wunsch, der Pharaos möge sein Schwiegervater werden (20,8–10). Dieser Affront, dem Pentephres offenbar nichts entgegenzusetzen hat (20,10), verweist auf den hohen Stellenwert, den die imaginierte Beziehung zwischen Joseph und Pharaos für den Erzähler besitzt.

Diese Beziehung hat jedoch eine Kehrseite. Josephs Aussage über den Pharaos ‚er ist wie mein Vater‘ (20,9) spielt für den Hass des erstgeborenen Pharaosohnes eine entscheidende Rolle; 24,14 zeigt das erzählerisch akzentuierte Feindschaftsmotiv: „Ich werde meinen Vater, den Pharaos, in dieser Nacht töten, denn der Pharaos ist wie ein Vater Josephs.“ Der ausdrückliche Befehl des Vaters, nicht einmal sein Sohn dürfe ihn angesichts seiner Kopfschmerzen besuchen (25,3), spielt auf diese Konstellation an. Immerhin ist dieses Motiv als „Neid“ mit weiteren Feinden kommunizierbar; die Feindschaft der Söhne Bilhas und Zilpas wird in 22,11 in unmittelbarem Anschluss an die Annahme Aseneths als Tochter Jakobs erwähnt (vgl. 24,2).⁴⁴

Offensichtlich wird eine wesentliche Komponente idealer sozialer Gemeinschaft unterschiedlicher Gruppen in der Optik des Erzählers über Vaterbeziehungen realisiert. Das glückliche Ende der Erzählung bildet sich u.a. in der fürsorglichen Vaterrolle Josephs – nicht für Manasse und Ephraim, sondern – für den jüngsten Sohn des verstorbenen Pharaos ab.⁴⁵ In 29,9 wird nach dem Tod des erstgeborenen ein jüngerer Pharaosohn eingeführt. Josephs Regentschaft in Ägypten⁴⁶ geht in seine Hände über; sie wird als uneigennütziger Dienst an diesem Land erkennbar.

Hier zeigt sich: Die erzählte Geschichte gelungener Gemeinschaft ist nicht zu Ende. Vielmehr setzt dieses Ende der Geschichte das Vatermotiv fort. Vorgestellt wird ein gutes Verhältnis zwischen Pharaos und Juden, das in der väterlichen Rolle Josephs für den jüngeren Sohn seinen Ausdruck findet und in der Asenetherzählung seine Vorgeschichte hat. Immerhin hatte Levi die Schonung des verwundeten erstgeborenen Pharaosohnes (29,4) mit der Aussicht begründet und rationalisiert: „der Pharaos wird wie unser Vater sein.“ Das ist nicht Berechnung, sondern wünsch-

⁴⁴ Zu diesem Motiv im biblischen Prätext und in TestSim vgl. jetzt C. BÖTTRICH, „Die ‚Anatomie des Neides‘ im Spannungsfeld zwischen jüdischer und christlicher Paränese“, *BThZ* 25 (2008) 52–74, 61f.

⁴⁵ Joseph löst damit in der Sicht des Erzählers offenbar konkret seine Proklamation als Landesvater ein (vgl. Gen 41,43).

⁴⁶ Vgl. dazu JosAs 4,7; 20,9; 25,5. 25,5 zeigt, dass Kornvergabe, Retterstatus und Regentschaft als zusammengehörig betrachtet werden.

barer Effekt vorbildlicher Ethik, der ihre Qualität sichtlich belegen kann.⁴⁷ Levi weiß: Die Feindesschonung kann gute Gemeinschaft begründen bzw. befördern.

2.3. Gemeinschaft

JosAs thematisiert wie selbstverständlich die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden. Das zeigt sich etwa bei dem für Joseph gedeckten Extratisch und der entsprechenden Begründung (7,1) oder bei dem verweigerten Kuss (8,5–7). Zugleich hat die Erzählung ein hohes Interesse an Harmonie und Ausgleich zwischen beiden Gruppen. Es ist Aseneths Bekehrung, die letztlich für Gemeinschaft sorgt. Unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich die pragmatischen Funktionen der drei Erzählteile:

In 1–9 werden Elemente der unmöglichen Gemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden thematisiert. Aseneths und Josephs Lebensglück scheinen in dieser Perspektive nicht realisierbar. Aseneths Bekehrung und Vereinigung mit Joseph (10–21) führt zu rückhaltloser Gemeinschaft beider Gruppen. Elemente heidnischer Hochachtung für Joseph und den Gott Israels, die bereits im ersten Teil anklangen,⁴⁸ werden nun verstärkt. Aseneths Bekehrung legt die Basis für die neue Gemeinschaft und das gemeinsame Ethos der Gottesfurcht, wie es im dritten Teil entwickelt wird. Am Ende isst Joseph am Tisch des Pharao (enthalten in 21,8); obwohl am Anfang (7,1) ein Extratisch für ihn gedeckt wurde, gibt es nun ungeteilte Mahlgemeinschaft im Haus des Pentephres (vgl. 20,8). Ihr Bekenntnis zu dem Gott, der die Toten lebendig macht (20,7), ist dabei entscheidend. Ein formaler Übertritt wird nicht erzählt.

Ähnliches gilt für die sieben ‚Schwestern‘ Aseneths. Der Erzähler skiz-

⁴⁷ Der jüdische Theologe Philo von Alexandria weist z.B. auf eine vernünftige Begründung für die Forderung hin, seinem Feind so zu begegnen, dass die Feindschaft vielleicht überwunden wird. Er entwickelt seinen Gedanken an der Auslegung von Ex 23,4–5. Dort heißt es: „Wenn du dem Rind oder Esel deines Feindes begegnest, die sich verirrt haben, so sollst du sie ihm wieder zuführen. Wenn du den Esel deines Widersachers unter seiner Last liegen siehst, so lass ihn ja nicht im Stich, sondern hilf mit ihm zusammen dem Tiere auf.“

In seiner Schrift über die Tugenden schreibt Philo dazu (*Virt.* 118): „Ganz notwendig folgt aber ... auf eine solche Tat (eine edle Tat wie das Zurückbringen des Esels meines Feindes) die Lösung der Feindschaft; denn einerseits wird der Empfänger einer solchen Wohltat selbst wider seinen Willen durch den Liebesdienst gefesselt und zur Versöhnlichkeit getrieben, andererseits hat einer, der von edler Handlungsweise geleitet einen solchen Dienst erweist, damit schon beinahe sein Herz zur Versöhnung gewandt.“ (Übersetzung nach L. COHN, *Die Werke Philos von Alexandria* II [Breslau 1910], 348.) Die angesprochene Logik ist die des vernünftigen Verhaltens. Solche Vernunft ist in Philos Sicht lebensnotwendig – jedenfalls in der immanenten Logik des Überlebens, an der alle Menschen teilhaben.

⁴⁸ BARCLAY 1996, 210 weist darauf hin, dass Respekterweisungen in JosAs ziemlich einseitig verlaufen, nämlich „from non-Jews to Jews and not vice versa“.

ziert eine ‚ideale‘ Gemeinschaft, die in der Konversion Aseneths und ihrer Verbindung mit Joseph gründet.⁴⁹

Diese Gemeinschaft ist offensichtlich auch ethisch bestimmt. Die ethische Bestimmtheit der neuen Gemeinschaft wird v.a. am Ethos der Gottesfurcht thematisiert. Alle Vorkommen von θεοσεβής sind ethisch konnotiert.⁵⁰ Die Bezeichnung gilt Juden und (wie im Fall Aseneths: bekehrten) Nichtjuden, wenn sie sich wie Gottesfürchtige verhalten. Dafür stehen sowohl die erzählten Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern Josephs 23,9f.; 29,3 als auch Aseneths Mahnung in 28,7.

Von der Tötungsabsicht gegen den Vater war in 24,4 noch nicht die Rede. An dieser Stelle äußert der Sohn des Pharaos lediglich seine Absicht, Joseph zu töten und Aseneth zur Frau zu nehmen. In 24,14 jedoch will er Joseph von seinen Brüdern töten lassen und selbst seinen Vater umbringen.⁵¹ Die Tötungsabsicht gegenüber Joseph gerät im Erzählprogress aus dem Blick. Joseph tritt im Ergebnis der 26,1–4 geführten Unterredung ausdrücklich ab. Die erzählte Gefährdung gilt allein Aseneth. Zugleich wird auf diese Weise erzählerisch eine Gemeinschaft in der Gefährdung gestiftet. Der Pharaos ist nicht weniger vom Tod bedroht als Joseph, als Aseneth.⁵²

Auf diese Weise wird ein kritisches Paradigma eingeführt, das dazu führt, die Identität von Gottesfürchtigen und Juden zu differenzieren. Hier klingt die diskursive Thematik des Erzählers an.

Im dritten Teil (22–29) wird die Unterschiedenheit von Juden und Nichtjuden in dieser Perspektive neu differenziert und am humanitären Ethos der Gottesfurcht orientiert. Jetzt wird die im zweiten Teil erzählte Konversion ethisch, v.a. im Nichtvergelteten des Bösen, bewährt. Anhand dieser Bewährung erfolgt die entscheidende Refiktionalisierung, also die erzählte Bestätigung der Zusagen Gottes an Aseneth als ihre Bewahrung.⁵³ Aseneth

⁴⁹ Ungeklärt bleibt, ob Pentephres und seine Familie (oder gar Pharaos) nun als Juden verstanden werden.

⁵⁰ 8,5–8; 21,1; 23,9f. (hier scheint es um einen Diskurs zu gehen, was es bedeutet, [auch] gottverehrend zu sein); 23,12; 28,7; 29,3. Joseph wird 4,7 als gottverehrend bezeichnet; dem entspricht seine Selbstbezeichnung in 8,5–7; 21,1; vgl. den Kommentar des Erzählers in 8,8.

⁵¹ Dass diese letzte Absicht wegen Kopfschmerzen misslingt (25,3), entbehrt nicht eines komischen Moments. Zum Motiv des Kopfschmerzes vgl. noch 10,6; 18,4.

⁵² Der Hass auf die Neubekehrte, von dem Aseneth in direkter Rede 11,3–6 spricht (vgl. 11,5f.; 12,12), wird nirgends erzählt. Er spielt offensichtlich auf Erfahrungen im Umfeld der Leserschaft an.

⁵³ Aseneth wird zur Zufluchtsstadt (15,7) sogar für die feindlichen Söhne Bilhas und Zilpas 28,4. 7. 10. 16,22–17,2 kann unter Bezug auf ihr Handeln gelesen werden. Es gleicht den Bienen, die Aseneth Unrecht tun wollen. Auch die Bienen werden nicht bestraft; ihr Tod ist Folge ihres Tuns, nicht Effekt rächender Vergeltung. Gleiches gilt für das Geschick der feindlichen Söhne Jakobs (vgl. 16,23: „Und die gestorbenen Bienen erhoben sich und flogen in den Hof, der neben Aseneths Haus gelegen war, und ließen sich in den fruchttragenden Bäumen nieder“).

wird nun endgültig aus einem Objekt väterlicher Heiratspläne, fremder Begehrlichkeiten und Intrigen zu einer ihrem männlichen Partner gleichrangigen Frau. Gott behütet ihn wie sie gleichermaßen wie einen Augapfel (25,5; 26,2). Joseph und Aseneth sind Parallelfikturen; er steht als erstgeborener Sohn Gottes für Israel, sie als Tochter Gottes und Stadt der Zuflucht für die Proselyten. Beide sind Prototypen aller sich zum Gott Israels bekennenden Menschen aus Juden und Heiden.

Über die beiden Protagonisten Joseph und Aseneth gelingt es dem Autor, die Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden erzählerisch am Ethos der Gottesfurcht zu orientieren und auf diese Weise neu zu justieren. Dies geschieht nicht in allgemein humanistischer, sondern in dezidiert jüdischer Perspektive. Dem Erzähler kommt es darauf an, das Ethos des Judentums so zum Maßstab zu erheben, dass es zum Kriterium für Juden und Gottesfürchtige wird.⁵⁴

⁵⁴ Vgl. z.B. Röm 2,9–29.

Joseph und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer „gefährlichen“ Kultur*

Jürgen K. Zangenberg

1. Annäherung an einen mehrschichtigen Text

a) *Joseph und Aseneth* (JosAs) gehört zur breit gestreuten nachbiblischen Joseph-Tradition,¹ in der auf Basis der romanhaften Erzählung von Gen 37–50 unterschiedliche Aspekte des Joseph-Stoffes aufgegriffen und phantasievoll bearbeitet werden, z.B. um vermeintliche erzählerische „Lücken“ zu schließen oder besonders interessante Motive zu kommentieren und zu aktualisieren. Die literarischen Intentionen, Genres und Kontexte dieser bearbeitenden Fortschreibungen des Joseph-Stoffs sind durchaus unterschiedlich. So begegnen eigenständige Werke wie etwa – neben JosAs – das in den Zyklus der Patriarchentestamente aufgenommene *Testament des Joseph* (TestJos) oder aber Ausschmückungen innerhalb narrativer Texte, wie z.B. Josephus' Nacherzählung des Josephstoffes in *Antiquitates* 2 oder kommentierend-reflektierende Stücke wie etwa Philo, *De Iosepho* oder *De Somniis* II 10–16.² Auch außerhalb der jüdischen Literatur wird Joseph erwähnt.³

Joseph und Aseneth zeigt dabei ein durchaus eigenes Profil. Für den uns namentlich unbekanntem Autor war offensichtlich die Frage entscheidend, wie es denn dazu kommen konnte, dass Joseph, das strahlende Vorbild eines reinen und frommen Juden, die heidnische Aseneth, Priestertochter und Götzendienerin, tatsächlich hat zur Frau nehmen können (Gen 41,45–49).⁴ Daneben greift der Autor die biblische Nachricht auf, dass aus

* Ich danke meinen Kollegen OLAF KAPER (Ägyptologie), JOHANNES TROMP (Antikes Judentum) und KLAAS WORP (Papyrologie) für zahlreiche wertvolle Hinweise.

¹ WILLS 1995, 158–184. Ohne dies im Detail diskutieren zu können, schließe ich mich der Mehrheit der Forschung an und benutze den „längeren Text“ wie er durch BURCHARD 2003 herausgegeben wurde. Ich datiere den Text vorsichtig an den Beginn des 1. Jh.s v. Chr. und damit ans Ende der ptolemäischen Herrschaft über Ägypten.

² Über Joseph in der zwischentestamentlichen Literatur vgl. etwa HOLLANDER 1998.

³ Vgl. die Erwähnung Josephs als „heiliger Schreiber“ beim Ägypter Chaeremon (in Josephus, *Ap.* I 288–292; VAN DER HORST 1987, Fragm. 1).

⁴ BURCHARD 1985, 177.

der Verbindung zwischen Joseph und Aseneth die Brüder Ephraim und Manasse hervorgegangen sind (Gen 41,50f.; 46,20). Die „Quellen“ von *Joseph und Aseneth* liegen – neben den recht vagen biblischen Anspielungen – im Bereich populärer Legenden und Erzählungen, ohne dass es im einzelnen möglich wäre, konkrete Vorbilder zu nennen.⁵ Aseneth, die stolze Priestertochter,⁶ entbrennt in tiefer und ehrlicher Liebe zu Joseph, wird aber abgewiesen. Aseneth wirft daraufhin ihre Götzen weg, erniedrigt sich vor dem Gott Josephs sieben Tage lang (10,17) und wird bei Anbruch des siebten Tages durch die Erscheinung des Ersten der Engel aufgenommen (14,1f.). Sie kann nun dem wahren Gott dienen und Joseph heiraten. Aseneth muss auf dem Weg zu diesem Ziel alle Stationen von tiefer emotionaler Zerschlagenheit und körperlicher Erniedrigung (Hunger, Sack und Asche) hin zur physisch erlebten Gemeinschaft mit dem Göttlichen und daraus resultierender euphorischer Gewissheit des neuen Lebens durchlaufen und erfährt ein tiefes, als Neuschöpfung erfahrenes Bekehrungserlebnis, das Aseneth in die Gemeinschaft des Volkes Josephs eingliedert (Kap. 1–21). Davon, dass Aseneths Treue zu Gott und ihrem Mann gefährdet wird, aber bewahrt bleibt, erzählt der zweite Teil des Stücks (Kap. 22–29), der Motive aus Gen 41,53f.; 45,26–46,7 und 47,27 aufnimmt.

Wenn auch die heutige Forschung zu Recht zurückhaltender ist bei der Zuweisung des Textes an bestimmte religiöse Milieus (Mystik, Gnosis, Therapeuten oder Essener), bleibt dennoch deutlich, dass der Autor von *Joseph und Aseneth* eine ganze Anzahl von Themen und Problemen seiner eigenen Zeit in die Erzählung eingewoben hat. Dies braucht uns nicht zu verwundern. Wie bei anderen ausschmückenden Nacherzählungen biblischer Stoffe durch jüdische Autoren geht es nicht allein um unterhaltende Lektüre. Im Hintergrund der Texte stehen stets auch Fragen kultureller und religiöser Selbstdefinition sowie praktischer Lebensgestaltung aus der Treue zum Gesetz und zum Gott Israels heraus.

b) Dabei ist ebenso deutlich, dass *Joseph und Aseneth* zahlreiche Elemente des hellenistischen Romans aufgreift.⁷ Zwar ist die Handlung im Unterschied zu vielen antiken Romanen zumindest im ersten Teil bis Kapitel 21 wenig ereignisreich, doch begegnen zahlreiche Motive des bei antiken Lesern so beliebten Liebesromans: Eine schöne Frau trifft auf einen ebenso begehrenswerten und untadeligen Mann, entgegen alle Widerstände nähern sie sich an, können alle Schwierigkeiten überwinden und werden ein glückliches Ehepaar. Doch Neider brechen herein und stellen das junge

⁵ BURCHARD 1983, 595f.; MODRZEJEWSKI 1995, 68. 70.

⁶ BURCHARD 1965, 108 spricht gelungen von „männerfeindliche(m) Prinzessinnenstolz (...) und götzendienerischer Halsstarrigkeit“.

⁷ BURCHARD 1983, 591f. 596; WEST 1974; WILLS 1995, 158–184.

Paar auf eine harte Probe, aber nach dem turbulenten ‚final showdown‘ gibt es letztendlich doch das ersehnte ‚happy end‘, in das auch die Schurken einbezogen werden. Am Ende atmen alle auf, Liebe, Milde und Gerechtigkeit haben doch gesiegt.

Innerhalb der deutlichen motivischen und strukturellen Verwandtschaft mit hellenistischen Romanen zeigt *Joseph und Aseneth* jedoch ganz eigene Züge. Zum einen erhält hier die Bekehrungsthematik auffallend großes Gewicht. Natürlich muss auch in nichtjüdischen Romanen deutlich gemacht werden, warum die Helden letztlich doch zusammenkommen können. Oft werden die Protagonisten durch allerlei widrige Umstände (von Schiffbruch über den Verkauf in die Sklaverei bis hin zu Nachstellungen böswilliger Nebenbuhler kommt hier alles vor) getrennt und müssen zahlreiche Abenteuer durchstehen, bevor sie am Ende zusammenkommen können. In *Joseph und Aseneth* aber spielen solch widrige Ereignisse nur eine sehr untergeordnete Rolle. Was die Protagonisten hier voneinander fern hält, ist viel grundsätzlicher: ihre unterschiedliche Religion. Dieser Unterschied kann letztlich nur durch Bekehrung des einen zum Glauben des anderen überwunden werden. Diese für den Text so konstitutive Problemlösung ist allein auf dem Hintergrund des aus jüdischer Tradition stammenden Grundsatzes der Unvereinbarkeit des Gottes Israels mit allen Götzen der Völker zu verstehen. Indem dieses theologische Postulat im Verlauf der Erzählung seine praktischen Konsequenzen entfaltet, wird es zum entscheidenden *movens* des Ereignisablaufs. Die religiöse Diastase führt zunächst zur Konfrontation der Helden, gibt den Grund an, warum die Helden anfangs nicht zusammenkommen können, und weist aber dann den Weg zur Auflösung des Dilemmas und zur letztendlichen Harmonie zwischen den Helden (Kap. 1–21).

Religion spielt auch in einer anderen Weise eine zentrale Rolle. Nicht nur treibt Religion den Weg der durch das unberechenbare Spiel der Liebe verbundenen Protagonisten zuerst auseinander und dann nach der Wende für immer zusammen, die Personen selbst werden stark in den Farben religiöser Kategorien gezeichnet. Ihr Verhalten ist durch religiöse Werte konditioniert und erschließt sich nicht, ohne dass man die religiös motivierten Maximen ihres Handelns kennt und mitreflektieren kann. Der Autor spielt dabei mit einer ganzen Reihe von Klischees, die die (wenigen!) handelnden Figuren zu *Typen* machen, zu Projektionswänden für eigene Sehnsüchte, eigenes Ergehen und eigenes Verhalten. Doch entsteht die besondere Spannung dadurch, dass das Religiöse – ganz ähnlich der hellenistischen Romanliteratur – immer wieder in das Körperliche übergeht. So werden sowohl Joseph als auch Aseneth als rein, rechtschaffen und fromm dargestellt, zugleich aber als schön, körperlich makellos und begehrenswert.

Joseph ist so schön, dass Aseneth begreifen muss, dass er ein „Sohn Gottes“ ist (6,4f.). Schönheit und Gottesverehrung sind eng miteinander verbunden, die ungeteilte Kongruenz beider Eigenschaften in den Hauptpersonen begründet letztlich die vollständige Harmonie am Ende des Buches: was zusammengehört, *kommt* auch zusammen. In gewisser Weise vollzieht die religiöse Bekehrung hin zum wahren Gott (Kap. 10–17) das erste, überwältigende „Bekehrungserlebnis“ Aseneths hin zum Mann, den sie zuerst vehement abgewiesen hat, nach (6,1). Dass Religion und Erotik nicht zuletzt auch semantisch eng miteinander verbunden sind, und zwar positiv wie auch negativ, hat ja durchaus alte Vorbilder in biblischer und nachbiblischer Literatur (s. z.B. Ez 23; Hos 2,4–17; 3,1–5; TIss; Dan 13 LXX Susanna; Auslegung des Hohenlieds). Der Autor greift dieses Motiv bewusst auf und verstärkt es.

c) Mit der Funktion der Helden als „Typen“ und den Darstellungsgepflogenheiten romanhafter antiker Literatur hängt noch ein Drittes zusammen: die generelle Überzeichnung der Gestalten und der Versuch, dadurch die Emotionen und Sympathien der Leser bewusst zu lenken. Obwohl der Leser nie direkt angesprochen wird, ist der Autor von *Joseph und Aseneth* ständig in einem unausgesprochenen Dialog mit ihm, besser vielleicht: der Autor redet den Leser ständig an, indem er modellhafte Charaktere miteinander agieren lässt.⁸ Im Fall von *Joseph und Aseneth* gelingt die Emotionalisierung besonders gut, weil zumindest einer der Helden wohlbekannt ist, und auch das Milieu, in dem sie agieren, für die Rezipienten bereits inhaltlich deutlich besetzt ist. Dies gibt dem Autor die Möglichkeit, mit populären Vorstellungen und Erwartungen zu spielen. So scheint er das traditionelle Motiv der Rechtschaffenheit Josephs eher noch verstärkt zu haben, was sicher den Erwartungen seiner Leser entsprach. Auch das eher positive Bild Pharaos aus der biblischen Josephsgeschichte, das sich so charakteristisch vom Mosezyklus unterscheidet (hier ist Pharao ein gewalttätiger Zwingherr), hat der Autor bereitwillig übernommen und verstärkt. Joseph und der Pharao nehmen ihre Rolle ungebrochen wahr, sie sind so etwas wie der *basso continuo*, auf dessen Basis sich die ungehaltene Dramatik der eigentlichen Melodie sicher entfalten kann.

Diese Melodie aber ist wesentlich mit Aseneth verbunden. Ihre Person und ihr Geschick wird in besonders grellen Tönen geschildert. Aseneth wird durch die dramatische Wendung ihrer Identität zum eigentlichen Fokus der Darstellung, ganz im Unterschied zur marginalen Rolle, die sie etwa in der biblischen Vorlage oder im Anschluss daran z.B. bei Josephus oder Philo spielt. Die Aufmerksamkeit der Leser für Aseneth gewinnt der

⁸ Dazu s. ZANGENBERG 2009.

Autor durch ein einfaches Mittel: er trägt dick auf. Sowohl in ihrer heidnischen als auch in ihrer bekehrten Phase ist Aseneths Bild von einer überwältigenden Maßlosigkeit: nicht nur sind ihr Reichtum und ihre Schönheit maßlos, auch ihr Götzenkult und ihre gesellschaftliche Stellung werden in den grellsten Farben geschildert. Dementsprechend rigoros ist auch Aseneths Reue über ihr harsches Verhalten, die Verwerfung der alten Privilegien und Götter, ihre selbst gewählte Kasteiung und körperliche Erniedrigung, aber dann später auch ihre theologische Einsicht und ihre Erhöhung durch den höchsten Engel (kein anderer wäre angemessen!) (14,8). Szenischer Hintergrund all dessen ist die märchenhafte Phantasiewelt des ägyptischen Pharaonenhofs mit Palast, König, Dienern und Harem. Exotik und Erotik, Glaube und Gefahr gehen hier eine einzigartige Verbindung ein.

Auf den folgenden Seiten will ich mich zunächst der Darstellung der „Joseph-Zeit“ in JosAs zuwenden, dann danach fragen, vor welchem zeitgenössischen kulturellen Hintergrund der Text verstanden werden kann.

2. Helden, Götzen und Paläste: Die fiktive Joseph-Zeit in Joseph und Aseneth

2.1. Zeit und Ort der Handlung

Schon die einleitenden Sätze verankern die Erzählung fest in der biblischen Josepherzählung, erweitern diese aber entscheidend um ägyptisierende Elemente.

a) Bereits die auffallend genaue Datierung der Ereignisse (1,1. 2; 3,1) gibt dem Beginn der Erzählung einen biblisierend-historisierenden *touch*: Am fünften Tag des zweiten Monats des ersten Jahres der „Sieben Jahre der Fülle“ zieht Joseph auf Befehl Pharaos aus und inspiziert Ägypten. Gut zweieinhalb Monate später (am 18. Tag des vierten Monats desselben Jahres) kommt er nach Heliopolis und wird von Pentephres, dem „Vorgesetzten aller Satrapen und Großen des Pharao“ und obersten Priester des Sonnenkultes der Stadt (1,3), empfangen. Die Periodenbezeichnung „Jahre der Fülle“ nimmt biblische Zeitrechnung auf (vgl. Gen 41,26. 53), die genaue Datierung nach Monaten und Tagen geht jedoch klar über die biblische Vorlage hinaus. Welcher Zeitrechnung folgt der Text? Läge dem Text die biblisch-hebräische Terminologie der Josephserzählung zugrunde, dann befänden wir uns – ab dem Monat Nisan als Beginn des Jahres gezählt – in den Monaten Ijjar (April / Mai) bzw. Tammus (Juni / Juli). Geht man aber von der ägyptischen Zeitrechnung aus, was dem Kolorit des Textes besser entspräche, dann hätte Joseph seine Reise im Monat Phaophi (28. Au-

gust bis 27. September) begonnen und wäre im Monat Choiak (27. November bis 26. Dezember) in Heliopolis angekommen. Beide Monate waren von allergrößter Bedeutung für Ägypten: zwischen Ende August und Anfang September erreichte die Nilflut normalerweise ihren höchsten Stand. Das Reisen wäre dann angesichts des steigendem Wasser zwar mit großen Problemen verbunden gewesen, doch wären die Ernten der letzten Saison dann eingebracht und könnten in den Lagerhallen gut inspiziert werden. Der Text legt solches nahe. In dieser Zeit würden die Menschen den Fluss aufmerksam beobachten, Schäden an den Deichen reparieren und sich auf die bevorstehende Ernte vorbereiten. Bis zum vierten Monat, dem Choiak, wäre das Wasser auf seinen normalen Stand zurückgegangen und die Felder könnten für die Ernte neu vermessen und hergerichtet werden.⁹ Gemäß der Zeitangabe des Textes (18. Tag des vierten Monats) wäre Joseph also im Moment der neuen Aussaat nach der Flut in Heliopolis angekommen.

Doch war dieses Datum nicht allein im Hinblick auf Jahreslauf und Ernte von Bedeutung. Zeitgleich mit der Aussaat feierte man zudem noch in hellenistischer und früh-römischer Zeit an zahlreichen Orten über mehrere Tage hinweg die Mysterien des Osiris. Über das komplizierte Ritual, das zwischen dem 12. und 30. Choiak gefeiert wurde, geben die baulichen Reste des Tempelkomplexes von Dendera samt seiner zahlreichen Inschriften besonders gut Auskunft. Die Mysterien hatten „Tod und Auferstehung des Osiris zum Inhalt“, zeigen aber zugleich intensive Bezüge zur Kosmologie und zur Herrscherideologie. In Dendera war der „osirianische Zyklus von Geburt, Inthronisation, Tod und Wiedergeburt (...) mit den Umlaufbahnen von Sonne, Mond und der Sternbilder in Beziehung gesetzt“.¹⁰ Das „Mysterium der göttlichen Geburt wurde in der Spätzeit wohl in allen Kultbezirken des Landes als ein jährliches Fest und Kultspiel gefeiert. Die Rituale dienten der periodischen Erneuerung des göttlichen Lebens und des in der Weltordnung der Ägypter unentbehrlichen Königtums“.¹¹ Die zeitliche Ansetzung der Ankunft Josephs in Heliopolis zur Zeit des Osirisfestes kann kaum ein Zufall sein und ist eigentlich nur für einen Autoren und eine Leserschaft verständlich, die mit den kultischen Gegebenheiten Ägyptens vertraut sind. Insgesamt aber bleiben die Anspielungen auf das Osirisfest zurückhaltend. Weder werden die entsprechenden ägyptischen Monatsnamen im Text genannt, noch Götternamen oder der Name des Pharaos. Nur Joseph und seine Familie sowie Aseneth und ihr Vater Pentephres haben Namen, die jedoch alle bereits in der biblischen Traditi-

⁹ Zu diesen Sachverhalten vgl. etwa PARSONS 2007, 81–101 (mit besonderem Bezug auf *Oxyrhynchus*).

¹⁰ Zum Tempelkomplex von Dendera s. HÖLBL 2000, 72–87 (Zitat 78); CAUVILLE 1988.

¹¹ HÖLBL 2000, 84; zu Osiris insgesamt vgl. etwa MOJSOV 2005.

on vorkommen.¹² Pentephres wurde schon in Gen 39,1 erwähnt, wo er als Hofbeamter Pharaos eingeführt wird, der Joseph den Ismaeliten abgekauft hatte. Aus dem hebräischen פֹּטֵפֶר wurde in der LXX Πετεφρης, von dem es durch Nasalisierung des „t“ nur ein kleiner Schritt zu Πεντεφρης ist.

Allein an zwei weiteren Stellen kommt der Text wieder auf den Kalender zurück. In 9,5 deutet Joseph den Tag seiner Ankunft in Heliopolis als „der Tag, an dem Gott begann, all seine Geschöpfe zu machen“. Der Tag bekommt also – wie vermutlich auch in den Osirismysterien als Teil des Kultfeier – deutlich schöpfungstheologische Konnotationen, diesmal aber unter Anlehnung an Motive der Genesis auf den (einzigsten) Gott Josephs bezogen. Besonders wichtig ist jedoch, dass Joseph am Tag seiner Ankunft schon wieder abreist und genau sieben Tage später zurückkehren will (9,5). Damit datiert der Text das Erscheinen des „Mannes, in allem Joseph gleich“ am Ende der Buß- und Fastenzeit Aseneths (14,1) genau auf den Morgen des 26. Choiak, an dem im Osirismysterium die Wiederauferstehung des Gottes gefeiert wurde.¹³ Aseneths spirituelle Wiedergeburt als Folge ihrer Bekehrung wird damit klar parallel gesetzt mit der rituellen Wiedergeburt des Osiris und damit des ägyptischen Herrschers. Es ist zu vermuten, dass diese symbolträchtige Verbindung zwischen der Chronologie der Ereignisse in JosAs und den Motiven von Tod und Auferstehung für jeden Ägypter gut erkennbar waren, vermutlich besser als für Nicht-Ägypter außerhalb des Landes.

b) Auch der Ort der Handlung, das Gebiet von Heliopolis, die „Stadt der Sonne“ (Ἡλίου πόλις, heute el-Matariye / Ain Shams / Tell Hisn westlich vom modernen Stadtviertel Heliopolis / Mars el-Gedida), hat eine ganz eigene Bedeutung.¹⁴ In ägyptischen Texten wird der Ort On genannt, diesem Sprachgebrauch schließt sich auch das AT an (Gen 41,45.50; 46,20; Ex 1,11 LXX). Die Stadt lag an der Südspitze des Nildeltas und war von strategischer Bedeutung, da man von dort aus den nilaufwärts und –abwärts fahrenden Verkehr kontrollieren konnte. Südlich der Stadt lag der große Nilhafen namens Babylon (Strabon, *Geographia* XVII 1,30). Der Ort war seit pharaonischer Zeit Zentrum des Kults des Sonnengottes Atum-Re (vgl. Jer 50,13 LXX), besaß ein mächtiges Heiligtum und fungierte als Hauptstadt des 13. unterägyptischen Gaus. Auch Osiris hatte durch seine Gleichsetzung mit Re eine besondere Beziehung zu Heliopolis.¹⁵ Heliopo-

¹² Aseneth ist deutlich ägyptischen Ursprungs und verweist auf die Kriegsgöttin Neith. Zur Etymologie des Namens vgl. SÄNGER 1980, 58–67. Völlig zu Recht warnt SÄNGER jedoch davor, in Aseneth die ägyptische Gottheit Neith personifiziert sehen zu wollen.

¹³ CAUVILLE 1988, 35.

¹⁴ BOHAK 1996, 19–40; zur Lage vgl. die Karte bei PFROMMER 1999, 4f.

¹⁵ Vgl. den Text aus den Osirismysterien (4. Jh. v. Chr.) bei LICHTHEIM 1980, 116–121, wo

lis begegnet auf der wichtigen Siegesstele des nubischen Pharaos Piye um 734 v. Chr. Der Pharaos berichtet darin ausführlich über seinen Besuch des Re-Tempels und anderer Heiligtümer.¹⁶ Nach der Eroberung Ägyptens durch die Perser verfiel das Heiligtum, behielt aber seine große symbolische Bedeutung bei und wurde von berühmten „Touristen“ besucht. Der Grieche Herodot schreibt darüber, ebenso wie auch über Memphis und Theben. Die Einwohner von Heliopolis sollen, so Herodot, die „gelehrtesten in ganz Ägypten“ sein; einige ihrer mythologischen Erzählungen referiert er, sonst fungiert die Stadt lediglich als Ausgangspunkt für Größen- und Entfernungsangaben (*Historiae* II 3,1–9,2). Gleich nach der Schlacht bei Issos besuchte Alexander die Stadt auf dem Weg nach Memphis, wo er sich nach einheimischem Ritus zum Pharaos krönen ließ.¹⁷ Noch zur Zeit Ptolemaios II. Philadelphos' (281–246 v. Chr.) scheint Heliopolis eine gewisse Bedeutung als Bildungszentrum besessen zu haben. So tauchen ein gewisser Prinz Inaros von Heliopolis und ein Priester Ankh-Sheshonqi in literarischen Papyri der Ptolemäerzeit auf¹⁸ und belegen das Interesse an der Stadt als Bildungszentrum innerhalb der indigenen ägyptischen Bevölkerung. Ferner wird berichtet, dass der Gelehrte Manetho dort für einige Zeit „Hoherpriester und Schreiber Ägyptens, geboren in Sbennytos und wohnhaft in Heliopolis“ war. Auch wenn die Quelle dieser Angaben recht spät und nicht besonders vertrauenswürdig ist (sie begegnen erst bei Synkellos in einem angeblichen Brief Manethos an Ptolemaios), zeigen die Werke Manethos doch, dass er zur religiösen Bildungselite des frühptolemäischen Ägypten gehörte und versuchte, Brücken zwischen Griechen und Ägyptern zu schlagen, indem er den Neulingen in ihrer Sprache die Geschichte und uralte Kultur des Gastlandes erklärte.¹⁹ Zahlreiche Fragmente der Werke Manethos sind durch Zitate bei späteren Schriftstellern überliefert. Möglicherweise war Manetho auch an der Stiftung und Verbreitung des griechisch-ägyptischen Sarapiskults beteiligt, ein Unternehmen, bei dem Heliopolis freilich keine erkennbare Rolle spielte.

Obwohl die Bedeutung der Stadt in späthellenistisch-römischer Zeit deutlich abgenommen zu haben scheint (ihre damalige Ausdehnung ist mangels Ausgrabungen leider unbekannt), lebte der Glanz des alten On fort. Aufschlussreich ist, was Strabon im 1. Jh. v. Chr. in seiner *Geographia* zu Heliopolis notiert, das er selbst besucht hatte. Von der alten Stadt,

Osiris als „der von On“ anredet wird (117. 119). Insgesamt vgl. QUIRKE 2001.

¹⁶ LICHTHEIM 1980, 77.

¹⁷ HÖLBL 1994, 9; HERKLOTZ 2007, 33f. und 292.

¹⁸ Zur Erzählung von Prinz Inaros und zur weisheitlichen Belehrung des Ankh-Sheshonqi s. LICHTHEIM 1980, 152 und 160f.; vgl. auch RYHOLT 2005, 154–157; QUACK 2005, 111.

¹⁹ Zu Manetho s. z.B. SCHÄFER 1997, 17–21.

deren ägyptischen Namen er nicht erwähnt, war lediglich noch ein auffälliger Hügel sichtbar, der den einst berühmten Tempel beherbergte, die Stadt aber war völlig verschwunden (Strabon, *Geographia* XVII 1,27–29). Schon zu Strabons Zeit dienten die pharaonischen Ruinen als willkommene Fundgrube für Obeliskten und andere Antiken, die gerne nach Alexandria oder Rom gebracht wurden. Augustus war in dieser Hinsicht besonders aktiv (Strabon, *Geographia* XVII 1,27; Plinius, *Naturalis Historia* XXXVI 67–69).²⁰ Strabon zeigte man in Heliopolis auch große Häuser, in denen in alter Zeit die Priester gewohnt und Philosophie und Astronomie studiert haben sollen. Nun aber, berichtet Strabo, kümmere sich niemand mehr um diese Künste und es gebe nur noch solche Menschen, die die Opfer darbrächten und Fremden die seltsamen alten Riten erklärten (*Geographia* XVII 1,29) Auch zeigte man Strabon die Häuser, wo sich einst die Schulen Platos und Eudoxos' von Knidos während der dreizehn Jahre befunden haben sollen, in denen die beiden Philosophen mit den Priestern Konversation pflegten. Die Stadt wird also seit spätptolemäischer Zeit zunehmend interessant für Griechen und Römer, was sich in der Zuschreibung westlicher Bildungstraditionen an den Ort niederschlägt. Im 4. Jh. n. Chr. wird man in ähnlicher Weise, wie Strabon im frühen 1. Jh. n. Chr. die alten Priesterhäuser gezeigt bekommen hat, der reisenden Christin Egeria den Tempel der Sonne und das Haus der Aseneth vorstellen (Egeria, *Itinerarium* erhalten bei Petrus Diaconus, *Liber de locis sanctis* Y 2 in FC 20,346f.).²¹ Wie geheimnisvoll Heliopolis in den Augen der „Westler“ schon früh gewesen sein muss, zeigt die Legende vom Phönix, die seit Herodot (*Historiae* II 73) in unterschiedlicher Form in der griechischen und lateinischen Literatur (z.B. Ovid, *Metamorphoses* XV 382–407; Plinius, *Naturalis Historia* X 3–5) bis hin zum frühchristlichen Physiologus (*Phys.* 7) begegnet und stets Heliopolis als den zentralen Ort des Erscheinens dieses Wundervogels erwähnt.²²

Auch für die jüdische Gemeinde besaß Heliopolis besondere Bedeutung. Nach dem Aufstand der Makkabäer flohen zahlreiche Juden aus Palästina und wurden unter dem Hohenpriestersohn Onias IV. von König Ptolemaios VI. Philometor (180–164 und 163–145 v. Chr.) mit Land im heliopolitanischen Gau belehnt und als Militärkolonisten im Dienst des Königs angesiedelt (Josephus, *Antiquitates* XII 387f.; XIII 62–73; XX 236; vgl. mit *Bellum* I 31–33; VII 423).²³ Inschriften und verstreute Papyri belegen, dass sich diese Siedler in einer ganzen Reihe von benachbarten Orten niederließen, darunter auch auf Tell el-Yahudiyeh wo oft der bis heute unlo-

²⁰ DAZU S. U. A. HERKLOTZ 2007, 200–227.

²¹ BOHAK 1996, 98–100.

²² VAN DE BROEK 1972.

²³ BOWMAN 1986, 123; BARCLAY 1996, 35–38.

kalisierte jüdische Tempel von Leontopolis vermutet wird.²⁴ Die Region war forthin offensichtlich jüdischer Siedlungsschwerpunkt im südlichen Delta, selbst als der Tempel von Leontopolis durch Lupus, den *praefectus Aegypti*, im Jahre 74 n. Chr. zerstört worden war (Josephus, *Bellum* IV 436; VII 421; Hieronymus, *Comm. Daniel* III 11,14).²⁵ Erst während der Pogrome unter Trajan 115–117 kam das Ende der jüdischen Gemeinschaft in ganz Ägypten und damit auch in Heliopolis. Im 2. Jh. weiß der Geograph Ptolemaios zu berichten, dass Heliopolis unter dem Namen On(ias) bekannt war. Bedeutet das, dass der alte ägyptische Name On nie außer Gebrauch war, oder heißt das, dass der Ort nun den Namen des jüdischen Hohenpriesters Onias trug? Die Ähnlichkeit des Personennamens mit dem traditionellen Ortsnamen scheint jedenfalls nicht ohne Bedeutung gewesen zu sein (*Geographia* IV 5,53).²⁶ Vor allem die jüdische Literatur zeigt, dass die Stadt nun auch als Kristallisationspunkt spezifisch jüdischer Bildungstraditionen fungierte. Oft wird der Ortsname zwar einfach aus der biblischen Vorlage der Josephstradition übernommen (Jub 40,10; 44,24; TestJos 18,3; Josephus, *Antiquitates* II 188), zahlreiche jüdische Quellen vor allem aus der griechischsprachigen Diaspora gehen jedoch viel weiter. Nach Pseudo-Eupolemos hielt sich Abraham in der Stadt auf und lehrte die dortige ägyptische Priesterschaft Astrologie, die er und die Babylonier einst entdeckt hatten (Pseudo-Eupolemos, Fragment 1,8 Holladay). Artapanus, dem eine besondere Beziehung zu Heliopolis nachgesagt wird,²⁷ referiert kurz die Geschichte von Joseph und Aseneth (jedoch ohne den 2. Teil) und weiß zu berichten, dass sich deren Kinder in Heliopolis und Saïs niederließen (Artapanus, Fragment 2,3–4 Holladay; vgl. Josephus, *Antiquitates* II 91). Artapanus berichtet, dass der ägyptische Pharao Palmanothes (Παλμανώθης) den Tempel von Heliopolis gebaut habe (Artapanus, Fragment 3,2 Holladay). Nach Ex 1,11 LXX aber ist Heliopolis neben einer Reihe anderer Städte von Juden gebaut worden. Da Palmanothes' Tochter unfruchtbar war, habe sie, so Artapanus, ein Kind der Juden genommen und es Moses genannt.

Eine andere, offen judenfeindliche Tradition berichtet, dass Moses ursprünglich Osarsiph hieß und Osirispriester in Heliopolis war, seinen Namen aber änderte, als er zum Volk Israel überlief und es lehrte „keine Götter zu verehren und sich nicht mehr des Fleisches der Tiere zu enthalten, die die Ägypter in Ehren halten, sie vielmehr zu töten und zu verschlingen und nur mit ihresgleichen Kontakt zu haben“ (so Manetho und Apion

²⁴ BOHAK 1996, 26. BOHAK warnt jedoch zu Recht vor der Gleichsetzung von Tell el-Yahudiyeh mit Leontopolis (ibid., 27–30), vgl. neuestens CAPPONI 2007, bes. 72–74.

²⁵ DAZU PUCCI BEN ZE'EV 2005.

²⁶ BOHAK 1996, 25f.

²⁷ BARCLAY 1996, 127f.

bei Josephus, *Ap.* I 238. 250. 261. 265. 279). Der Judenfeind Apion behauptet gar, so weiß Josephus mit Empörung zu berichten, Moses hätte, als er noch Ägypter war, in seiner Heimatstadt Heliopolis Gebetshäuser unter offenem Himmel (αἰθροῖους προσευχάς) in unterschiedlichen Quartieren der Stadt errichten lassen; ebenso habe er auch Säulen (κίονας) mit Sonnenuhren errichtet (*Ap.* 2,10). Auch wenn Gideon Bohak mit seiner Vermutung, JosAs enthalte eine „symbolic description of the establishment of Onias’ Heliopolitan temple in the second century BCE“²⁸ sicher zu weit geht, könnte der Ort als Schauplatz des Zusammentreffens von Joseph und Aseneth nicht besser gewählt sein. *Joseph und Aseneth* spielt nicht nur an biblisch konnotierter Stelle, sondern ordnet sich in eine Vielzahl mit dem Ort verbundener Legenden ein, die sowohl für Juden als auch Griechen und Ägypter von Bedeutung waren: Für die Juden galt Heliopolis als Stadt des Moses und der Patriarchen, für Griechen und Ägypter als Ort von Priestern und Philosophen. Dass in diesen Erzählungen dieselben Themen oft wiederkehren und Namen immer wieder austauschbar scheinen, legt nahe, dass es sich bei vielen dieser Traditionen um Folklore im besten und kreativsten Sinn geht.

2.2. Die Charakterisierung der Hauptpersonen

Von besonderer Bedeutung sind natürlich die Personen der Erzählung. Pharaos und Joseph treten auf, zudem Pentephres, der hoch angesehenen Priester und Ratgeber Pharaos, sowie dessen Tochter Aseneth. Wenig später begegnet auch der erstgeborene Sohn Pharaos und die Brüder Josephs. Damit sind die wichtigsten Personen der Handlung genannt, alle weiteren (bis auf den später erscheinenden Engel) spielen eine ihnen untergeordnete oder die Handlung ausschmückende Rolle.

a) Pharaos hat alles, was man von einem Märchenkönig erwarten kann, nur keinen Namen! Er hat einen ehrgeizigen Sohn und Kronprinz, der alles von seinem Vater erbitten kann, dem der Wunsch nach der Heirat mit Aseneth aber aus Standesgründen abge schlagen wird. Pharaos hat Minister und Statthalter, streng hierarchisch geordnet und terminologisch unterschieden (1,3 σατράπαι καὶ μεγιστᾶνες). Pentephres, der Vater Aseneths, ist „Ratgeber des Pharaos“ (1,3 σύμβουλος). Durch Kombination mehrerer Titel aus Gen 39,1 (סרים פרעה und שר הטבחים, in LXX ὁ Εὐνοῦχος Φαραῶ ἀρχιμάγειρος); 41,50 (כהן און, LXX ἱερεὺς Ἡλίου πόλεως) und die Hinzufügung weiterer Funktionsbezeichnungen ist Pentephres’ Stellung in JosAs zumindest terminologisch noch einmal weit über das hinausgehoben,

²⁸ BOHAK 1996, passim (Zitat 41).

was in der Vorlage ausgedrückt wird. Individuelle Züge werden aber auch hier nicht deutlich, daher sollte man nicht versuchen, die Funktionen der Protagonisten im ptolemäischen Hofstaat wiederfinden zu wollen. Abgesehen vom Titel „Pharao“ und dem ägyptisierenden Setting der Erzählung ist wenig, was von Pharao und Pentephres' Hofstaat erzählt wird, exklusiv und typisch für Ägypten. Im Gegenteil, Pharao scheint als Großkönig schlechthin gezeichnet zu sein (σατράπης ist eigentlich ein persischer Titel) und Pentephres als dessen loyal ergebener Diener.

b) Viel plastischer erscheint die Figur Josephs, der über die Maßen für seine umfassende Standhaftigkeit, Weisheit, Schönheit, Würde und Macht gepriesen wird. Im Unterschied etwa zu Philo, der meist die großen Fähigkeiten Josephs als Politiker preist, greift *Joseph und Aseneth* viel weiter aus. Besonders eindrücklich ist die enkomiastische Reihung von Charaktereigenschaften in 4,7, die in der Aussage gipfelt, er sei ein „Mann, kraftvoll an Weisheit und Wissen. Der Geist Gottes ist auf ihm und die Gnade des Herrn mit ihm“ (ἀνὴρ δυνατὸς ἐν σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ καὶ χάρις κυρίου μετ' αὐτοῦ). So als sei die Sonne auf ihrem Wagen aus dem Himmel gekommen, überstrahlt Joseph alles mit seiner Schönheit, die nicht menschlichen Ursprungs sein kann (6,2. 4). Die außerordentlichen Eigenschaften machen Joseph zum „Sohn Gottes“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ 6,3. 5), ein Titel, der in Ägypten dem Pharao gebührte, abgesehen davon aber auch in anderen Kontexten des Götter, Herrscher- und Heroenkults gebraucht wurde.²⁹ Bereits seit alter Zeit war der Pharao „Sohn des Re“, Alexander d. Gr. nahm bei seinem Besuch in der Oase Siwa darauf explizit Bezug und ließ sich als „Sohn des Amun“ bzw. des Zeus feiern (Strabon, *Geographia* XVII 1,43 mit Zitat des hellenistischen Historikers Kallisthenes; vgl. Arrian, *Anabasis* III 3; Curtius IV 7,1–3), in Memphis dann als Ζεὺς βασιλεύς.³⁰ Damit gab Alexander altägyptischen Vorstellungen eine auch für Griechen begreifbare Form und schuf die ideologischen und terminologischen Grundlagen der folgenden Ptolemäerherrschaft. Die Römer schließen sich seit Augustus dem an, zumal dort das Konzept des *divi filius* ohnehin bereits verankert war und gut ägyptischen Gepflogenheit angepasst werden konnte.³¹

Josephs politische Aufgabe ist gewaltig und lässt Pharao eigentlich in den Hintergrund treten. Laut Pentephres ist Joseph ἄρχων πάσης τῆς Αἰγύπτου, eingesetzt von Pharao als ἄρχων πάσης τῆς γῆς (4,7; 20,9). Da-

²⁹ Vgl. FAUTH 1995; zum Bezug ägyptischer und vorderorientalischer Sonnengottheiten zur solaren Theologie der Spätantike s. bes. *ibid.*, 189–202; zum Zusammenhang zwischen Gottheit und Herrscher s. z.B. SILVERMAN 1991.

³⁰ HÖLBL 1994, 10–13.

³¹ HERKLOTZ 2007, 117–137 und 252–256.

durch, dass Joseph das Korn einsammelt und an die Menschen im Angesicht der kommenden Hungersnot verteilt, wird er zum σωτήρ. Die Sorge um die Menschen ist genuine Aufgabe des ägyptischen Königs, noch in der ptolemäischen Periode zur Zeit von JosAs sorgte ein gigantischer Beamtenapparat dafür, dass Getreide eingesammelt und bevorratet wurde, damit Menschen in Not versorgt werden konnten. So schenkt der Herrscher Leben, ist Wohltäter (εὐεργέτης) und rettet sein Volk, er wird zum σωτήρ. Immer wieder nahmen hellenistische Potentaten diesen Titel an.³² Nie aber hätte man selbst den höchsten Beamten, als der Joseph hier dargestellt wird, als σωτήρ bezeichnet. Dass dies hier geschieht, entspringt der Intention des Autors von JosAs, der Joseph in klarer Konkurrenz und Überbietung zu Pharao sieht. Insofern kann Joseph später auch als legitimer Nachfolger Pharaos geschildert werden (25,5; 29,9). Der überlegene Status wird auch am Gruß Josephs deutlich: Während sich Pentephres und seine Frau in den Staub werfen, grüßt sie Joseph aufrecht stehend mit der erhobenen rechten Hand (5,7).

Josephs Kleidung ist entsprechend sehr kostbar (5,5). Sein Untergewand (χιτών) ist weiß, sein Umhang (στολή τῆς περιβολῆς) purpurn, aus Byssos, golddurchwirkt (πορφυρᾶ ἐκ βύσσου χρυσοῦφής). Die Terminologie der beiden Kleidungsstücke legt nahe, dass das „Untergewand“ ein vollständiges, den ganzen Körper einhüllendes Kleidungsstück darstellt, keinesfalls nur das, was wir heute als „Unterwäsche“ bezeichnen würden. Der χιτών war aus mehr oder minder feinem Leinen gewebt, dass die weiße Farbe hier eigens noch einmal erwähnt wird, suggeriert Würde und Reinheit.³³ Darüber trägt Joseph einen kostbaren Umhang (στολή). Das dafür verwendete Wort στολή ist im Koinegriechischen ein keinesfalls ungewöhnlicher Latinismus; eigentlich bezeichnet *stola* das lange, Reinheit verdeutlichende Übergewand verheirateter römischer Frauen. Die Stola konnte je nach Bedarf aus unterschiedlichem Material hergestellt sein: Wolle, Leinen, Baumwolle oder Seide.³⁴ Im Griechischen kann der Begriff auch ein Männergewand bezeichnen. Interessant ist, dass der Begriff bei Josephus im Zusammenhang mit dem schweren, langen und kostbaren Gewand des Hohenpriesters vorkommt (*Antiquitates* III 180; XVIII 90; im

³² So z.B. sogleich Ptolemaios I. Soter, der Begründer der Dynastie (304–283/2 v. Chr.) und nach ihm Ptolemaios IX Soter II. (mit Unterbrechungen und Konkurrenzherrschaft anderer zwischen 116 und 84 v. Chr.). Zur Ideologie des ptolemäischen Herrschers s. z.B. HÖLBL 1994, 83–91.

³³ Man beachte, dass Moses und Aaron auf den Wandmalereien der Synagoge von Dura Europos nahezu ausschließlich in weißen, körperlangen Gewändern dargestellt sind. Ein Übergewand wie Joseph in JosAs tragen sie jedoch nicht.

³⁴ GOLDMAN 2001, 224–228; Nach der Liste bei Russo 1998 kommt das Wort στολή in den Papyri nicht vor.

Folgenden abwechselnd mit χιτῶν).³⁵ Für den Autor von JosAs erfüllt das eher ungewöhnliche Wort στολή daher zwei wichtige Zwecke: er konnte so die quasi-priesterliche Reinheit Josephs unterstreichen und zugleich die Kostbarkeit seiner Kleidung. Mit letzteren hängt die gedrängte Sequenz πορφύρα ἐκ βύσσου χρυσοῦφής zusammen. Der Autor stellt sich das Gewand purpurfarben vor, bestehen aus golddurchwirktem Byssos. Unter Byssos versteht man besonders kostbaren und feinen Stoff aus verschiedenen Materialien (βύσσος bezeichnet also weniger eine bestimmte Materialart, sondern eher eine Qualitätsstufe), der hier zusätzlich mit Purpur, dem Extrakt der *murex*- und *pelagia*-Schnecken gefärbt und mit Goldfäden durchwirkt ist. Purpur war extrem teuer, ebenso Goldfäden, mit denen Stoffe durchwirkt oder bestickt werden konnten. Feine Stoffe aus purpurgefärbter Wolle und mit Goldfäden durchwirkt wurden z.B. in Gräbern von Palmyra gefunden, sind aber selbstverständlich auch aus Ägypten bekannt.³⁶ Die Tracht insgesamt macht eher einen westlichen, griechisch-römischen Eindruck, doch sind die Begriffe für eine exakte Bestimmung letztlich zu unspezifisch.

Als Zeichen der Macht trägt Joseph einen goldenen Kranz (στέφανος) mit 12 Steinen und Strahlen auf dem Haupt. Der Kranz aus Ölzweigen hat in der griechischen Antike eine lange Vorgeschichte als Ehrensymbol für Götter und Herrscher, Heroen und verdiente Menschen, in der Verbindung mit Strahlen ist er seit hellenistischer Zeit weitverbreitetes solares Herrschersymbol.³⁷ Goldene Kränze sind an verschiedenen Orten als Grabbeigaben erhalten, müssen aber nicht ausschließlich mit dem Grabkult verbunden gewesen sein. Auch bei der Darstellung Josephs finden sich also solare und astrale Assoziationen (vgl. auch die Jungfrauen als „Sterne“ 2,6) gepaart mit Motiven floraler Fülle (Olivenzweig als Zeichen von Wohlstand und Friede) und heilsgeschichtlichen Anspielungen (die zwölf Steine als Repräsentanten Israels, der Monate oder der Tierkreiszeichen, vgl. Josephus, *Bellum* V 232; *Antiquitates* III 181–186 zu den Priestergewändern). Als Stellvertreter Pharaos hat Joseph natürlich teil an dessen Machtfülle (königlicher Stab, ῥάβδος βασιλική JosAs 5,5), ja in seiner aktiven Funktion überbietet er ihn sogar.

Wie die Bezeichnung „Sohn Gottes“ natürlich Parallelen in ägyptischer Tradition hat, so sind auch solare Motive im Zusammenhang mit Erscheinungen vergöttlichter Herrscher aus Ägypten wohl bekannt. Doch macht die Beschreibung Josephs insgesamt nicht den Eindruck, dass sie direkt

³⁵ Dazu EDWARDS 2001; CROOM 2000, 73–76.

³⁶ Dazu vgl. z.B. STAUFFER 2000, 16f.; DEL FRANCIA BAROCAS 1998, 145–231 und zahlreiche andere Publikationen.

³⁷ Zum Kranz vgl. das Münzporträt Zeus aus Antiochia in KLOSE 1992, 34 Nr. 48; zum Strahlenkranz vgl. etwa das Porträt Antiochos IV. Epiphanes *ibid.*, 36 Nr. 54.

aus ägyptischen Quellen entnommen sei. Viel eher scheint der Autor bewusst ägyptische und klassische Motive kombiniert zu haben. Der Strahlenkranz ist klar der hellenistisch-römischen Ikonographie entlehnt und taucht sowohl auf Münzen der Ptolemäer als auch auf späteren Darstellungen der Römerzeit auf. In der traditionellen ägyptischen Ikonographie der Ptolemäerzeit begegnet sie nicht, genauso wenig wie die Quadriga des „Mannes“ in JosAs 17,8.

Fast sieht es so aus, als sei Joseph ganz Teil der Welt Pharaos. Dieser Eindruck täuscht aber! Trotz aller Nähe zu Pharaos wird deutlich, dass er einer ganz anderen Welt angehört. Joseph isst nie mit Ägyptern, bekommt daher bei seinem Besuch einen eigenen Tisch zugewiesen, um dort dieselben Speisen essen zu können, die Pentephres hat zubereiten lassen (3,2–4; 7,1). Joseph weist auch Aseneths Begrüßungskuss zurück und bleibt nicht über Nacht bei Pentephres (9,5). Dass dies für Joseph so selbstverständlich möglich ist, nämlich sich im Umfeld Pharaos bewegen zu können und zugleich als Anderer respektiert zu werden, ist sicher Erbe der biblischen Vorlage, die ihrerseits bereits ein sehr positives Bild des Verhältnisses Josephs mit Pharaos zeichnet, entspricht aber sicher auch der Idealvorstellung des Autors. Juden sollten, obwohl durch ihre Tradition grundsätzlich anders und nicht zu voller Tischgemeinschaft in der Lage, dennoch als Mitbürger respektiert werden.

Faktisch aber schließt die Teilhabe am fremden Kult Gemeinschaft aus. Gemeinschaft ist nur möglich, wenn man „vom selben Clan“ stammt; dann erst hat man „Mutter“, „Schwester“ und „Beischläferin“, die man küssen darf (8,6f.; offensichtlich ist die Frauenlinie wichtig!). Umgekehrt bedeutet das Wegwerfen der fremden Götterbilder, dass Aseneth nun nicht mehr zu ihrer alten Familie gehört. Sie zieht sich daher in ihrer Imagination den „Hass“ der Familie und aller anderen zu, entsprechend dem Hass, den Gott gegen die Götzendiener hegt (11,4–8). Man erinnere sich, dass der Vorwurf, alle anderen Menschen zu „hassen“ (μισέω), zum Standardrepertoire antijüdischer Polemik gehörte.³⁸ Umgekehrt greift Aseneth die „stummen und toten Götzen“ der Heiden an und beklagt, dass sie durch Teilhabe am Götzenopfermahl ihren Mund (und damit ihren Körper und ihre Worte!) befleckt hat und der Reinigung bedarf (11,8).³⁹

c) Im Vergleich zu allen anderen Charakteren (selbst der des Joseph) am ausführlichsten ist die Schilderung der Aseneth. Sie ist rein, begehrenswert und unnahbar (1,4–6), aber auch arrogant und hochmütig (2,1). Ihre körperlichen Reize werden schon vor der Bekehrung angesprochen (8,5),

³⁸ Dazu s. SCHÄFER 1997.

³⁹ Zu den stummen und toten Götzen s. TROMP 1995.

umso mehr leuchtet ihre Schönheit aber nachher (18,9f. mit einer Reihe blumiger Metaphern inklusive astraler). Mehrmals wird Aseneths Jungfrauenschaft betont (1,4: Jungfrau von 18 Jahren – ein Alter, in dem die meisten Frauen schon verheiratet waren und Kinder hatten; 1,6–7. 9: sie ist umgeben von 7 Jungfrauen, die so schön sind wie Sterne des Himmels: 2,6; 1,5 erwähnt den „Schmuck ihrer Jungfrauenschaft“). Aseneths Keuschheit und Sittsamkeit sind Eigenschaften, die sie auch nach ihrer Bekehrung auszeichnen werden, nun aber im richtigen Kontext.

Auch als gute Tochter wird Aseneth geschildert. Sie erwartet die Rückkehr ihrer Eltern mit Freude; ihre Liebe wird von den Eltern erwidert (3,5; 4,1–4). Stolz wie Aseneth ist, weist sie die Bitte des Vaters, die „gute Partie“ Joseph zu heiraten, barsch und mit größter emotionaler Erregung zurück (4,9). Aseneth äußert dabei aus ägyptischer Perspektive einen Vorwurf, der die größtmögliche Distanz zu Joseph konstruiert: er sei ja nur der „Sohn des Hirten aus Kanaan“ (4,10; 6,2; 13,13). Während für Joseph Glaube und Speisevorschriften die entscheidenden Barrieren bilden, verhindert für Ägypter die niedrige und zweifelhafte Herkunft der Israeliten wirkliche Anerkennung. Sie sind Fremde.

Zugleich beschreibt der Autor ausführlich Aseneths Gewänder, Gürtel, Schmuck und Beinkleider (3,6). All dies ist stark durch Aseneths Polytheismus und den Anthropomorphismus ägyptischer Religion geprägt, beides Hauptkritikpunkte jüdisch-antiägyptischer Polemik.⁴⁰ Auf Aseneths Schmuck sind die „Namen der Götter der Ägypter“ und „die Angesichter aller Götterbilder“ eingegraben. Der Autor muss einzelne Götternamen nicht eigens nennen, es kommt ihm auf die „polytheistische Verseuchung“ des Auftretens Aseneths insgesamt an. Ganz abgehoben von der Realität ist diese Darstellung freilich nicht. Ringe oder in Ringe eingearbeitete Gemmen trugen immer wieder Schriftzüge mit Götternamen und bildlichen Darstellungen, die oft auch magische Funktion hatten. Gerade Ägypten war dafür bekannt.⁴¹ Den Höhepunkt bildet eine erlesene und wohl selbst für antike Menschen märchenhaft überzeichnete Kombination von Tiara, Diadem und Schleier (3,6 *τιάρα ... καὶ διάδημα ... καὶ θέριστρον*; vgl. 13,5). Wie auch die Darstellung Josephs (s. o. unter Punkt 2.2.b), verdankt sich diese Üppigkeit nicht genuin ägyptischen Gepflogenheiten, son-

⁴⁰ TROMP 1995.

⁴¹ Ringe mit Porträts oder Götterdarstellungen waren in der gesamten Antike verbreitet. Wie sehr geschnittene Steine zum gehobenen Lebensstil gehörten, verdeutlichen u. a. die auf P. Migl. Vogl. VIII 309, col. I 1–IV 6 erhaltenen Reste von 21 Epigrammen *Λιθικά* des hellenistischen Dichters Poseidippos von Pella (dazu KUTTNER 2005). Poseidippos war Zeitgenosse des großen alexandrinischen Poeten Kallimachos und unterhielt enge Verbindungen zum Ptolemäerhof. Die Kombination von Götternamen und -darstellungen in JosAs 3,6 lässt jedoch viel eher konkret an magische Gemmen denken, dazu s. z.B. MICHEL 2001 (mit weiterführender Literatur).

dern einer Zusammenstellung unterschiedlicher antiker Elemente: die Tiara hat persische Vorbilder, das Diadem ist Accessoire hellenistischer Herrscherinnen und Herrscher, der Schleier ist nicht allein orientalisches Diadem und Schleier tauchen häufig auf Münzen ptolemäischer Herrscherinnen auf, das Diadem sehr oft bei männlichen Herrschern nicht nur im ptolemäischen Ägypten. Allein die Tiara ist für Ägypten ungewöhnlich, sie begegnet aber in Kombination mit dem Diadem auf Münzporträts orientalischer Herrscher wie etwa der Könige von Adiabene oder parthischer Königinnen.⁴² Oder nimmt die Doppelung von Tiara und Diadem auf die Doppelkrone Ober- und Unterägyptens Bezug, die sehr häufig auf Darstellungen von Pharaonen und Pharaoninnen in ägyptisierenden Kontexten begegnet? Wie auch immer, deutlich ist der Versuch, Aseneth durch diese Accessoires parallel zu Joseph als Herrscherin darzustellen. Auch nach JosAs 4,1 empfängt Aseneth ihre Eltern prächtig geschmückt und gekleidet „wie eine Braut Gottes / göttliche Braut“, ein Ausdruck, der sicher nicht nur auf die unermessliche Schönheit Aseneths abzielt, sondern vorwegnimmt, dass Aseneth bald Joseph, den Sohn Gottes heiraten wird.

Für die Charakterisierung Aseneths sind die Farben der Kleider sehr wichtig, an insgesamt drei Stellen (bei Joseph nur an einer) werden sie thematisiert. Nach 2,4 bewahrte Aseneth in ihrer zweiten Kammer golddurchwirkte Kleidung (ἱματισμὸς χρυσοῦφής) und kostbare Tücher (ὀθόναι ἐπίσημοι) auf; ihr Bett ist nach JosAs 2,8 mit einer πορφύρα χρυσοῦφής ἐξ ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ βύσσου καθυφασμένη Decke abgedeckt, und nach 3,6 trägt Aseneth eine στολή βυσσίνη ἐξ ὑακίνθου χρυσοῦφής. Die gedrängten Passagen in 2,8 und 3,6 sind nicht leicht aufzulösen. In 2,8 scheint der Autor an purpurfarbene und golddurchwirkte Tücher zu denken, doch was bedeutet der Abschluss mit ἐξ? Gibt die Präposition das Material oder dessen Farbe an? In den Papyri ist ὑακίνθος als Material- oder Farbbezeichnung nur in einem einzigen, fragmentierten Dokument des 3. Jh. n. Chr. belegt (P. Louvre I 67);⁴³ die Bedeutung ist nicht völlig deutlich. Auffällig aber ist die Ähnlichkeit der Passage mit der Phraseologie der Beschreibung des Tempelvorhangs nach Josephus, *Bellum* V 212 (ἐξ ὑακίνθου καὶ βύσσου κόκκου τε καὶ πορφύρας) und der Priestergewän-

⁴² Zu ptolemäischen Münzen vgl. etwa die kurze Zusammenstellung bei KLOSE 1992, 40–47 (hier vor allem Nr. 63: Arsinoe II Philadelphos mit Diadem mit Schleier; Nr. 71 Ptolemaios VIII. Euergetes mit Diadem); als Beispiel für die Kombination von Tiara und Diadem s. die Münze des Monobazos I. Bazaios von Adiabene (ibid., 82 Nr. 151), für die Kombination von Tiara und Diadem in Parthien vgl. ibid., 79 Nr. 144: Abbildung von Königin Musa mit Tiara, Diadem, Ohrringen und Halskette, für die Tiara mit Darstellung von mythologischen Tieren und Stern das Porträt Tigranes' I. von Armenien ibid., 40 Nr. 61. Zur Aufnahme persischer Schmuckelemente im ptolemäischen Ägypten s. FROMMER 1999, 37–40.

⁴³ Der Brief des Aunes an Diodora bei JÖRDENS 1998, 286–291 = Nr. 67. Zur Bezeichnung von Textilien und deren Farben in den Papyri vgl. Russo 1998.

der *ibid.* V 232; *Antiquitates* III 181–186, die auf Ex 28,5 LXX zurückgehen. So liegt wie bei Joseph auch bei Aseneth die Analogie zu jüdischen Priestern nicht fern.

Der Palast des Pentephres ist von geradezu orientalischer Üppigkeit (JosAs 2). Aseneth wohnt in einem hohen und großen Turm neben dem eigentlichen Palast des Vaters. Wie schon die Gewänder und der Schmuck Aseneths sind auch Fußboden, Wände und Decke ihres Wohngemachs prunkvoll ausgeschmückt (2,2: λίθοι πορφυροῖ, λίθοι ποικίλοι καὶ τίμιοι, ὀροφῇ ... χρυσῇ) und zugleich durch und durch kontaminiert mit Vielgötterei. An den Wänden sind zahllose goldene und silberne Darstellungen „aller Götter der Ägypter“ angebracht, die Aseneth anbetete. So erhält der Wohnraum Aseneths beinahe den Charakter eines Heiligtums. Vergleicht man diese polytheistische Aura des Wohngemachs Aseneths mit dem Jerusalemer Heiligtum, dem höchsten Ausdruck und Zentrum jüdischer Religiosität, dann könnte der Kontrast nicht größer sein: Dort, wo der wahre Gott angebetet wird, findet sich keine ζωγραφαία (Josephus, *Bellum* V 191). Bei seiner Darstellung standen dem Autor vermutlich reich verzierte Paläste der Oberschicht vor Augen, doch geht er mit diesen Assoziationen frei um. Von diesen Palästen haben wir keine archäologischen Reste mehr erhalten, wohl aber literarische Berichte vor allem über die atemberaubende Pracht der Ptolemäerpaläste in Alexandria, in denen griechische, ägyptische und orientalische Formensprache miteinander verbunden waren.⁴⁴ Zahlreiche Gräber und Tempel sind jedoch erhalten geblieben, die deutlich machen, wie sehr ägyptische Großbauten nicht nur mit Schriftzeichen (die ja ihrerseits oft Mensch und Tier gebrauchen),⁴⁵ sondern auch mit bildhaften Darstellungen von Tieren und Menschen, oft genug in Mischform beider zusammen (Osiris und Anubis), über und über ausgeschmückt gewesen sind. Der Gebrauch von Porphyr (einer besonders kostbaren, in Ägypten vorkommenden Granitart) verdeutlicht zusätzlich den verschwenderischen Luxus (2,2).

Ähnlich wie der legendäre Palastkomplex des Herodes in Jerusalem (vgl. Josephus, *Bellum* V 163–175 zu den Türmen Hippicus, Phasael und Mariamne unmittelbar neben dem eigentlichen Palast *Bellum* V 176–181)⁴⁶ besitzt Aseneths Wohnturm mehrere Zimmer (insgesamt 10), mit prächtigen, purpurnen Fußböden, üppig mit Edelsteinen dekorierten Wänden und goldenen Decken. Weitere Zimmer waren der Aufbewahrung von Aseneths Kleiderkisten (zweite Kammer) und Besitztümern (dritte Kammer) vorbehalten. Die übrigen sieben Zimmer dienten sieben wunderschö-

⁴⁴ PFROMMER 1999, 93–124.

⁴⁵ Vgl. die antiken Diskussionen über den Symbolgehalt der ägyptischen Buchstaben in z.B. Clemens Alexandrinus, *Stromateis* V 4, 20,3–21,3 und V 7, 41,2–43,2 oder Horapollon.

⁴⁶ NETZER 2007, 126–132.

nen und streng keuschen Jungfrauen als Wohnung, die Aseneth dienten. Drei Fenster erhellen Aseneths eigenes Zimmer, ausgestattet mit einem goldenen Bett, in dessen gold-purpurnen Decke Aseneth schlief, natürlich ohne je das Lager mit einem Mann zu teilen, wie der Autor immer wieder betont.

Aseneths Wohnraum besitzt an der Süd-, Nord- und Ostseite je ein Fenster. Das an der Ostseite, zugleich zum Innenhof orientiert, wird als besonders groß bezeichnet (2,7; wieder aufgenommen in 11,1y. 15. 19). Der Osten hat ohnehin eine besondere Bedeutung für JosAs: Joseph kommt von Osten (5,2. 4; vgl. dazu 6,2. 4. 69; von Osten her erscheint auch der Engel (14,1f.). Da Osten bekanntlich die Richtung des Sonnenaufgangs ist, wäre durchaus denkbar, dass auch hier ein Bezug auf die Sonnen- und Lichtsymbolik gegeben ist, die – neben den oben genannten Motiven – etwa auch in 8,9; 12,1 mit der Konnotation Gott – Licht und der Charakterisierung Aseneths als Lichtgestalt (20,6) begegnet. Auch sonst spielen Osten und Sonnenaufgang eine religiöse Rolle. So erwähnt Dan 6,11 den Brauch, nach Osten in Richtung auf Jerusalem hin zu beten. Burchard verweist ferner auf die aufgehende Sonne als Symbol Gottes (Philo, *Vita contemplativa* 89; Josephus, *Bellum* II 128 zu den Essenern).⁴⁷ Auch die Nabatäer beteten in Richtung auf die Sonne (Strabon, *Geographia* XVI 4,26). Da der Süden und der Norden für den Autor von JosAs offensichtlich keine religiösen und kosmologischen Konnotationen besitzen, sind die Fenster an diesen Seiten nicht besonders hervorgehoben.⁴⁸ Ganz im Einklang damit fehlt jedoch im Westen ein Fenster, und dies nicht ohne Grund. Während für die Ägypter der Osten mit dem Sonnenaufgang und damit mit Leben und Herrschaft verbunden war, verhiess der Westen nur Tod und Unheil. Am Westrand der Nilebene und in den sich nach Westen erstreckenden Wüsten lagen die Gräber der Toten, hier lebten Geister und Dämonen. Aseneth soll in ihrem Palast keinen Ausblick in diese Himmelsrichtung haben; sie gehört schon jetzt zum Gebiet der aufgehenden Sonne.

Um das Haus herum befindet sich ein mit großen Steinen ummauerter Hof, dessen vier Tore von je 18 Wachen geschützt sind (insgesamt also 72! JosAs 2,11). Allerlei Bäume mit reifen Früchten waren im Hof gepflanzt und eine reiche Quellen lebendigen Wassers, darunter eine Zisterne und ein Kanal zierten den Garten (2,11f.). Die Kombination von Palastbau mit Turm inmitten eines üppig mit Pflanzen angelegten Hofes und Wasserinstallationen erinnert an hellenistische Paläste, deren Gärten Paradiese im Kleinen waren und die Harmonie zwischen Natur und Herrschaft versinn-

⁴⁷ BURCHARD 1983, 659 Anm. 1yc.

⁴⁸ Zur Bedeutung dieser Himmelsrichtungen bei den Ägyptern s. BONHÊME / FORGEAU 1988, 18.

bildlichen.⁴⁹ Ebenso gut belegt ist die Verknüpfung von Erotik und floraler Fülle in beschreibender Poesie (Hoheslied 4,12). Ähnliche Fülle wird auch bei der Liste der Früchte evident, die die vom Landgut zurückgekehrten Eltern ihrer Tochter mitbringen (JosAs 4,2). Für die Handlung selbst ist all dies eher nebensächlich, für die an Exotischem interessierten Leser aber willkommen ausführlich.

Aseneths Palast trägt darüber hinaus auch deutliche Züge eines Heiligtums: die einzelnen Teile sind geradezu als „Elemente abgestufter Heiligkeit“ einander zugeordnet, die turmartige Struktur und die üppige Bepflanzung sind auch innerhalb eines Heiligtums zu erwarten. Zahllose Darstellungen ägyptischer Gottheiten aus Gold und Silber zieren die Wände des ersten Zimmers, die allesamt täglich von Aseneth angebetet werden (2,3). So bewegt sich die junge Heldin in einem gleichsam mit religiöser Aura aufgeladenen Raum. Deutlich ist, dass die darstellerische Phantasie des Autors die zurückliegende Welt der biblischen Josephsgeschichte lediglich als Ausgangspunkt nimmt, um seine eigene, ihrerseits aber wieder aufs Typische reduzierte Welt zu kommentieren – und vielleicht auch ein wenig zu karikieren.

Inwiefern aber gibt die Darstellung Aseneths Erfahrungen tatsächlicher Frauen in der Antike wieder? Archaisierung in Sprache und Stoff, die appellative, oft übertreibende Typisierung der Figuren und der allfällige Reiz des Exotischen verstellen unseren Blick auf das tatsächliche Zusammenspiel der Geschlechter. Sicher dient die Figur Aseneth dazu, die (in unserem Sinne sicher nicht „frauenfreundlichen“) Klischees des Autors zu bedienen (13,15 „dem Mann dienen“). Für mich ist jedoch fraglich, ob sich dieses Bild mit der Welt der Leser so einfach in Einklang bringen lässt. Sieht man auf andere Quellen, dann war das Leben von Frauen im ptolemäischen Ägypten durchaus weit vielschichtiger und vielfältiger als das anhand Aseneth deutlich wird. Darum halte ich es für fraglich, ob die Rolle, die Aseneth im Text *als Frau* spielt, für den Autor per se Vorbildcharakter hatte.⁵⁰ Kaum wollte der Autor das Frauenbild der Leser im Sinne emanzipatorischer Befreiung beeinflussen, eher deren Haltung gegenüber Konvertiten (dazu unten).

So wird Ägypten mit seinen erotischen Reizen und religiösen Gefahren in Aseneth vor ihrer Bekehrung gleichsam leibhaftig. Aseneth hat die fremden Götter nicht nur in ihrem Zimmer an allen Wänden um sich, sie

⁴⁹ SONNE 1996; NETZER 2007, 258–260.

⁵⁰ HUMPHREY 2000, 74: „Given Aseneth’s archetypal function in the novel, it is hasty even to assume that those characteristics, blessings and actions associated with the heroine are reflective of realities or aspirations for women in particular“; cf. id. 76. Anders STANDHARTINGER 1995. Zu Frauen im ptolemäischen und römischen Ägypten vgl. POMEROY 1990; ROWLANDSON 1998; BAGNALL / CRIBIÖRE 2006.

trägt sie auch an ihrem Leib. Durch die Teilnahme am Opfermahl ist der Götzenkult gleichsam in ihren Körper eingedrungen und hat sie ganz und gar verunreinigt. Solange Aseneth noch zu den alten Göttern gehört und nicht bekehrt ist, darf Joseph sie nicht berühren. Der Leib Aseneths wird auch bei der Bekehrung selbst zum Schauplatz des Neuen: Aseneth trägt nun die Zeichen des Verzichts und der Verwerfung der alten Götter an ihren Leib (13,1–11: Sack und Asche, fahles Gesicht, Auszehrung). Nach der Bekehrung aber wird sie zum Vorbild für Demut, Anmut und Frömmigkeit, ihre Schönheit überstrahlt nun alles (18,9f.).

3. Zum Umgang mit Ägypten in der Situation des Textes

Was bedeutet all dies? In seiner Einleitung zur Übersetzung von *Joseph und Aseneth* fragt Christoph Burchard zu Recht, „inwieweit die Realien des Buches, Bauformen, Landschaft, Erntezeiten, landwirtschaftliche Erzeugnisse, Kleidung usw. die sind, mit denen der Verfasser lebte, und ob die Handlung zeitgenössische Ereignisse spiegelt“.⁵¹ Burchard spricht von „anachronistic realism“ und schreibt: „Die antiken Romane haben oft das Kolorit ihrer Entstehungszeit, auch wenn sie in alten Zeiten spielen. Bei JosAs habe ich den Eindruck, dass die Realien mehr aus der Bibel und anderer Literatur geschöpft sind als aus Beobachtung seiner Umwelt.“ Ich stimme Burchard hier ausdrücklich zu: Neben biblischen Stoffen haben fast noch mehr Motive des hellenistischen Romans die Feder des Autors geführt. Die „Welt des Textes“ ist dementsprechend leicht zu rekonstruieren. Doch in welchem Maße spielt die „Welt des Autors“ für den Text eine Rolle? Nimmt der Text Bezug auf konkrete Ereignisse und Zustände in der „Welt um den Text“? Will er sie beeinflussen? Geht die Erzählung über den Zweck der Unterhaltung hinaus, hat sie eine „Message“? Diese Fragen sind, wie bei aller fiktiver Literatur, nicht leicht zu beantworten. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die Suche nach direkten Anhaltspunkten für bestimmte Erzählzüge oft nur geringe Frucht trägt. Ich will dennoch einen Vorschlag machen und folgende These formulieren: Referenzpunkte sind weniger Ereignisse oder Gegenstände als konkretes Verhalten und seine Deutung. Insofern meine ich, dass *Joseph und Aseneth* nicht Partei in einem Streit um historische Ereignisse oder die Legitimität eines Heiligtums samt zugehöriger Priesterschaft ergreift, wie Gideon Bohak das etwa propagiert hat. Dazu sind die auf die „Welt des Autors“ bezugnehmenden Motive zu vage.

Bohaks grundsätzlicher Ansatz aber, das Werk in der jüdischen Diaspora des spätptolemäischen Ägypten insgesamt zu verankern, hat vieles für

⁵¹ BURCHARD 1983, 598.

sich und wird zu Recht bis heute von zahlreichen Forschern vertreten.⁵² In diesem Kontext wird nicht nur der zeitliche und lokale Rahmen verständlich, sondern auch eine ganze Reihe wichtiger und weniger bedeutsamer Einzelzüge. Mit der Ablehnung der sprichwörtlichen Vielgötterei der Ägypter und der Konversionsthematik spricht *Joseph und Aseneth* Themen an, die in der ägyptischen Diaspora virulent waren. Zu deren Bearbeitung eignet sich der Joseph-Stoff besonders: Er spielt selbst in Ägypten, wichtige Themen von Bewahrung der Identität inmitten fremder Welt und vor allem der offensichtlich drängenden Frage danach, was denn zu geschehen sei, wenn jemand zur jüdischen Gemeinde hinzutreten will.⁵³

Zwei Beobachtungen sollten jedoch zur Vorsicht mahnen, die Bedeutung des ägyptischen Lokalkolorits bei der Frage nach der Verankerung des Autors und seiner Leser zu hoch einzuschätzen. Sollte der Text tatsächlich im späten 1. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr. geschrieben worden sein, wäre mit zu bedenken, dass Ägypten seit der späten Republik ständige Inspirationsquelle der Eliten des Römerreichs war, sowohl materiell als auch künstlerisch (Kleidung, Dekoration) oder literarisch. Wie in unserem Text gingen auch in der Wahrnehmung und Rezeption „Ägyptens“ innerhalb der römischen Gesellschaft Erotik und Exotik, Fülle und Gefahr einer aufgrund ihres Alters und der ihr zugeschriebenen „magischen Kräfte“ einer als überlegen empfundenen Kultur und zugleich das Faszinosum greller und tiefer Religiosität ineinander über. Gerade in der Romanliteratur ist das immer wieder zu beobachten. *Joseph und Aseneth* passt sich hier gut ein.

Zugleich war die Bedeutung Josephs innerhalb der jüdischen Literatur bereits so verbreitet und „international“, dass sein Auftreten allein nicht mehr als Indiz für eine Herkunft des Textes aus Ägypten angesehen werden muss. Die Josephsgeschichte war jüdisches Allgemeingut. Während ich also die Herkunft aus der ägyptischen Diaspora wegen mancher Details, die in Ägypten am besten verständlich waren (s. dazu oben 2.1. b), weiterhin noch für die plausibelste Möglichkeit halte, sollte man nicht jeden Zug des Textes sogleich als versteckte Anspielungen auf Verhältnisse in der ägyptischen Judengemeinde und ihrer unmittelbaren Umwelt lesen. Noch weniger sollte man ausschließen, dass der Text für Juden (wie auch Nichtjuden) auch außerhalb Ägyptens verständlich und bedeutsam gewesen sein kann. Der Text scheint trotz allen märchenhaften Details bewusst immer wieder so vage gehalten zu sein, dass er zwar mit dem allseits bekannten Ägyptenklischees spielt, aber nicht darin aufgeht. Immer wie-

⁵² Als wichtige Ausnahme ist z.B. auf KRAEMER 1998; KRAEMER 1999 zu verweisen; dagegen z.B. TROMP 1999.

⁵³ Dazu s. ZANGENBERG 2009.

der sind auch nichtägyptische Züge in die Charakterisierung der Figuren aufgenommen (etwa Ölzweig, Diadem, Strahlenkranz oder Quadriga aus dem griechisch-römischen Bereich). Nicht zuletzt entspricht dies ja auch dem synkretistischen Charakter der hellenistisch-ägyptischen Kultur. Sehen wir uns die Kommentierung Ägyptens durch den Autor noch etwas genauer an:

a) Der Autor kommentiert die Welt der Ägypter, indem er sich der Figur Josephs bedient. Joseph ist bereits in der Tradition positiv besetzt, der Autor kann daher davon ausgehen, dass die Leser Josephs Verhalten in der Erzählung als vorbildhaft betrachten. Ganz im Unterschied zu Gen 43,32 lehnt Joseph die Tischgemeinschaft mit Ägyptern als abscheulich ab (Jos-As 7,1 βδέλυγμα). Gideon Bohak hat auf eine interessante Passage in einem Papyrus aus Memphis aus dem 1. Jh. v. Chr. aufmerksam gemacht. Hier heißt es von einem Tebtynis-Priester, dass er die Juden verabscheut (βδελύσσονται; CPJ 1,141). Josephs Verhalten kann daher durchaus als „reversal (...) of what the author may have known from his own days“.⁵⁴

b) Aseneth vertritt zumindest zu Beginn die Gegenposition der echten Ägypterin. Noch viel stärker als ihr Vater und ihre Familie verkörpert sie Ägypten als Land des Götzendienstes schlechthin. Das Thema begegnet in zahlreichen alt- und zwischentestamentlichen Texten (Jes 19; Jer 46,13–26; Arist 138; Sib. III 29–35; Philo, *Vita Mosis* II 162; *De decalogo* 76–79; *De vita contemplativa* 8–9; *De ebrietate* 95; *Legatio ad Gaium* 139. 163; Josephus, *Antiquitates* II 201).⁵⁵ Aseneth selbst betet diese „stummen und toten Götzen“ in all ihrer Vielfalt an, isst ihr „Brot der Erstickung“, trinkt ihren „Becher des Verrats“ und salbt sich mit ihren „Salböl der Zerstörung“ (8,5; 21,14; 13,11). Als solches stellt sie gar eine Gefahr für Joseph dar. Erst später, nach ihrer Bekehrung, wird sie ihre Opfer den Hunden zum Fraß geben (10,13; 13,8). Aber Götzendienerei, so schimmert durch, ist nicht ihr wahres Wesen. Die Tatsache, dass Aseneth „so hochgewachsen ist wie Sara, so anmutig wie Rebekka und so schön ist wie Rachel“ (1,5), lässt nämlich erahnen, dass sie eigentlich nicht recht zu den Ägypterinnen passen mag. Hierin steckt weniger eine Wertung ägyptischer Frauen im Vergleich zu Hebräerinnen, sondern es wird deutlich, dass Aseneth eigentlich „artverwandt“ ist mit Joseph, und mit ihm darum auch zusammenkommen kann.

Durch ihren totalen Lebensumbruch erhält Aseneths erzählter Werde-

⁵⁴ BOHAK 1996, 42. Dies wird insbesondere deutlich, wenn man die durch Absonderung und Reinheitsstreben gekennzeichnete Lebensweise ägyptischer Priester vergegenwärtigt, wie sie von Chaeremon überliefert wird (bei Porphyrios, *De abstinentia* IV 6–8; VAN DER HORST, Chaeremon, Frg. 10).

⁵⁵ BOHAK 1996, 43, s. o.

gang eine allgemeingültige, vorbildhafte Bedeutung. Christoph Burchard hat schon 1965 zu Recht darauf hingewiesen, dass *Joseph und Aseneth* nicht einfach eine Allegorie darstellt, sondern seinen appellativ-vorbildhaften Charakter dadurch erhält, dass in der Erzählung „Vergangenheit und Gegenwart, eine Einzelperson und eine Vielheit“ zusammen gebunden werden.⁵⁶ Man muss *Joseph und Aseneth* deswegen nicht als „Missionsschrift“ verstehen, die Menschen aktiv zum jüdischen Glauben bekehren wollte. Was der Autor aber in jedem Fall durch seine Erzählung von „dem hervorragendsten ägyptischen Juden und der vornehmsten ägyptischen Proselysin“⁵⁷ tut, ist, um Zustimmung und Respekt dafür zu werben, dass Menschen ihre Götter verlassen, um dem Gott Israels anzuhängen, so wie dies Aseneth tut. Mit jeder Bekehrung wiederholt sich diese alte Geschichte aufs Neue. Letztlich geht es also um die Stützung des Status von Konvertiten innerhalb der eigenen Gemeinschaft und um ihre Stärkung, den eingeschlagenen Weg auch durchzuhalten.⁵⁸

c) Völlig anders ist der Pharao dargestellt. Er, der sich ja in der ägyptischen Religion als Gott verehren ließ und dessen zentrale Rolle im Kult und Weltbild integraler Bestandteil ägyptischer Religiosität war, wird nicht nur in positiven Farben als gütiger und gerechter Vater gezeichnet (21,3f.), sondern Joseph erachtet ihn seiner Tischgemeinschaft beim Hochzeitsbankett würdig (21,7f.). Selbst die Weigerung, seinem Erstgeborenen Aseneth zur Frau zu geben, spricht dem nicht entgegen, ist dies doch die Voraussetzung dafür, dass sie später mit Joseph zusammenkommen kann. Außerdem würde jeder antike Leser verstehen, dass ein Königssohn keine Tochter eines „niederen Standes“ zur Frau nehmen kann (1,7–9). Pharao ehrt Joseph und behandelt ihn fast wie seinen eigenen Sohn (21,5f.). Entsprechend überwältigt ist er auch von Aseneth (21,4). Über beide spricht er – völlig unägyptisch – nur Dinge, denen Juden aus vollem Herzen zustimmen können: Er gibt Joseph Aseneth zur Frau (21,3), segnet sie als „Tochter des Allerhöchsten“, preist ihre Erwählung (21,4) und stiftet ein großes Festbankett zu Ehren der Hochzeit. Dass Pharao gleich von Joseph und Levi mehrmals als „mein“ bzw. „unser Vater“ bezeichnet wird (20,9; 29,4), zeigt, worum es wohl geht: Joseph und Levi erwarten sich Schutz und Wohlergehen vom Pharao, wie auch Joseph, der nach dem Tod Pharaos König des Landes wird, dem jüngeren Sohn Pharaos nach seinem Tod „wie zum Vater“ wird (29,8f.). Die Botschaft dieser Symbiose ist klar: So wie Juden *als Juden* das Recht haben in der Diaspora zu leben und den Schutz des Pha-

⁵⁶ BURCHARD 1965, 121.

⁵⁷ BURCHARD 1965, 143.

⁵⁸ CHESNUTT 1995, 254–265; HUMPHREY, 2000, 53; ZANGENBERG 2009.

raos zu genießen (an den Pharaos gerichtet), so sollen sie ihre Identität und ihr Anderssein in diesem Land bewahren können (nach Innen gerichtet).

d) Besonders an einer Stelle wird deutlich, dass das Verhalten und Ergehen von Joseph und Aseneth durchaus allgemeine Bedeutung haben. Wenn Aseneth nach der Konversion als „bleibende Zufluchtsstadt für alle“ bezeichnet wird (15,7; 16,16; 19,5.8), dann ist ihr modellhafter Charakter direkt angesprochen. Doch worin genau besteht er? Wer den Weg der Aseneth geht, fügt sich ein in ihr Geschick, wird derselben Segnungen teilhaftig, die auch ihr zugeordnet wurden: Gemeinschaft, Leben aus dem Tod, Zugehörigkeit zum wahren Gott und seinem Volk. Das ist – um nochmals Burchard zu zitieren – nicht einfach Analogie, „sondern Genealogie“.⁵⁹ So wie Joseph Vorbild und „Stammvater“ der geborenen Juden in der ägyptischen Fremde ist, so wird Aseneth zur „Zufluchtsstatt“ aller derer, die zur Welt der Götzendiener gehören, mit dieser aber brechen und Jude werden. Der Text beschreibt nicht nur, dass so etwas möglich ist, sondern auch unter welchen Umständen, nämlich durch Konversion und Gottes Gnade, der die nicht abweist, die sich in Reue und Aufrichtigkeit ihm zuwenden. Im Umkehrschluss kann man behaupten, dass der Text auch all denen widerspricht, die diesen Weg nicht zulassen und etwa keine gleichberechtigte Gemeinschaft von geborenen Juden und Proselyten erlauben wollen.⁶⁰ Durch kaum ein anderes „biblisches Paar“ lässt sich diese Thematik eingehender darlegen als durch Joseph und Aseneth. Dass Aseneth als Frau eine untergeordnete Rolle einnimmt, scheint mir nicht zu implizieren, dass Proselyten gegenüber geborenen Juden eine ebenso untergeordnete Rolle einnehmen sollten. Der zweite Teil JosAs 22–29 steht zum ersten in einem organischen Verhältnis: „Sagt der erste am Beispiel der Bekehrung, was im Judentum im Gegensatz zur Welt ist, so der zweite, wie Judentum in der Welt zurechtkommt“.⁶¹

Überblickt man JosAs, dann zeigen sich fünf Arten des Umgangs mit Ägypten:

1. Aufnahme und Uminterpretation besonders der „Heilstraditionen“ Ägyptens: Der Autor nimmt bewusst Motive ägyptischer Theologie (solare und kosmologische Elemente) auf und weist sie Gestalten der jüdischen Heilsgeschichte zu. Joseph wird als idealer Herrscher präsentiert, dessen Erscheinen nicht nur einer Theophanie gleicht, sondern der auch

⁵⁹ BURCHARD 1983, 600.

⁶⁰ Philo warnt vor Heirat mit „Mitgliedern eines fremden Volkes“ (ἀλλοεθνής), spricht direkt aber keine Proselyten an.

⁶¹ BURCHARD 1983, 601.

alle Qualitäten hat, um ein guter Herrscher zu sein. Er, nicht Pharao, der im Vergleich mit ihm geradezu „entmythologisiert“ ist und recht blass wirkt, ist Retter des Landes durch die Kombination von Kornvergabe und Regentschaft (25,5; vgl. auch 4,7; 20,9). Er kann daher zu Recht „Sohn Gottes“ genannt werden (6,3,5), ein Terminus, der für Juden und Ägypter auf unterschiedlicher Basis verständlich war. Neben Joseph spielt Levi als Weiser, Prophet und Visionär eine wichtige, aber nicht besonders intensiv ausgeführte Rolle (22,13; 26,6).⁶² So übernehmen jüdische Heilsgestalten überbietend die Funktion, die in der ägyptischen Kultur das sakrale Königtum und die Priester innehatten.

2. Aufnahme und Ablehnung: In der Figur Aseneths stellt der Autor das für ihn Gefährliche und Abstoßende der ägyptischen Kultur dar. Zunächst wird Aseneth als hemmungslose Polytheistin gezeichnet, die durch ihre körperliche Schönheit Joseph beinahe in Gefahr bringt (seine Standhaftigkeit ist modellhaft!). Dann, im Zuge der Konversion, kann Aseneth den Polytheismus durch ihre Gebete nochmals theologisch kommentieren; ihre Abwendung von den Götzen Ägyptens und ihre Hingabe an den *einen* Gott Josephs muss als klare Kritik an ägyptischer Kultur verstanden werden.
3. Nichtaufnahme: Der Autor von JosAs ist keinesfalls an einer auch nur annähernd „objektiven“ Darstellung ägyptischer Religion und Kultur interessiert. Seine Leser sollen nicht zu einem besseren Verständnis dieser geleitet werden, im Gegenteil. Nie sind die kultischen Hintergründe wichtiger textlicher Anspielungen auf ägyptische Kultur ausreichend ausgelotet (Kalender) oder die Personen der „Gegenwelt“ anders als schematisch dargestellt. Die ägyptische Kultur wird nur in Fragmenten, als Schema, ohne ihre religiöse und kultische Systematik, dargestellt. Sinngebendes Auswahlkriterium der Darstellung der *Aegyptiaca* in JosAs ist die jüdische Perspektive.⁶³

⁶² Zur Transformation Levis vom Patriarchen zum Propheten und Priester s. KUGLER 1996. Zukunftsdeutung als Aufgabe ägyptischer Priester wird in JosAs nicht genannt, überhaupt spielen Priester nur in der Figur des Pentephres eine Rolle. Nur ein einziges Mal wird Zukunftsdeutung durch Ägypter erwähnt (Traumdeutung), hier aber nicht durch Priester, sondern durch „die alten Frauen der Ägypter“, eine klar polemische Karikatur (JosAs 4, 10).

⁶³ Der einzige Gott der Ägypter, den der Text nennt, ist der „wilde alte Löwe“ (JosAs 12, 9–11). Dies ist insofern auffallend, als Löwen in der klassischen ägyptischen Ikonographie nur eine recht untergeordnete Rolle spielen. Allein bei den Nubiern ist der Löwengott Apedemak bekannt (siehe z.B. die Tempel von Naqa und Musawwarat es-Sufra). Erst in der Spätantike tauchen Löwen als Personifizierung des *αἰών* und in magischen Kontexten auch in Ägypten auf. Eine der wenigen und späten literarischen Bezeugungen zur religiösen Bedeutung von Löwen findet sich in Porphyrios, *De abstinentia* IV 9 = Eusebius, P.E. III 4, 8–14 (in VAN DER HORST 1987, Fragm. 21D; vgl. DE WIT 1951).

4. Enthusiastisch-positive Darstellung der Wegwendung von der ägyptischen Kultur: Einen großen Teil des Textes nimmt die Darstellung der Konversion Aseneths ein, hier liegt das eigentliche Interesse des Autors. Aseneth wird als personifizierte „Stadt der Zuflucht“ (πόλις καταφυγῆς 15,7) zur Urmutter aller Konvertiten. Joseph, der sich nicht bekehren muss, wird komplementär dazu als Modell für Abgrenzung, Standhaftigkeit und Treue gezeichnet.
5. Ägypten bleibt Heimat auch der Konvertiten: Die Konversion Aseneths wirft Fragen der Loyalität auf, zunächst zu ihrer Familie, dann aber auch im Verhältnis zur im alten Glauben verbleibenden Kultur. Der Autor reflektiert dieses Thema anhand verschiedener Beispiele durch, am Ende bleibt Aseneth aber mit ihrer noch „altgläubigen“ Familie eng verbunden. Der Text preist Aseneth als Zufluchtsort aller Konvertiten, ruft aber nicht zur Konversion auf. So behält er eine heikle Balance im Miteinander mit der kulturellen Mehrheit. Trotz der Wegwendung von ägyptischer Kultur beanspruchen Juden weiterhin einen Platz innerhalb Ägyptens. Sie sind nicht einfach illegitime Zugewanderte und nicht gefährlich (Aufnahme und Korrektur des Vorurteils gegen Joseph, der später selbst Herrscher des Landes wird).

Als Kontext und Hintergrund der modellhaften Bekehrung Aseneths bietet JosAs somit eine plakative und pointierte Auseinandersetzung von ägyptischer Kultur. Die exotischen Elemente, die die Erzählung durchziehen, verdanken sich daher nicht einfach den Regeln antiker romanhafter Literatur oder dem Interesse der Leser an Außergewöhnlichem, sondern sind integraler Bestandteil der theologischen Botschaft des Werkes.

Eine letzte Beobachtung. Immer wieder deutet der Autor an, dass Aseneth trotz ihrer Abkunft von einem Priester aus Heliopolis ein Fremdkörper in der Welt der Ägypter war (1,5). Insofern tritt sie durch ihre Konversion nicht zu einem fremden Kulturkreis über, sondern kommt gleichsam „heim“ zu ihrer eigentlichen Bestimmung. Dieser Zug wird in der späteren rabbinischen Tradition noch verstärkt: Aseneth ist hier eigentlich gar keine heidnische Priestertochter, sondern die Tochter Dinas, der Tochter Jakobs, die von Sichem, dem Sohn des Hamor, vergewaltigt worden war.⁶⁴ Was in JosAs selbst nur ein schmückender Zug ist ohne Bedeutung für den Handlungsverlauf (23,2), wird bei den Rabbinen zum Zeichen dafür, dass Fremde nicht einmal aus Liebe zu einen anderen Menschen zum Judentum übertreten können. Bis zu dieser skeptischen Sicht war ein weiter Weg, *Joseph und Aseneth* argumentierte noch in die entgegengesetzte Richtung.

Bei all der berechtigten Suche nach der „Welt des Autors“ in der „Welt des Textes“ sollten wir Edith Humphreys Hoffnung nicht vergessen: „that

⁶⁴ MODRZEJEWSKI 1995, 72.

the search for milieu or the use of *Aseneth* to clarify social issues does not become a process that explains away the mystery of this piece".⁶⁵

⁶⁵ HUMPHREY 2000, 61.

Ethik und Tora.

Zum Toraverständnis in *Joseph und Aseneth*

Karl-Wilhelm Niebuhr

John Barclay hat in seiner umfassenden Darstellung zum mediterranen Diasporajudentum die Schrift *Joseph und Aseneth* unter der Überschrift „Cultural Antagonism“ abgehandelt.¹ Damit ordnet er sie innerhalb eines Spektrums, das nach dem Grad der Integration jüdischen Lebens in die Zivilisation der umgebenden hellenistischen Mehrheitsgesellschaft der antiken Mittelmeerwelt gegliedert ist und von Assimilation über Akkulturation und Akkomodation bis zur strikten Abgrenzung reicht, relativ weit an demjenigen Rand an, der sich durch Polemik und Propaganda gegen alles nichtjüdische profiliert.² Solche Profilierung dient in der Regel der Stärkung eines angeschlagenen Selbstbewusstseins und zielt in erster Linie auf die eigenen Leute, die es „bei der Stange zu halten“ gilt. Ihnen erscheinen die traditionell vertretenen Überzeugungen oder Denkgewohnheiten nicht mehr ohne weiteres nachvollziehbar, zumal wenn sie außerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft mit Vorstellungen und Argumenten konfrontiert werden, die durchaus ihre je eigene Attraktivität aufweisen. Demgegenüber wollen die Propagandisten der Abgrenzung das Bewusstsein für den Wert der eigenen Traditionen schärfen, und wenn das nicht auszureichen scheint, denjenigen der Traditionen der „anderen“ herabsetzen.³ Eine derartige Strategie findet freilich in der Regel wenn überhaupt, dann allenfalls bei einem Teil der eigenen Anhänger Abnehmer. Die von der Polemik betroffenen Außenstehenden werden jedenfalls eher mit Unverständnis und mit – von dritter Warte aus betrachtet – durchaus nachvollziehbarer Enttäuschung über eine solche Verzeichnung ihrer eigenen Positionen reagieren, wenn sie überhaupt davon Notiz nehmen.

Dass *Joseph und Aseneth* hinsichtlich des Grades der Integration in die

¹ BARCLAY 1996, 204–216. *Joseph und Aseneth* kommt hier neben Weish, 3Makk und Sib III zu stehen, vgl. a.a.O., 181–228.

² „... the use of a Hellenistic form to launch a stinging attack on Hellenistic religion“ (BARCLAY 1996, 204); „It so reshapes the genre as to issue in propaganda fiercely antagonistic to all non-Jewish religion.“ (a.a.O., 207).

³ Zur Funktion von Grenzziehungen bei der Herausbildung und Stärkung der Identität religiöser Gruppen vgl. J. M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford 2004) 98–146.

hellenistisch-römische Welt eher auf den radikalen Abgrenzungsflügel gehört, war freilich bisher kaum im Blick, konnte man doch mit Recht auf die kräftige Rezeption von hellenistischen Motiven, Topoi, sprachlichen Gestaltungsmustern bis hin zur Gattung der Schrift als ganzer verweisen, die sie, nicht zuletzt auch aufgrund ihrer Sprachgestalt, eindeutig als Produkt des hellenistischen Judentums ausweisen. Gerade die reflektierte Differenzierung Barclays hat uns aber gelehrt, hier genauer hinzusehen und nach Textstrategien und Wertmustern zu suchen, die eine exaktere Erfassung der historischen Einordnungen und Aussageintentionen jedes einzelnen Textes ermöglichen. Ein Maßstab dafür, der hier im Mittelpunkt stehen soll, ist die spezifische Gestalt der Torarezeption dieser jüdisch-hellenistischen Schrift.

Nun ist schon durch das Sujet des Textes, die Möglichkeit einer Ehe zwischen einem Juden und einer Nichtjüdin, ein wesentlicher Anwendungsbereich der Tora betroffen, für den Fragen von Integration und Abgrenzung einer jüdischen Gruppe gegenüber der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft konstitutiv sind. Auch die Problematik der Möglichkeit des miteinander Essens angesichts einschlägiger Bestimmungen der Tora zu Speisefragen, die in der Schrift narrativ ausgestaltet wird (vgl. 7,1), verdankt sich zunächst einmal dem Erzählstoff. Es wird sich aber zeigen, dass neben solchen auf der Erzähloberfläche verhandelten konkreten Problemen des Toragehorsams, unter denen an erster Stelle die Abgrenzung von heidnischer Religion rangiert, auch noch weitere Topoi, Formen, Themen und Stichwörter den Text prägen, die für die frühjüdische Torarezeption charakteristisch sind und in ihrer spezifischen Zusammenordnung in *Joseph und Aseneth* das besondere Profil dieser Schrift erkennen lassen, das ihre Einordnung in das Spektrum frühjüdischer Möglichkeiten in der hellenistisch-römischen Mittelmeerwelt präzisieren hilft.

1. Zur Bedeutung der Tora in *Joseph und Aseneth*

Fragen wir nach der Bedeutung der Tora in *Joseph und Aseneth*, so ist zunächst festzustellen, dass explizite oder implizite Zitate von Geboten der Tora fehlen, wie überhaupt Schriftzitate nirgendwo im Text vorkommen. Dies bestätigt freilich nur einen ganz ähnlichen Befund in dem weit überwiegenden Teil der jüdisch-hellenistischen Literatur, im Unterschied zu manchen Texten aus Qumran oder auch zu vielen der neutestamentlichen Schriften. Die Tora wird in aller Regel in frühjüdischen Schriften nicht durch Zitierung ihres Wortlautes vergegenwärtigt, sondern durch andere Formen der Intertextualität wie die Zusammenstellung inhaltlich verwandter Gebote zu Weisungsreihen, die Auswahl und Akzentuierung pa-

ränetischer Schwerpunktthemen, die aktualisierende Neuformulierung wesentlicher Einzelforderungen, aber auch die erzählerische Ausgestaltung charakteristischer von der Tora geforderter Haltungen oder Verhaltensweisen.⁴ Beachtet man diese vielfältigen Möglichkeiten der Torarezeption im Frühjudentum, so wird man in *Joseph und Aseneth* über explizite Bezugnahmen auf Forderungen der Tora hinaus auch auf solche Formen einer eher indirekten Intertextualität zu achten haben. Schon ein erster Durchgang durch den Text ergibt, dass direkte Aufforderungen zum Gehorsam gegenüber der Tora als ganzer bzw. zum Halten ihrer Gebote in *Joseph und Aseneth* fehlen. Das Stichwort νόμος kommt überhaupt nicht vor, das ganze Wortfeld relativ selten. Von „Vergehen“ (ἀνομίαι) ist nur in Aseneths Selbstreflexion⁵ und ihrem Sündenbekenntnis die Rede.⁶ Das Wort steht hier weitgehend synonym mit Sünde und Gottlosigkeit und lässt keinen spezifischen Bezug auf die Tora erkennen. Auch „Gebot“ wird nur unspezifisch für Weisungen verwendet, die verschiedene Urheber haben können,⁷ nicht als Ausdruck für Einzelgebote der Tora. Einzelmahnungen in Form von Geboten bzw. imperativischen Weisungen finden sich kaum. Die Gattung der fiktionalen Erzählung wird auch bei Bezugnahmen auf Inhalte der Tora nicht gesprengt. Die biblische Erzählchronologie, nach welcher die Josephsgeschichte vor der Sinai-Offenbarung der Tora zu stehen kommt, wird also gewahrt.⁸

Das hat zur Folge, dass paränetische Inhalte oder Intentionen der frühjüdischen Torarezeption vor allem dadurch zur Sprache gebracht werden müssen, dass sie den in der Erzählung handelnden Personen in den Mund gelegt oder zu ihrer charakterisierenden Beschreibung verwendet werden. Dies geschieht nun freilich über die ganze Erzählung hinweg, so dass sich keine Textteile herausgreifen lassen, die etwa in besonderer Weise als Belege für die Rezeption bestimmter Teile der Tora angesehen werden könnten.⁹ Zwar gibt es längere Passagen, in denen solche charakterisierenden Beschreibungen relativ dicht aufeinander folgen wie etwa die Exposition der Erzählung in Kap. 1–4 oder die Begegnungsszenen in Kap. 7f, wäh-

⁴ Vgl. dazu NIEBUHR 1987.

⁵ 11,10: „Gott, der die Sünde eines niedrigen Menschen nicht anrechnet und die Ungesetzlichkeit eines betrübteten Menschen in der Stunde seiner Trübsal nicht tadelt“; 11,17: „... dass mir der Herr nicht zürnt, weil ich seinen heiligen Namen in meinen Vergehen angerufen habe“.

⁶ 12,3f.

⁷ 7,5: Weisungen des Vaters Jakob an Joseph; 12,2: Weisungen des Schöpfers an seine Geschöpfe (in diesem Fall: die Steine!); 18,5: Weisungen des himmlischen Menschen an Aseneth.

⁸ Vgl. zu einem ähnlichen Phänomen in sIHen NIEBUHR 1987, 192–194.

⁹ Das ist in anderen Zeugnissen frühjüdischer Literatur wie z.B. in PseudPhok oder in den TestXII deutlich anders, vgl. dazu NIEBUHR 1987, passim.

rend sie z.B. in der ausführlichen Schilderung von Aseneths Begegnung mit dem himmlischen Menschen in Kap. 14–17 weitgehend fehlen.

Aber auch in den Erzählteilen, die stark von solchen paränetischen Charakterisierungen durchsetzt sind, werden diese bruchlos in den Erzählzusammenhang und seine sprachliche Ausgestaltung eingebaut, so dass sie sich weder mit sprachlichen Argumenten noch aufgrund inhaltlicher Inkongruenzen aus ihrem Kontext isolieren lassen. Eine formgeschichtliche Analyse von *Joseph und Aseneth* mit dem Ziel, hier vorliterarische Traditionsstücke der frühjüdischen Toraparänese zu identifizieren oder gar zu rekonstruieren, wäre daher von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Gleichwohl verwendet der Autor bestimmte erzählerische Mittel zur Charakteristik des Ethos seiner Personen und hebt zudem auch wenigstens eine spezifische Spruchform durch Wiederholung hervor, die ihm offenbar besonders geeignet zur Zeichnung eines Ethos erscheint, das der Tora entspricht.

Als häufigste Form der beschreibenden Personencharakteristik begegnet die Bildung von Reihen attributiver Prädikate von zwei oder mehr Gliedern, die besondere Spruchform ist die Bildung von Sätzen über das, was einem gottverehrenden Menschen ziemt bzw. nicht ziemt.

2. Beschreibende Charakterisierungen

Gleich in der Exposition werden die drei Hauptfiguren der Erzählung durch solche reihenartigen Benennungen ihrer ethischen Qualitäten charakterisiert. Als erster Pentephres: Er war nicht bloß ein hoher Beamter des Pharaos und ungeheuer reich, sondern auch „klug und von milder Gesinnung“ (1,3). Aseneth, seine Tochter, war natürlich, wie es der Erzählverlauf verlangt, in erster Linie schön, aber darüber hinaus, da sie jeden Mann verachtete, auch „prahlerisch und hochmütig“ (2,1).

Joseph dagegen wird bei seinem ersten Auftritt nicht bloß als „Starker Gottes“ und „Herrscher über das ganze Land Ägypten“ vorgestellt, sondern zugleich als „gottverehrender und keuscher Mann ... kraftvoll an Weisheit und Wissen“ (4,7).

Im weiteren Erzählverlauf werden diese Charakteristiken (allerdings nur für Joseph und Aseneth) vervollständigt. Aseneth gerät zunächst angesichts des Heiratsvorschlags ihres Vaters in leidenschaftlichen Zorn (4,9) und antwortet ihm „trotzig und mit Großtuerei und Zorn“ (4,12). Aufgrund ihrer Begegnung mit Joseph erkennt sie sich aber dann selbst als „töricht und trotzig“ (6,3), weil sie Joseph für nichts geachtet und böse Worte gegen ihn geredet hatte, ein Vorwurf, den sie sich an dieser Stel-

le gleich mehrfach¹⁰ und auch später ähnlich noch zweimal macht (13,13; 17,10). In ihrem großen Sündenbekenntnis Kap. 12f. bekennt Aseneth:

Auch ich ... die einst hochfahrend und hochmütig war, die ich Überfluss an meinem Reichtum hatte, mehr als alle Menschen, bin aber jetzt eine Waise ... (12,5)

Ganz ähnlich charakterisiert sie sich schließlich in ihrem Bekenntnislied 21,10–21 noch zweimal: Verwöhnt in Hause ihres Vaters lebend war sie eine „prahlerische und hochmütige Jungfrau“ (21,12).

Ich vertraute ja auf den Reichtum meines Ansehens und auf meine Schönheit und war prahlerisch und hochmütig. (21,16)

Joseph dagegen erwies sich nicht nur als gottverehrend, indem er sich gegen den Kuss einer fremden Frau wehrte, sondern war zugleich angesichts der Tränen in den Augen der so Zurückgewiesenen auch wieder „sanftmütig“ und „mitleidig“ (8,8). Auch in den Augen Aseneths erscheint er nun, im Gegensatz zu ihrem früheren Irrtum, nicht nur als von vollendeter Schönheit, sondern auch voller „Weisheit, Tugend und Kraft“ (13,14).

Charakteristisches Formmerkmal dieser Charakterisierung von Hauptgestalten der Erzählung ist somit die Aneinanderreihung von oft mit καί verbundenen attributiven Prädikaten. Nicht maßgeblich ist dagegen, ob sie vom Erzähler formuliert werden oder im Munde der Gestalten der Erzählung begegnen, sei es als Selbstcharakterisierung oder als Beschreibung einer anderen Erzählgestalt. Sie lassen sich also nicht formgeschichtlich vereinheitlichen, sondern der Erzähler verfügt über das Mittel solcher ethischer Charakterisierungen und setzt es ganz nach den Prinzipien und Intentionen seiner jeweils gewählten Erzähltechnik ein.

Das zeigt sich auch daran, dass einzelne dieser Prädikate gelegentlich unabhängig voneinander und in anderen Zusammenhängen zur ethischen Charakterisierung verwendet werden können. So bekennt z.B. Aseneth, dass Joseph sie erniedrigt habe von ihrem Hochmut (21,21). Ebenso habe Joseph sie wiederum mit seiner Schönheit gefangen und mit seiner Weisheit überwältigt (ebd.). Der Zorn Aseneths angesichts der Heiratspläne ihres Vaters für sie wird schon in 4,9 äußerst plastisch ausgemalt: Ihr „Gesicht“ wurde „von tiefer Röte überzogen, und sie geriet in leidenschaftlichen Zorn“. Nicht nur Joseph, sondern auch Levi spricht dagegen ohne Zorn und „mit Sanftmütigkeit des Herzens“ (23,10; vgl. 8,8). Zorn ist dann einer der paränetischen Topoi im zweiten Teil der Erzählung, wo er vor allem an den Brüdern Josephs positiv (Levi) und negativ (Simeon) veranschaulicht wird (23,7–10; vgl. 25,7; 28,7.17).¹¹ Daneben steht dort der Neid als verborgenes, den Konflikt zwischen Joseph und seinen Brüdern auslösendes und begleitendes Motiv. Die Söhne Zilpas und Bilhas waren gegen-

¹⁰ Allein dreimal ῥήματα πονηρά in 6,3–7.

¹¹ 28,15 ist textkritisch sekundär.

über ihren Brüdern „neidisch und ihnen feindlich gesonnen“ (22,11; 24,2). Insgesamt aber bleiben solche Themen eher vereinzelt und werden nicht viel weiter entfaltet. Die Paränese in *Joseph und Aseneth* wird also vorwiegend durch beschreibende Personencharakteristik mit Hilfe von attributiven Reihenbildungen ausgestaltet.

Solche charakterisierende Beschreibung von biblischen Gestalten als Verkörperungen ethischer Topoi ist ein beliebtes Mittel frühjüdischer Toraparänese, wie es sich besonders plastisch in den *Testamenten der Zwölf Patriarchen* zeigt, wo jedem der Patriarchen jeweils eine besondere Tugend bzw. ein Laster zugewiesen wird, die dann in den betreffenden paränetischen Abschnitten exemplarisch entfaltet werden.¹² Sie ist aber keineswegs exklusiv aus einem spezifisch jüdischen paränetischen Gebrauch herzuleiten, sondern zeigt vielmehr besonders eindrücklich, wie sich die frühjüdische Toraparänese verbreiteter literarischer Mittel der hellenistisch-römischen Popularphilosophie bedienen kann. So lassen sich etwa von den paränetischen Themen und Topoi der *Testamente der Zwölf Patriarchen* her leicht Verbindungen zu zahlreichen der Traktate von Plutarchs *Moralia* herstellen, wenngleich die Gattungsunterschiede zwischen beiden Werken unübersehbar sind.¹³ Das gleiche gilt mit Blick auf Philon von Alexandrien, in dessen Werken die Toraparänese sicherlich lediglich eine, wenn auch eine nicht zu übersehende Intention neben anderen war. Auf einem noch einmal anderen Darstellungsniveau ist die Konzeption eines ἔμφυτος λόγος bzw. eines ἔμψυχος νόμος zu verorten, in der sich, jedenfalls in ihrer Rezeption bei Philo, hellenistisch-popularphilosophische Denkmodelle (stoische, mittelplatonische und pythagoreische) und frühjüdische, auf die Vergegenwärtigung der Tora ausgerichtete Intentionen begegnen und vermischen.¹⁴

3. Sätze über das Geziemende

Als besonders auffällige paränetische Sprachform begegnet daneben in *Joseph und Aseneth* eine Anzahl von prägnant formulierten Sätzen, die ausdrücken, was sich für einen frommen Menschen gehört und was nicht.¹⁵

¹² Zur paränetischen Intention der TestXII vgl. NIEBUHR 1987, 82f.152–166; zu Joseph als einem paränetischen Modellcharakter vgl. H. W. HOLLANDER, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, SVTP 6 (Leiden 1981).

¹³ Vgl. dazu NIEBUHR 2002, 33–42.

¹⁴ Vgl. dazu M. A. JACKSON-MCCABE, *Logos and Law in the Letter of James. The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*, NT.S 100 (Leiden 2001) 29–133.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden G. DELLING, „Die Kunst des Gestaltens in ‚Joseph und Aseneth‘“, NT 26 (1984) 1–42: 33f. = DELLING 2000, 257–294: 285f.; BURCHARD 1983, 611ff; NIEBUHR 2002, 38f.

Sie werden in der Regel eingeleitet mit der Wendung οὐκ ἔστι προσῆκον bzw. οὐ προσήκει und benennen anschließend das nicht geziemende Verhalten. Es handelt sich dabei durchweg um Negationen von unrechtem Tun. Mit der Einführungswendung der betreffenden Sätze klingt vernehmbar ein Grundbegriff stoischer Ethik an, der Verweis auf das καθῆκον, das geziemende Tun, wie es der Natur entspricht.¹⁶ Zwar finden sich für die zitierte Wendung keine exakten Parallelen, aber „der Ausdruck entspricht fixierter Redeweise im philosophischen Bereich mit οὐ καθήκει bzw. οὐ κατῆκον“.¹⁷ Die ersten beiden dieser Sätze werden von Joseph gesprochen und stellen das Handeln eines Mannes gegenüber einer Frau bzw. einer Frau gegenüber einem Mann in genauer Entsprechung zueinander dar:

Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann ... eine fremde Frau zu küssen ... (8,5) Ebenso wenig ziemt es sich für eine gottverehrende Frau, einen fremden Mann zu küssen ... (8,7)

Ein weiterer Satz betrifft ebenfalls das sexuelle Gegenüber von Mann und Frau; Sprecher ist auch hier wieder Joseph:

Es ziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, vor seiner Hochzeit mit seiner Braut zu schlafen. (21,1)

Die drei restlichen Sätze betreffen dagegen das Meiden von Unrecht und Vergeltung zwischen Männern; Sprecher ist hier jeweils Levi:

Auch wir sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht für uns, Böses mit Bösem zu vergelten. (23,9)

Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, einem Menschen auf irgendeine Weise Unrecht zu tun. (23,12)

... denn wir sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, Böses mit Bösem zu vergelten ... (29,3)

Nimmt man diese Sätze zusammen, dann ergibt sich daraus zwar nicht schon ein ganzer „Katechismus“ vorbildlich-jüdischen Verhaltens, wohl aber eine Reihe von charakteristischen Verhaltensweisen, die so etwas wie ein Ethos jüdischen Lebens in der Diaspora erkennen lassen. Zusammengekommen könnten sie als paränetische Reihe angesehen werden, in der zentrale Verhaltensregeln aus dem Bereich der Sexualethik und des sozialen Miteinanders zusammengestellt und durch die einleitende Wendung dem Willen Gottes für ein gottverehrendes Leben nach dem Maßstab der Tora unterstellt werden. Allerdings hat der Autor eine solche paränetische Weisungsreihe¹⁸ nun eben gerade nicht gebildet! Vielmehr begegnen die

¹⁶ Vgl. dazu M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, 2., durchg. und um ein Nachwort und einen Literaturnachtr. erw. Aufl. (Darmstadt 1995) 184–196.

¹⁷ DELLING [1984] 2000, 286.

¹⁸ Zur konventionellen Toraparänese mit Hilfe solcher Weisungsreihen vgl. NIEBUHR 1987, passim.

Einleitungswendungen über das Geziemende nicht nur im Munde unterschiedlicher Sprecher, sondern auch in verschiedenen Textzusammenhängen und sind kombiniert mit Aussagen über das Verhalten eines „gottverehrenden Mannes“, das auch ohne solche Wendungen beschrieben werden kann.

4. Der gottverehrende Mann

So steht zwischen dem Satzpaar über das Küssen und mit ihm unmittelbar syntaktisch verknüpft eine imperativische Aussage über das rechte Verhalten des gottverehrenden Mannes gegenüber seinen weiblichen Verwandten:

Sondern ein gottverehrender Mann soll seine Mutter küssen sowie die Schwester, die von seiner Mutter ist, und seine Schwester, die von seinem Stamm und seiner Verwandtschaft ist, und die Frau, die seine Beischläferin ist ... (8,6)

Das Wort Josephs über den nicht ziemlichen Geschlechtsverkehr vor der Hochzeit erklärt sich unmittelbar aus der gerade erreichten Situation der Erzählung. Es erhöht zudem für die Leser die Spannung mit Blick auf eine zu erwartende Schilderung der Hochzeitsnacht, eine Erwartung, die dann freilich durch deren eher knappe Erwähnung (21,9) und das anschließende sehr viel ausführlichere Bußgebet der Aseneth – jedenfalls an den Möglichkeiten eines antiken Romans gemessen – vielleicht doch nicht ganz erfüllt wird.

Auch die drei Sätze über den Verzicht auf Gewaltanwendung und Vergeltung sind eng in den Erzählablauf eingebunden und erklären sich erst aus ihm heraus. Das wird schon an dem freien Umgang mit der Einleitungswendung erkennbar, die zweimal dem Handlungsverlauf der Erzählung sprachlich angepasst wird.¹⁹ Es handelt sich also bei solchen Sätzen über den gottverehrenden Menschen nicht um traditionell vorgegebene und sprachlich schon vorab fixierte paränetische Überlieferungsstücke, sondern um ein Stilmittel des Autors, mit dem er ein vorbildliches Verhalten charakterisiert, das er innerhalb seiner Erzählung zugleich narrativ veranschaulichen und sprachlich prägnant auf den Punkt bringen möchte.

Dieses Urteil wird bestätigt durch die Verwendung des Prädikats „gottverehrend“ auch unabhängig von solchen negativ formulierten Aussagesätzen über das Geziemende. So wird Joseph gleich bei seiner Einführung (auch) als gottverehrend beschrieben (4,7). Sein Wort über das rechte Verhalten des gottverehrenden Mannes gegenüber seinen weiblichen Verwandten (8,6) wurde bereits zitiert. Zwischen den beiden Sätzen, die das

¹⁹ 23,9: „Auch *wir* sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht *für uns* ...“; 29,3: „denn *wir* sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht ...“ (Hervorhebungen jeweils Ni.).

Vergelten als nicht geziemend benennen, beansprucht Levi für sich und seine Brüder:

Auch wir sind gottverehrende Männer, unser Vater ist ein Freund des höchsten Gottes und Joseph, unser Bruder, ist wie der erstgeborene Sohn Gottes. (23,10)

Ebenso führt er den Grundsatz, dass ein gottverehrender Mann niemandem Unrecht tut, ganz dem Erzählgewand entsprechend weiter:

Wenn aber jemand einem gottverehrenden Mann Unrecht tun will, wird ihm jener gottverehrende Mann nicht beistehen, weil kein Schwert in seinen Händen ist. (23,12)

Und der Grundsatz, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, wird auch an den gottverehrenden Brüdern der verräterischen Söhne Bilhas und Zilpas erzählerisch veranschaulicht, ohne dass ihr Verhalten dabei ausdrücklich als „geziemend“ bezeichnet wird. Gleich dreimal bringt Aseneth selbst diese Maxime zur Sprache.²⁰

Seid guten Mutes und fürchtet euch nicht vor euren Brüdern, denn sie sind gottverehrende Männer und fürchten Gott und respektieren jeden Menschen. (28,7)

Ich bitte euch, verschont eure Brüder und tut ihnen nicht Böses für Böses. (28,10)

Niemals, Bruder, sollst du Böses für Böses tun. (28,14)

Dieselben ethischen Ideale, die mit Hilfe der geprägten Einleitungswendung als dem gottverehrenden Mann geziemend dargestellt werden, können also auch unabhängig von einer solchen Wendung und den mit ihr eingeleiteten Sätzen benannt werden. Nicht traditionelle Formen oder vorgeprägte ethische Mahnungen bestimmen die Paränese in *Joseph und Aseneth*, sondern die mit verschiedenen sprachlichen Mitteln benannten und im erzählten Geschehen veranschaulichten Verhaltensweisen der Protagonisten. Diese freilich stehen in enger Verbindung zu paränetischen Inhalten und Traditionen, die in anderen frühjüdischen Schriften ausdrücklich der Toraparänese zugeordnet werden können. Das gilt sowohl für paränetische Leitbegriffe wie z.B. das Stichwort „gottverehrend“²¹ als auch für einzelne in *Joseph und Aseneth* begegnende paränetische Topoi wie Hochmut,²² Neid,²³ Zorn²⁴ oder auch Sanftmut.²⁵ Erst über eine solche traditionsgeschichtliche Zuordnung lassen sich auch die paränetischen Motive in *Joseph und Aseneth* als Mittel der frühjüdischen Toraparänese identifizieren.

²⁰ 28,5, wo auch die Maxime selbst ausdrücklich den Brüdern als „gottverehrenden Männern“ zugesprochen wird, ist textkritisch sekundär.

²¹ Vgl. die Belege bei D. SÄNGER, „Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und die Weisheit“, *Kairos* 23 (1981) 231–243: 238, Anm. 50.

²² Vgl. dazu NIEBUHR 1987, 94f.177 und passim.

²³ gl. dazu NIEBUHR 1987, 131.178 und passim.

²⁴ Vgl. dazu NIEBUHR 1987, 117f.178 und passim.

²⁵ Vgl. z.B. Weish 2,19; Jak 3,17, dazu C. SPICQ, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, OBO 22 (Fribourg/Göttingen 1978) Bd. 1, 263–267.

5. Mann und Frau intim

Eng mit dem unmittelbaren Sujet der Erzählung verknüpft und ihrem Hauptanliegen untergeordnet sind alle Bezugnahmen auf den Bereich von Sexualität und Ehe. Sie bezeugten uns schon in einzelnen der Sätze über das Geziemende (8,5. 7; 21,1) und über das Ideal des gottverehrenden Mannes (8,6). Verstärkt wird das strenge, geradezu prüde Sexualethos der Schrift²⁶ durch die Herausstellung der Jungfräulichkeit beider Protagonisten vor ihrer Ehe. Aseneth war nicht bloß Jungfrau, sondern verabscheute sogar jeden Mann, und kein Mann hatte sie jemals gesehen (2,1; 7,7f.; 21,17f.). Dasselbe gilt für die sieben Jungfrauen, mit denen sie aufgewachsen war und lebte (2,6). Nicht einmal ohne sie hatte in ihrem Bett jemals zuvor ein Mann oder eine Frau geschlafen (2,9). Ebenso ist auch Joseph vor seiner Begegnung mit Aseneth „unberührt“ wie sie, und „hasst jede fremde Frau“, wie auch sie „jeden fremden Mann hasst“ (8,1). Zwar unterstellt Aseneth ihm in ihrem hochmütigen Zorn, er sei „auf frischer Tat ertappt worden, als er mit seiner Herrin schlief“ (4,10). In Wirklichkeit aber fürchtet Joseph jegliche Belästigung durch Frauen, weil ihm sämtliche Frauen Ägyptens nachstellen, um mit ihm zu schlafen (7,2–6). Er aber hält sich strikt an die Weisung²⁷ seines Vaters Jakob:

Hütet euch sehr, meine Kinder, vor einer fremden Frau, (nämlich davor) mit ihr Gemeinschaft zu haben. (7,5)

Damit ist klar, dass die strenge Sexualaskese Josephs vor allem der Abgrenzung gegenüber der nichtjüdischen Frau, der *γυνὴ ἄλλοτρία*, dient. Am ausführlichsten wird dies erzählerisch ausgestaltet bei der ersten Begegnung zwischen Joseph und Aseneth (8,5–7). Die hier durchaus einmal anklingende Erotik der Szene wird ganz und gar übertönt von der Ernüchterung angesichts der scharfen Ablehnung des Kusses durch Joseph und deren Begründung:

Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, der mit seinem Mund den lebendigen Gott segnet und gesegnetes Brot des Lebens isst und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinkt und sich mit gesegneter Salbe der Unvergänglichkeit salbt, eine fremde Frau zu küssen (*φιλιῆσαι γυναῖκα ἄλλοτρίαν*), die mit ihrem Mund tote und stumme Götterbilder segnet und von ihrem Tisch Brot des Erwürgens isst und aus ihrem Trankopfer den Kelch der Hinterlist trinkt und sich mit Salbe des Verderbens salbt. (8,5)

Auch die folgende positive Mahnung, allein die Stammesverwandten und

²⁶ Vgl. nur die Schilderung der einzigen Liebesszene in 19,10–20,1 und die ganz „biblisch“ klingende Erwähnung des Vollzugs der Ehe in 21,9. Zur Haltung der Schrift gegenüber Sexualität und Erotik vgl. BURCHARD 2005.

²⁷ Die einzige ausdrücklich als Gebot formulierte Mahnung der ganzen Schrift! Vgl. die sehr viel häufigere Verwendung dieser Mahnungsform in den testamentarischen Mahnreden der TestXII, dazu NIEBUHR 1987, 105f.

die (zweifelloos allein aus ihnen zu wählende) Ehefrau zu küssen (8,6), ebenso wie die Bezeichnung des Küssens einer fremden Frau bzw. eines fremden Mannes als „Greuel“ (βδέλυγμα) bestätigt, dass es hier in erster Linie darum geht, das Verbot jeglicher sexueller Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden einzuschärfen.²⁸ Dass es gleichwohl dennoch zu solchen Kontakten und eben sogar zu Ehen zwischen ihnen gekommen ist und immer wieder kommen kann, ist Gegenstand und Problem für die Schrift als ganze. Dass es dabei letztlich um Bewahrung und Bewährung der Treue gegenüber den Forderungen der Tora im Alltag jüdischen Lebens in der Diaspora geht, wird freilich wiederum nur implizit zum Ausdruck gebracht und erschließt sich vor allem durch die traditionsgeschichtliche Einordnung einer solchen Sexualethik in die anderweitig belegte frühjüdische Toraparänese.²⁹

6. Speisevorschriften

Dasselbe gilt von einem weiteren Anwendungsfeld von Torabestimmungen, die für Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora relevant waren, den Speisevorschriften.³⁰ Sie scheinen in unserer Erzählung lediglich an einer Stelle, dort aber in besonderer Schärfe durch.³¹ Nach ehrenvollem Empfang Josephs im Haus des ägyptischen Priesters Pentephres heißt es:

Und man wusch seine Füße und stellte ihm einen eigenen Tisch hin, weil Joseph nicht zusammen mit den Ägyptern aß, denn das war ihm ein Greuel βδέλυγμα). (7,1)

An dieser Stelle wird nun schlaglichtartig das besondere Profil unserer Schrift erkennbar, wenn man die Szene etwa mit der Schilderung eines Symposiums unter Teilnahme von Juden und Nichtjuden im *Aristeasbrief* vergleicht, einer Schrift, in der es ebenfalls zentral um Fragen der Interpretation und Anwendung von Geboten der Tora im Alltag der jüdischen Dia-

²⁸ Vgl. dazu zuletzt K. S. WINSLOW, *Early Jewish and Christian Memories of Mose's wives. Exogamist Marriage and Ethnic Identity*, SBEC 66 (Lewiston 2005), sowie G. DELLING, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum* (Berlin 1987) 12f. = DELLING 2000, 23–121, 28f.; BARCLAY 1996, 410–412; K.-W. NIEBUHR, „Identität und Interaktion. Zur Situation paulinischer Gemeinden im Ausstrahlungsfeld des Diasporajudentums“, in: J. MEHLHAUSEN (Hg.), *Pluralismus und Identität*, VWGTh 8 (Gütersloh 1995) 339–359, 348 mit Anm. 41 (dort weitere Lit.). Die für das Thema ebenfalls einschlägige Monographie von C. E. HAYES, *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford 2002), erwähnt merkwürdigerweise JosAs mit keinem Wort.

²⁹ Vgl. dazu NIEBUHR 1987, passim; E. REINMUTH, *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese*, ThA 44 (Berlin 1985) passim.

³⁰ Vgl. dazu NIEBUHR 2008.

³¹ Die zitierten Wendungen zur Charakterisierung der „fremden Frau“ in 8,5 lassen zwar auch Speisevorschriften der Tora anklingen (vor allem „Brot des Erwürgens“), dienen dort aber primär der Herausstellung ihrer heidnischen Religion.

spora geht. Während nach JosAs 7,1 jede Gemeinschaft an demselben Tisch ausgeschlossen scheint, schildert der *Aristeasbrief* ausführlich ein Symposium, bei dem sogar Jerusalemer Priester mit dem Pharaon an einer Tafel liegen (180–186), wobei freilich ausdrücklich die Wahrung ihrer „eigenen Gebräuche in Bezug auf Getränke, Speisen und Lager“ herausgestellt wird (182). Gegenüber dem Verfasser des *Aristeasbriefes* muss somit der Autor unserer Schrift geradezu als „Hardliner“ erscheinen.

Dass dann später Joseph und Aseneth sowie deren ganze Verwandtschaft sehr wohl miteinander essen und trinken und sich vergnügen dürfen (20,6–8), setzt immerhin bereits Aseneths Bekehrung voraus. Dasselbe gilt für das vom Pharaon veranstaltete Hochzeitsmahl mit Festessen und gewaltigem siebentägigem Trinkgelage für „all die Führer des Landes Ägypten und alle Könige der Völker“ (21,8). Von ihrer Bekehrung zum Gott Israels und ihrem Übertritt zum Judentum ist an diesen Stellen nicht explizit die Rede. Angesichts solcher Verweise auf der Erzählebene der Schrift ist immerhin in Rechnung zu stellen, dass offenbar gemeinsame Mahlzeiten von Juden und Nichtjuden nicht als prinzipiell ausgeschlossen betrachtet werden.

Gleichwohl kann dies die scharfe Abgrenzungstendenz der Schrift wenigstens hinsichtlich der Ablehnung heidnischer Religion nicht grundsätzlich in Frage stellen, vielmehr ihrer Gesamtintention nach eher noch unterstreichen. Erst die Zuwendung zum Judentum, vor allem aber die radikale Abwendung von der heidnischen Religion, ermöglicht Gemeinschaft von Tisch und Bett zwischen Juden und Nichtjuden.

7. Abkehr vom Götzendienst

Damit ist derjenige Bereich der Tora angesprochen, der neben dem paränethischen Hauptthema der Schrift zumindest in ihrem ersten Hauptteil das meiste erzählerische Gewicht erhält: die Abgrenzung gegenüber heidnischer Religionspraxis. Genau an der spannendsten Stelle, bei der ersten unmittelbaren (auch körperlichen!) Begegnung zwischen Aseneth und Joseph bricht wie ein Paukenschlag das vernichtende Urteil Josephs über Aseneth herein: Sie ist und bleibt bei all ihrer Schönheit (oder gerade deswegen) doch nur

eine fremde Frau (γυνή ἄλλοτριὰ) ... die mit ihrem Mund tote und stumme Götterbilder segnet und von ihrem Tisch Brot des Erwürgens isst und aus ihrem Trankopfer den Kelch der Hinterlist trinkt und sich mit Salbe des Verderbens salbt. (8,5)

Alle Ressentiments gegenüber verführerischer Frauenmacht scheinen sich hier mit einer geradezu körperlich empfundenen Abscheu gegenüber

heidnischer Religion zu verbinden („Brot des Erwürgens“!). Die semantischen Gegensätze in 8,5–7 könnten krasser nicht sein:

lebendiger Gott *versus* tote und stumme Götterbilder
 Brot des Lebens *versus* Brot des Erwürgens
 Kelch der Unsterblichkeit *versus* Kelch der Hinterlist
 Salbe der Unvergänglichkeit *versus* Salbe des Verderbens

Umrahmt wird diese Reihe³² durch den Kontrast zwischen dem „gottverehrenden Mann“ (8,5) und dem „Greuel vor Gott dem Herrn“ (8,7), den jegliches Praktizieren heidnischer Religion darstellt.³³ Die Verwendung der durch mehrfache Wiederholung herausgehobenen Sprachform von Sätzen des Geziemenden, die Anspielungen auf Speisevorschriften und die erzählerische Zentralstellung des Abschnitts im Blick auf den narrativen Grundkonflikt des Textes bilden zusammen mit den semantischen Gegensatzpaaren hier eine scharf konturierte bipolare Grundstruktur, die für das Profil der gesamten Schrift bezeichnend ist.³⁴

Nachdem der Erzähler in 9,2 zunächst nur relativ knapp, aber klar konstatiert hatte, Aseneth habe sich von ihren Göttern abgewendet (μετενόει) und sich über alle Götzenbilder erzürnt (προσώχθισε), schildert er später diese ihre Abkehr von den Götzen um so plastischer:

Aseneth eilte und nahm all ihre zahllosen goldenen und silbernen Götter, die in ihrem Gemach waren, und warf all die Götterbilder der Ägypter durch das Fenster, das nach Norden blickt, aus ihrem Obergeschoss hinab. ... Und Aseneth nahm ... alle Opfergaben ihrer Götterbilder und die Weingefäße ihrer Trankopfer. Und sie warf alles durch das Fenster hinab, das nach Norden blickt, und gab alles den fremden Hunden. Aseneth sagte sich nämlich: „Meine Hunde sollen auf keinen Fall von meinem Mahl und dem Opfer der Götterbilder fressen, sondern die fremden Hunde sollen es fressen.“ (10,12f.)

Solche sarkastischen Schilderungen³⁵ grenzen an einen religiösen Chauvinismus, der keineswegs immer und überall für die Haltungen von Juden gegenüber heidnischer Religion, so lange sie von Nichtjuden praktiziert

³² Die Stichwörter werden z.T. im Bekenntnislied Aseneths in 21,13f. noch einmal aufgegriffen: Indem sie unzählige „fremde Götter“ verehrte und „Brot von ihren Opfern“ aß, aß Aseneth „Brot des Erwürgens“ und trank den „Kelch der Hinterlist“. Das ist auf der Erzählebene die Perspektive nach ihrer Bekehrung. Auf der Ebene der Textpragmatik werden dagegen hier die Adressaten des Textes besonders deutlich erkennbar

³³ βδέλυγμα als Ausdruck für die Abgrenzung von heidnischer Religion nur hier und – mit Bezug auf die Tischgemeinschaft von Juden und Nichtjuden – in 7,1.

³⁴ Vgl. auch den semantischen Kontrast zwischen Finsternis und Licht, Irrtum und Wahrheit, Tod und Leben im anschließenden Gebet Josephs für Aseneth, 8,9.

³⁵ Nach 3,6 waren auf Aseneths Schmuck „die Namen der Götter der Ägypter ... überall eingegraben, sowohl auf den Ringen als auch auf den Steinen, und die Angesichter aller Götterbilder waren in ihnen ausgeschnitten“.

wurde, typisch ist.³⁶ Für *Joseph und Aseneth* lassen sie aber umso deutlicher die religiösen und paränetischen Intentionen erkennen, die dieser Schrift ihr spezifisches Profil verleihen.

Dieses Profil kommt schließlich auch explizit zum Ausdruck in dem Hass, der nach dem Urteil Aseneths das Verhältnis zwischen Götzendienern und Verehrern des einzigen wahren Gottes bestimmt. Sie selbst erfährt sich nach ihrer Bekehrung als „Einsame, Verlassene und Gehasste“ (11,3).

Alle hassen mich, auch mein Vater und meine Mutter, denn auch ich hasse ihre Götter und habe sie zerstört. Und ich ließ zu, dass sie von den Menschen zertreten werden. Deswegen hassen mich mein Vater, meine Mutter und all meine Verwandtschaft; sie sagten: „Aseneth ist nicht unsere Tochter, denn sie hat unsere Götter zerstört.“ (11,4f.)³⁷

Solcher Hass entspricht nur dem Hass Gottes gegen alle Verehrer der Götzen:

Aber auch der Herr, der Gott Josephs, des Starken, der Höchste, hasst alle, die die Götterbilder verehren. Denn Gott ist ein Eiferer und furchtbar gegen alle, die fremde Götter verehren.

Deswegen hasst er auch mich, denn auch ich habe tote und stumme Götterbilder verehrt ... (11,7f.)³⁸

Angesichts dieser überaus scharfen Herausstellung der Abgrenzung von heidnischer religiöser Praxis wird man nicht fehlgehen, gerade hierin die zentrale Aussageintention der ganzen Schrift zu identifizieren. *Joseph und Aseneth* ist demnach trotz des erzählerischen Sujets, der Geschichte einer, wenn auch mehrfach dramatisch gefährdeten, so letztlich doch gelungenen Verbindung eines jüdischen Mannes mit einer nichtjüdischen Frau, eher an der „Absonderung“ als an der „Öffnung“ gegenüber einer nicht-jüdisch-hellenistischen Umwelt interessiert.³⁹ Die erzählerischen Hürden, die vor dem ‚happy end‘ errichtet werden, haben jedenfalls eine beträchtliche Höhe und müssten auf potentielle Interessenten auf heidnischer Seite wohl eher abschreckend als verlockend gewirkt haben. Sie sollen nach der Intention des Verfassers erst recht so gegenüber seinen intendierten Adressaten wirken, die angesichts der drastischen Herausstellung und einseitigen Bewertung der Gegensätze zwischen jüdischer Gottesfurcht und heid-

³⁶ Vgl. dazu die Belege bei NIEBUHR 2008, bei Anm. 20–24.

³⁷ Dass Vater und Mutter an sich besonderer Ehrung würdig sind, weiß Aseneth schon vor ihrer Bekehrung, vgl. 3,5; 4,1–6. Nach 22,3 ist Josephs Vater für sie „wie ein Gott“. Dieses Ethos der Elternehrung entspricht ebenfalls frühjüdischer Toraparänese (vgl. dazu NIEBUHR 1987, 18f.182), bleibt aber in *Joseph und Aseneth* ein Nebenmotiv.

³⁸ Das Motiv der Befleckung des Mundes durch Verzehr von Opferspeisen in 11,9 (zweimal *memivatai*) erinnert noch einmal an die scharfe Absonderung zwischen einem „gottverehrenden Mann“ und einer „fremden Frau“ und lässt damit auch hier noch einmal das Problem der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden anklingen.

³⁹ Diese Kategorien benutzt DELLING [1987] 2000, 23–45. 78–89, um das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora differenziert zu erfassen.

nischer Götterverehrung wohl nur in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft zu finden sein können. Gerade darin schlägt sich offenbar seine Situation und die seiner Adressaten nieder, die freilich – das zeigen andere frühjüdische Zeugnisse zur Genüge – für die jüdische Diaspora in hellenistisch-römischer Zeit keineswegs verallgemeinert werden darf.⁴⁰

8. Tora und Ethos

Es hat sich somit gezeigt, dass Bezugnahmen auf die Tora in *Joseph und Aseneth* durchweg in die Erzählung eingearbeitet werden und in ihr eine narratologische Funktion haben. Das Sujet der Erzählung berührt eine spezifische Konstellation des Alltagslebens jüdischer Diasporagemeinschaften, die mit der Zentralforderung der Tora für Israel, dem Festhalten am Glauben an den einen Gott und der Meidung jeglicher Verehrung anderer, „fremder“ Götter in Verbindung steht. Diese Grundforderung der Tora-treue wird aber nicht als Gebot formuliert oder im Sine paränetischer Weisungen expliziert, sondern erzählerisch entfaltet, zum einen an der vorbildlichen Haltung Josephs gegenüber jeder „fremden Frau“, zum anderen an der drastischen Schilderung der Abkehr Aseneths von ihrer bisherigen religiösen Praxis.

Der Unterstreichung dieser Hauptforderung dienen Bezüge zu Speisevorschriften der Tora und zur Einschränkung sexueller Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden. Beide auch anderweitig in der frühjüdischen Literatur berührten Anwendungsbereiche der Toraparanese haben in *Joseph und Aseneth* gegenüber der paränetischen Zentralforderung der Schrift, der Warnung vor dem Götzendienst, untergeordnete Bedeutung und verdanken sich primär ihrem narrativen Sujet. *Joseph und 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 der Polemik gegenüber den „anderen“.

Dieses Profil der Schrift wird auch nicht dadurch abgeschliffen, dass in ihr Konzeptionen, Sprachformen und Topoi Verwendung finden, die sich nur aus den kulturellen und sprachlichen Mitteln und rhetorischen Konventionen der hellenistisch-römischen Umwelt erklären lassen. Dafür stehen in *Joseph und Aseneth* insbesondere die Sätze über das Geziemende, die offenbar auf eine Terminologie zurückgreifen, die in der stoischen Ethik entwickelt worden ist. Der Gebrauch solcher Mittel einer als „an-

⁴⁰ Zur Polemik gegen heidnische Religion in der hellenistisch-frühjüdischen Literatur vgl. den aktuellen Überblick bei J. WOYKE, *Götter, ‚Götzen‘, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘*, BZNW 132 (Berlin/New York 2005) 90–100.

ders“ und bedrohlich erfahrenen Mehrheitskultur der Umgebung kann durchaus einhergehen mit schärfster Abgrenzung ihr gegenüber – wie es auch aktuelle Beispiele und Konstellationen immer wieder lehren. Selbst die Übernahme hellenistischer Topoi aus der popularphilosophischen Tradition kann somit das dezidiert jüdische Profil der Schrift nicht in Frage stellen. Vielmehr werden solche Topoi offenbar gezielt aufgenommen, um geradezu den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

Dass Treue zur Tora in einer hellenistisch-römischen Umwelt den Adressaten der Schrift als Lebensideal vermittelt werden soll, zeigt sich aber auch an weiteren paränetischen Topoi, die im ersten Teil der Erzählung durch Beschreibung der Protagonisten, im zweiten anhand einer exemplarischen Konfliktkonstellation auf der Erzählebene entfaltet werden. Hier kommen auch positive Werte und Haltungen zur Sprache, die aber bezeichnenderweise vorwiegend an Juden bzw. solchen, die es geworden sind, exemplifiziert werden.⁴¹ Dazu zählt vor allem die Maxime, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, aber ebenso die Warnung vor Hochmut, Zorn und Neid sowie die Herausstellung von Weisheit, Milde und Barmherzigkeit.

⁴¹ Pentephres, der als einziger Nichtjude auch ausdrücklich mit positiven Attributen versehen wird (1,3), und seine Frau ebenso wie der Pharao scheinen als den Juden freundlich gesinnte Autoritäten Vorbildfunktion zu haben und geradezu schon auf der Grenze zum Judentum zu stehen, was die unproblematische Schilderung des Hochzeitsmahls für und mit Joseph und Aseneth verständlich machen würde. Vgl. bes. den Schluss der Erzählung, 29,5–9, wo der Pharao von seinem Thron aufsteht und dankbar Levi zu Füßen fällt.

Blickwechsel. *Joseph und Aseneth* und das Neue Testament

Christine Gerber

1. Entfernte Verwandte. Zum Vergleich der beiden Textcorpora

Auch wer sich nicht erwärmen mag für die Geschichte von der schönen, aber hochmütigen Priestertochter, die zur Tochter des wahren Gottes und guten Ehefrau wird, kann Interesse finden an der Schrift *Joseph und Aseneth*. Seit ihrer recht späten Entdeckung für die historisch-kritische und traditionsgeschichtliche Erforschung¹ wird nach ihrem Verhältnis zum Neuen Testament gefragt.² Manche Berührungen sprachlicher und motivischer Art sind so auffallend, dass man die Schrift sogar als von christlicher Hand verfasst³ oder zumindest interpoliert⁴ beurteilte. Und wem fällt nicht die wiederholte Bezeichnung Josephs als „Sohn Gottes“⁵ ins Auge, die im Neuen Testament die einzigartige Rolle Jesu von Nazaret beschreiben soll? Wer stutzt nicht beim Lesen vom „Brot des Lebens“?⁶ Zu erklären ist diese

¹ Für die Auslegung des Neuen Testaments wurde *Joseph und Aseneth* erst in den 50er Jahren des 20. Jh. erschlossen, vgl. CHR. BURCHARD, „The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament. A General Survey and a Fresh Look at the Lord’s Supper“, *NTS* 33 (1987) 102-134; zitiert wird im Folgenden nach BURCHARD 1996, 263-295 (vgl. speziell 263-270); CHESNUTT 1995, 30-35.

² Einschlägig ist immer noch Burchards 1996 wieder abgedruckter Aufsatz von 1987. Eine ausführlichere Liste der in der Forschung diskutierten Berührungen bietet auch CHESNUTT 1995, 56-64; E.W. SMITH, *Joseph and Aseneth and Early Christian Literature. A Contribution to Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* (Claremont 1975) hat eine umfängliche Übersicht über Parallelen für JosAs 1-21 vorgelegt (non vidi). Etliche Parallelen nennen auch STANDHARTINGER 2001, 482-501; A. PINERO SÁENZ, „José y Asenet y el Nuevo Testamento“, in: N. FERNANDEZ MARCOS et al. (Hgg.), *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 623-635. Die Beziehungen zwischen Joseph und Aseneth und neutestamentlichen Schriften werden in der Regel nur mit dem Ziel, einzelne neutestamentliche Motive zu erklären, diskutiert.

³ So einflussreich BATIFFOL 1989/90; vgl. CHESNUTT 1995, 24-26 zur breiten Rezeption dieser von Batiffol selbst später zurückgenommenen Annahme. Neuerdings wird die These christlicher Provenienz wieder repristinert; vgl. die Einleitung, S. 12.

⁴ So T. HOLTZ, „Christliche Interpolationen in ‚Joseph und Asenet‘“, *NTS* 14 (1968) 482-497 = HOLTZ 1991, 55-71.

⁵ JosAs 6,3,5; 13,12f.; 18,11; 21,4; 23,10.

⁶ Vgl. dazu unten 2.

Nähe jedoch kaum mit Verwandtschaft „ersten Grades“, als sei *Joseph und Aseneth* von christlicher Hand oder als habe es Schriften des NT direkt beeinflusst. Vielmehr zeugen die Berührungen von der Verwurzelung der frühchristlichen Theologie im Frühjudentum, dessen Weite und Vielfalt der neutestamentlichen Exegese in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher wurde, nicht zuletzt angesichts so eigentümlicher Schriften wie *Joseph und Aseneth*.

Die Bedeutung dieser Verwandtschaft für unser Verstehen ist exemplarisch zu ersehen an den wörtlichen Berührungen. So macht uns die Bezeichnung Josephs als „Sohn Gottes“ den metaphorischen Charakter und die Interpretationsbedürftigkeit des in der Wirkungsgeschichte ontologisierten neutestamentlichen Hoheitstitels deutlich. Denn wenn neben der pluralischen Rede von „Söhnen und Töchtern Gottes“ in JosAs 19,8 auch die bekehrte Aseneth „Tochter des Höchsten“ genannt wird (21,4), zeigt dies, dass der Ausdruck kein exklusiver Titel ist, der als solcher den jüdischen Monotheismus in Frage stellt. Er kann innerhalb des Glaubens an den einen Gott eine besondere Gottesbeziehung metaphorisch abbilden. In *Joseph und Aseneth* drückt die Metapher wohl aus, dass Joseph als erstgeborener⁷ „Sohn Gottes“ Israel repräsentiert wie Aseneth als „Tochter des Höchsten“ die Proselytinnen und Proselyten.⁸ Zu denken gibt auch die reziproke Metapher von Gott als Vater: Die Anrede Gottes als Vaters im Gebet, die in *Joseph und Aseneth* wie in anderen frühjüdischen Schriften belegt ist,⁹ zeigt, dass die entsprechende Gebetspraxis Jesu, die von den Christusglaubenden weitergeführt wurde,¹⁰ keinesfalls auf eine einzigartige und daher implizit christologisch zu deutende Gottesbeziehung Jesu schließen lässt.¹¹ Auch das von Apologeten der Alten Kirche als christliches Proprium reklamierte¹² Ideal der Feindesliebe finden wir bereits in

⁷ Vgl. 18,11; 21,4; 23,10.

⁸ So STROTMANN 1991, 255f. unter Hinweis darauf, dass nicht nur die Israeliten im AT Kinder Gottes genannt werden (vgl. bes. Dtn 14,1), sondern auch der „Erstgeborene“ in Ex 4,22LXX Israel bezeichnet. Aseneths Repräsentationsfunktion wird aus 19,8 deutlich und aus ihrer Umbenennung zu „Stadt der Zuflucht“ 15,7 (vgl. BACK 2002, 42f.; bei STROTMANN 1991, 256 Anm. 80 auch andere Deutungsvorschläge).

⁹ 11,13; 12,13–15. Vgl. auch die Aussagen des himmlischen Menschen 15,7f. sowie den Vergleich 12,8. Zur frühjüdischen Literatur insgesamt vgl. STROTMANN 1991.

¹⁰ Mt 6,9 par; Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6; vgl. Did 8,2. Auf den Sprachgebrauch Jesu mag es zurückgehen, dass die Vater-Gott-Metapher, im AT noch selten, in zwischentestamentarischer Literatur öfter belegt, in den neutestamentlichen Schriften in Verbreitung und Zahl weit zunimmt. Zur Verwendung im NT und zur Forschungsdiskussion über den Hintergrund vgl. CHR. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen und ihrem jüdischen und paganen Sprachhorizont, AGJU 69 (Leiden u.a. 2007) 74–166.

¹¹ So die einflussreiche These von J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Göttingen 1966).

¹² Vgl. Justin, *Apol.* 1,15,19; Tertullian, *Pat.* 6 = BKV I/7,44; 2 Clem 13,4. Damit wird reflek-

Joseph und Aseneth:¹³ Neben Aseneth setzt sich der als prophetische Instanz autorisierte Levi ein für das Prinzip, Böses nicht mit Bösem zu vergelten¹⁴ und die Bösen nicht zu strafen, sondern Gott die Strafe zu überlassen.¹⁵ Gerade dies zeichne den Gott verehrenden Menschen aus. Wenn Aseneth die Angreifer nach ihrer Läuterung vor Rache schützt (28,10f.) und Levi fordert, dem verletzten Feind nicht den Todesstoß zu versetzen, sondern zur Heilung zu verhelfen, um auf diese Weise neue Freundschaft zu stiften (29,3f.), sind dies Beispiele gelebter Feindesliebe (vgl. Lk 6,27f.35; Mt 5,44), wenn auch aus der Position der Überlegenheit gesprochen, welcher der sterbende Jesus, Vorbild der Feindesliebe im NT (Lk 23,34), vordergründig zumindest entbehrt.

Solcherart Gemeinsamkeiten zwischen Neuem Testament und frühjüdischer Literatur haben die christliche Exegese in den letzten Jahrzehnten gelehrt, das erste Christentum als Teil des Frühjudentums zu sehen.¹⁶ Und so stimmen auch der frühjüdische Roman und die Schriften des NT nicht nur im Glauben an den einen Gott und Schöpfer und im Rückbezug auf die alttestamentliche Tradition überein. Gemeinsam ist ihnen auch die Suche nach Wegen in die heilvolle Gottesbeziehung und nach Vergebung von Verfehlungen, die ermöglicht werden durch den Gott, der „die Sünde eines niedrigen Menschen nicht anrechnet“ (JosAs 11,10, vgl. Röm 4,8).¹⁷

Ein grundlegender Unterschied liegt natürlich in der christologischen Bestimmung der Soteriologie im NT. Viel mehr auch als *Joseph und Aseneth* reflektieren die christlichen Texte die Erfahrung, dass die Konversion in lebensbedrohliche Spannungen mit der Mehrheitsgesellschaft führt, und sie interpretieren diesen existentiellen Konflikt eschatologisch als Zeichen des endzeitlichen Kampfes, dessen Ende von Gott her erwartet wird.¹⁸ Aseneth ergeht es da anders: Gerade nach ihrer Bekehrung ist sie „politisch korrekt“ und wird vom Pharao samt ihrem Gott gutgeheißen (21,4). Zwar spricht sie im Selbstgespräch und im Gebet der Konversion folgende

tiert, dass das Gebot in Neuen Testament in den Zusammenhang des Evangeliums gestellt wird und nicht nur als Verbot, sondern positiv als Gebot formuliert wird (vgl. PIPER 1979, 39 sowie 184 Anm. 47).

¹³ Vgl. PIPER 1979, 37–39; weitere Belege für das AT und Frühjudentum a.a.O., 27–49. Das Ethos wird in *Joseph und Aseneth* nicht als allgemein jüdisch dargestellt, wird es doch eingangs nur von Aseneth und Levi vertreten, aber narrativ nicht nur durch die Autorität beider bekräftigt, sondern auch durch den Erfolg ihrer Friedenspolitik.

¹⁴ JosAs 23,9; 28,10.14, vgl. Röm 12,17; 1 Thess 5,15; 1 Petr 3,9; die Formulierungen gleichen sich auffallend (κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι bzw. ποιῆσειν).

¹⁵ Vgl. Röm 12,19 mit JosAs 28,14, jeweils mit ἐκδικησις, evtl. nach Dtn 32,35.

¹⁶ Vgl. dazu exemplarisch FRANKEMÖLLE 2006.

¹⁷ Jeweils in Aufnahme atl. Begrifflichkeit μὴ λογίζεσθαι ἀμαρτίαν, nach Ps 31,2LXX.

¹⁸ S. beispielhaft Mk 8,34–38; 13,11–13; Röm 8,18; Joh 16,19–22; 1 Petr 4; Offb 13.

Konflikte an (11,3–6; 12,7–13), doch diese betreffen nur ihr persönliches Umfeld – und lösen sich in allgemeines Wohlgefallen auf.

Soll der Vergleich konkreter werden, sind allerdings keine grundsätzlichen Feststellungen mehr möglich, sondern nur Aussagen über „Schnittmengen“ zwischen *Joseph und Aseneth* und einzelnen Corpora des NT, ist doch dieses selbst eine Bibliothek ganz unterschiedlicher Werke im Blick auf literarischen Charakter, Sprache, Motivik und Theologie. Nicht einmal in dem Grundanliegen der missionarisch ausgerichteten Christusbotschaft, der „Bekehrung zu Gott“, für die wir in *Joseph und Aseneth* ein Äquivalent finden, kann man das Neue Testament auf eine Formel bringen, da es einerseits von der μετάνοια jüdischer Menschen zu ihrem Gott handelt (Mk 1,15parr), d.h. einer Intensivierung der Gottesbeziehung, andererseits von der Konversion, dem Religionswechsel von nichtjüdischen Menschen in einen jüdischen Christusglauben.¹⁹ Aber auch *Joseph und Aseneth* wird in der Lektüre mehrsinnig:²⁰ Ob wir es lesen als Aufforderung zur Konversion mit Musterriten oder als Darstellung einer Intensivierung der Gottesbeziehung im Sinne weisheitlicher Theologie²¹ oder als innerjüdische Abklärung eines rigorosen Ethos – immer werden sich andere Aspekte für einen Vergleich anbieten.

So kann es keine Abschluss-Bilanz von Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen *Joseph und Aseneth* und dem NT geben. Doch die im Folgenden benannten je unterschiedlichen „Schnittmengen“ zwischen dem frühjüdischen Roman einerseits, dem Johannesevangelium, dem lukanischen Doppelwerk und den ältesten Paulusbriefen andererseits können das Verständnis von *Joseph und Aseneth* wie den frühchristlichen Texten schärfen.

2. Brot des Lebens, gegenwärtiges Heil. *Joseph und Aseneth* und das Johannesevangelium

Auffallend sind zunächst die sprachlichen Berührungen von *Joseph und Aseneth* und dem Johannesevangelium. Duale von Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit, Tod und Leben begegnen wie in JosAs 8,9 auch im vierten Evangelium zur Beschreibung von Heils- und Unheilssphäre.²²

¹⁹ Vgl. für diese Terminologie FELDTKELLER 1993, 38–55.

²⁰ Vgl. hier die Essays von E. REINMUTH und K.-W. NIEBUHR im Band.

²¹ Vgl. so STANDHARTINGER 2001.

²² Vgl. dazu Joh 1,5; 3,19; 8,12; 12,35.46 (Licht und Finsternis); 5,24; 11,25 (Leben und Tod); 8,44–46 (Wahrheit und Lüge). Zur Beurteilung des sog. johanneischen Dualismus siehe J. FREY, „Licht aus den Höhlen? Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran“, in: ders. et al., *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175 (Tübingen 2004) 117–203. Näher stehen dem Johannesevangelium diesbezüglich Texte aus Qumran.

Beide teilen vor allem die Metaphorik der Lebensgrenze.²³ Ist diese Sprache auch sonst belegt, so frappiert doch die gemeinsame Rede vom „Brot des Lebens“,²⁴ da sie in zeitgenössischen Texten sonst nie begegnet. Auch die Verheißung über die Honigwabe, „Jeder, der von ihr isst, wird auf ewige Zeit nicht sterben“ (JosAs 16,14), erinnert sehr an Joh 6,49–51. Man wird die viel diskutierte Frage, ob es in JosAs 16 um ein sakramentales Essen geht, ob mithin eine interessante Analogie zur frühchristlichen Herrenmahlspraxis vorliegt,²⁵ negativ bescheiden müssen.²⁶ Doch lassen sich diese sprachlichen Parallelen auf Gemeinsamkeiten in Traditionsverarbeitung und Botschaft zurückführen.²⁷

Denn beide Texte greifen, sicher unabhängig von einander, die Erzählung von der wunderbaren Speisung des Volkes Israel in der Wüste auf (Ex 16); Brot und Honigwabe spielen auf das wie Honigkuchen schmeckende Manna an (Ex 16,31).²⁸ Während Aseneth in der Honigkommunion durch den himmlischen Menschen etwas zuteil wird, was das Volk Israel erst später erleben wird, tritt nach Joh 6,48–51 Jesus an die Stelle des Wüstenbrotes. Auch das Genetivattribut τῆς ζωῆς, das in beiden Schriften noch in anderen Verbindungen vorkommt, stellt sich zunächst einmal als ein unabhängig gebildeter Hebraismus dar, der am besten qualitativ mit „Leben gebend; zur Seite des Lebens gehörend“ zu paraphrasieren ist.²⁹

²³ So kontrastieren die Aussagen über den Lebensgewinn der Aseneth 8,9; 27,10 (ἀναζωοποιεῖν); 15,4 etc. mit der Beschreibung der Götzenbilder als tot (8,5; 11,8; 12,5; 13,11; vgl. 21,14); vgl. in 20,7 die Prädikation Gottes als des, der die Toten wieder lebendig macht. Zur verbreiteten „Symbolik der Lebensgrenze“ für Bekehrung (s. FELDTKELLER 1993, 48f.) vgl. weiter Röm 6,3f.; Gal 2,19 in Bezug auf den Tod, vgl. aber auch die Geburtsmetaphorik Joh 3,3,5; Gal 4,19 .

²⁴ So Joh 6,35.48; JosAs 8,5.9; 15,5 u.ö. Vgl. genauer SCHNACKENBURG 1971 und CHESNUTT 1989, die die Überschneidung mit Aufnahme gleicher Tradition erklären; BURCHARD [1987] 1996, 280–282.

²⁵ Es hatte die ersten Vergleiche der frühjüdischen Schrift mit den neutestamentlichen Schriften am meisten interessiert, ob das frühchristliche Eucharistieritual nicht nur in der Einnahme vom „Brot des Lebens, Kelch des Heils“ eine Parallele hat, sondern auch die in JosAs 16,15 beschriebene Honigkommunion einen Hinweis auf den Ursprung der christlichen Mahl-Praxis geben kann; vgl. BURCHARD [1987] 1996, 279 und insgesamt zum Fragenkomplex 270–289; J. SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, SBS 210 (Stuttgart 2006) 152–155; P. DSCHULNIGG, „Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformel in JosAs. Ein Versuch“, *ZNW* 80 (1989) 271–275. Nach KLAUCK, 1982, 187–196 etwa ist die Speisung der Aseneth eine Mysterieninitiationen aufgreifende, aber diese überbietende, sakramentale Handlung.

²⁶ Vgl. die ausführliche Abwägung von CHESNUTT 1989, 3–9. Ein wichtiges Gegenargument ist, dass nie erzählt wird, dass Aseneth Brot etc. isst, sondern Honig, dass aber das als Essen vom Brot des Lebens etc. gedeutet wird (16,15f.).

²⁷ Vgl. in diesem Sinne bereits SCHNACKENBURG 1971, 340f.

²⁸ Vgl. genauer CHESNUTT 1989, 11–13. Anders als Chesnutt a.a.O., 13–15 aufgrund der im Judentum belegten Identifizierung von Manna und Tora meint, ist mit Joh 6 jedoch nicht impliziert, dass Jesus an die Stelle der Tora als Heilsgut trete.

²⁹ Vgl. so die alternativen Formulierungen in Joh 6,32f.51. Zu dem durch das Hebräische

Und doch weisen die Verwandtschaft der Metaphorik, die Bevorzugung von Dualen und Genetivverbindungen dieser Art auf ein gemeinsames Anliegen des Evangeliums und von JosAs 1–21 hin: Es gilt, Heil und Unheil als exklusive Alternative darzustellen. Ist Sünde nach JosAs 12,5; 21,13 vor allem in der Götzenverehrung begründet, so ist auch für das Johannes-evangelium Sünde nicht moralisch gedacht, sondern zunächst Unglaube.³⁰ Wie die notwendige Erneuerung des Menschen in Joh 3,3–8 als erneute Geburt dargestellt wird, so wird auch Aseneths Bekehrung als Neuwerden durch Gott beschrieben.³¹ Beide eint die Überzeugung, dass mit der Hinwendung zu Gott, dem Glauben das Leben als Heil im Vollsinn, bereits gegenwärtig ist³² – wiewohl sie die Erwartung einer darüber hinausgehenden Heilzukunft nicht bestreiten.³³

So können diejenigen, die diese Erkenntnis auslösen, Joseph und Jesus, als „Lichtgestalt“ dargestellt werden (JosAs 5,5; 6,2; Joh 8,12). Und dennoch besteht natürlich eine grundlegende Differenz in der Bedeutung Jesu und Josephs, die sich schon in den unterschiedlichen Handlungsanteilen beider zeigt. Während es nur eines eindrucksvollen Auftretens des Joseph bedarf, um das eigentliche Geschehen, die Bekehrung der Aseneth, anzustoßen, so steht Jesus im Mittelpunkt aller Erzählungen des Johannesevangeliums und wird doch erst nach seiner Hinrichtung und Erhöhung als der erkennbar, der er in Wahrheit ist (Joh 2,22, 7,39; 12,16), die Inkarnation des präexistenten Logos, der von Gott Kunde gibt (1,14–18).³⁴

beeinflussten qualitativen Genetiv statt eines Adjektivs s. BDR § 165; vgl. ähnliche Verbindungen mit ζῶνς in Spr 3,18LXX; Sir 17,11 u.ö.

³⁰ 8,24; 16,9; vgl. T. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie*, WMANT 69 (Neukirchen-Vluyn 1994) 70–81

³¹ Vgl. 8,9; 15,5. Hier ist aber nicht im engeren Sinne von Geburt die Rede, sondern es überwiegt die Schöpfungsvorstellung; vgl. dazu unten.

³² So wie nach JosAs 16,14–16 Aseneths Verwandlung sogleich sichtbar wird, hat für das Evangelium der Glaubende bereits Rettung bzw. Leben (Joh 3,14–18).

³³ Vgl. die allerdings stärker räumliche als zeitlich-futurisch konzipierte Vorstellung der κατὰπαυσις, des himmlischen Ruheortes, in welchen die Auserwählten wie Gott eingehen (8,9; 15,7; 22,13), mit Joh 14,2f. Vgl. zur Erwartung eines individuellen postmortalen Heils in JosAs U. FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, BZNW 44 (Berlin u.a. 1978) 106–115. Zum Nebeneinander realisierter und futurischer Eschatologie im Johannesevangelium s. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Bd. 2: Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110 (Tübingen 1998).

³⁴ Zur spezifischen Hermeneutik des Johannesevangeliums vgl. C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT 2/84 (Tübingen 1996).

3. Das Hinzukommen der Völker. Die Perspektive des Lukas und Aseneths Umkehr

In theologischer Hinsicht ähnelt *Joseph und Aseneth* mit dem Konzept der Erweiterung des Gottesvolkes durch hinzukommende Heidinnen und Heiden am meisten der Erzählung der Apostelgeschichte davon, wie „Gott beabsichtigt, aus den Völkern ein Volk für seinen Namen zu nehmen“.³⁵ Zwar ist die Kirche nicht einfach das erweiterte Israel, sondern ein neues eschatologisches Gebilde.³⁶ Und wenn auch der Glaube an den Auferweckten Gegenstand der Missionspredigt an Heiden ist,³⁷ so geht es auch nach Darstellung der Apostelgeschichte bei der „Umkehr“ (μετάνοια) der Heidinnen und Heiden entscheidend um die Abkehr vom Götzenglauben,³⁸ „von diesen falschen Göttern zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was drin ist, gemacht hat“ (14,15). Wie nach *Joseph und Aseneth* das Eingreifen des Himmels belegt, dass ihre Konversion gottgewollt ist, so argumentiert auch Petrus nach Apg 11,17. Die Begründungen des lukanischen Doppelwerkes für die Hineinnahme der nichtjüdischen Menschen in die christliche Gemeinschaft sind so auf Gott und das AT bezogen, dass das Wirken und Geschick Jesu kaum als sachliche Voraussetzung für das Hinzukommen der Heiden erkennbar werden.³⁹ So lässt sich etwa der lukanische Paulus auf dem Areopag in Athen

³⁵ Apg 15,14. Die Bedeutung dieser Beschreibung des göttlichen Heilsplanes, in der Mitte der Apg situiert, ergibt sich schon daraus, dass hier der Herrenbruder Jakobus zustimmend die Worte des Petrus wiedergibt und anschließend V. 15–18 mit der Schrift (Am 9,11f.) begründet. Vgl. zum Verhältnis zwischen Israel und den Völkern in Lk und der Diskussion darüber FRANKENMÖLLE 2006, 305–310. – Zur theologischen Nähe zwischen Lk und Apg schrieb bereits BURCHARD [1987] 1996, 270: „I am under the impression that the author of JosAs, had he become a Christian, is likely to have ended up as a theologian much like the Third Evangelist“.

³⁶ Vgl. zum Text, der nicht auf den schlichten Nenner einer Substitution Israels durch die Kirche zu bringen ist, und zur Diskussion über das Verhältnis von „Kirche“ und „Israel“ im lukanischen Doppelwerk POKORNÝ 1998, 38–109. Er weist zu Recht darauf hin, dass Lukas in einer Zeit schreibt, in der christliche und jüdische Gemeinschaften zwei getrennte Größen sind, so dass er vor allem die Kontinuität zu Israel betont, aber auch die Distanz zum zeitgenössischen Judentum, das sich dem Glauben an Jesus als den Retter verschließt.

³⁷ Apg 16,31; 28,28.

³⁸ Vgl. Apg 11,18; 20,21; 26,20.

³⁹ Während der zeitliche Kontext zwischen dem Auftreten Jesu und dem Beginn der Heidenmission deutlich ist, so doch nicht der sachliche Zusammenhang; vgl. etwa die programmatischen Deutungen von Simeon Lk 2,29–32; Jesus Lk 24,46f.; Petrus Apg 10,34f.; und Paulus Apg 13,46f.; 28,26–28; vgl. aber andererseits Apg 15,11. Zur Theozentrik der lukanischen Theologie vgl. POKORNÝ 1998, 128–132. Christologische Inhalte bringen vor allem die Predigten, die Jüdinnen und Juden und Gottesfürchtige zur Umkehr und Taufe aufrufen, so etwa Petrus in Apg 2,22–36; 10,36–43; Philippus nach 8,35; Paulus nach 13,23–41; und bereits die Menge der himmlischen Heerscharen nach Lk 2,11 sowie Jesus selbst nach Lk 4,18–21.

ausführlich ein über den unbekanntem Gott als den einen Schöpfer und kritisiert die Götterbilder, Jesus aber erwähnt er nur als auferweckten und von Gott eingesetzten Richter.⁴⁰ Wenn im lukanischen Schrifttum anders als in *Joseph und Aseneth* auch von der notwendigen μετάνοια der Jüdinnen und Juden die Rede ist, dann ist damit – der Umkehr der Aseneth formal vergleichbar – eine nicht christologisch vermittelte Abkehr von der Sünde gemeint.⁴¹ Ermutigt Joseph und Aseneth Menschen, sich zu Gott zu flüchten, so ist auch „(d)as Lukasevangelium ... ein Evangelium für Verlorene“.⁴² Wie die Begegnung der Aseneth mit dem Gottes-Sohn Joseph, so kann die Begegnung mit Jesus wie überhaupt die physische Präsenz des Gottesboten diese Umkehr auslösen.⁴³ Interessant ist hier insbesondere der Vergleich von JosAs 1–21 mit der Erzählung von der radikalen Wende im Leben des Paulus, deren Bedeutung durch die dreifache Wiederholung unterstrichen wird (Apg 9,1–19; 22,3–21; 26,9–20). Erzählt wird jeweils aus dem Blickwinkel des sich bekehrenden Menschen, und obwohl auch die „Bekehrung“ des Juden Paulus religionsphänomenologisch gesehen keine „Konversion“ war, entsprechen sich die Darstellungen von JosAs 1–21 und Apg 9 auffallend:⁴⁴ Feindschaft – gegen die Kirche oder gegen Männer – wird durch eine Begegnung – mit Christus resp. Joseph – durchbrochen; es folgt eine Phase der Erniedrigung – Blindheit des Paulus, büßendes Elend der Aseneth – und des Gebetes, woraufhin ein Gottesagent – Ananias bzw. der himmlische Mensch – eingreift; der blinde Paulus und die verdorrte Aseneth werden durch ein Wunder geheilt, gestärkt und jeweils des Geistes teilhaftig. Beide werden damit auch berufen zu einer weiteren Ausstrahlung, sei es als „Werkzeug“, den Namen Gottes weiterzutragen (Apg 9,15), sei es als Zufluchtsort für alle Proselyten (JosAs 15,7). Diese Analogien trotz religionsphänomenologischer Differenz beruhen auf gemeinsam geteilten Überzeugungen und Erzählstrategien. *Joseph und Aseneth* wie die Apostelgeschichte zeigen, dass Umkehr eine durch göttlich gefügte Begegnung ausgelöste radikale Wende ist, die alles bestimmt, sich nicht in einer individuellen Erkenntnis erschöpft, sondern in eine Gemeinschaft führt

⁴⁰ Apg 17,22–31; vgl. auch 14,15–17.

⁴¹ Vgl. Lk 15,10; 24,47; Apg 8,22; 26,20; vgl. Lk 3,3 von der Umkehrtaufe Johannes des Täufers. Parallel sind in dieser Umkehr des sündigen Menschen zum erbarmenden Gott die Gleichnisse vom „verlorenen Sohn“ (Lk 15,11–32) und vom Kind, das zum Vater flieht (JosAs 12,8), vgl. P. DSCHULNIGG, „Gleichnis vom Kind, das zum Vater flieht (JosAs 12,8)“, ZNW 80 (1989) 270–274.

⁴² POKORNÝ 1998, 127.

⁴³ Vgl. K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen u.a. 21995) 761. Dies gilt etwa für die Umkehr des Paulus, der dem Erhöhten begegnet; Umkehr löst aber auch die Begegnung mit Aposteln aus, vgl. etwa Apg 8,26–40.

⁴⁴ Vgl. detailliert BURCHARD 1970, 52–105, bes. 87f., der auch hier für eine gemeinsame Tradition plädiert, allerdings die analoge Pragmatik zu wenig berücksichtigt.

und auf andere ausstrahlt. Die Möglichkeit, dass Gott die Sünderin, den Feind seines Volkes überwindet, zum wahren Glauben führt und zu seinem bevorzugten Agenten macht, ist beiden zentraler Beleg für die Richtigkeit der Botschaft. Und beide übergehen in der Erzählung die subjektive Seite des alten Glaubens, die existentielle Seite der Religiosität der Priestertochter bzw. des Christenverfolgers, um den neuen Glauben als einzig plausiblen zu präsentieren.

Während allerdings für Aseneth dabei Eheglück und göttliche Bewahrung im Vordergrund stehen, führt die Wende im Leben des Paulus und seine neue Berufung ihn in die aktive Mission, die Leiden und Verfolgung beinhaltet.⁴⁵

4. Neue Schöpfung, neue Familie. Die Paulusbriefe und *Joseph und Aseneth*

Das beherrschende Thema der erzählten Welt von *Joseph und Aseneth*, das Hinzukommen der Nichtjuden zu den Kindern Gottes, bestimmt auch die uns als authentisch geltenden Briefe des Paulus. Für unsere Rekonstruktion seiner Position im zeitgenössischen Judentum könnte die frühjüdische Schrift von besonderem Interesse sein. Vehement fordert Paulus im Brief an die Gemeinden Galatiens, dass sich christusgläubige Nichtjuden nicht beschneiden lassen müssen, um zu den Kindern Gottes und Nachfahren Abrahams zu gehören.

Auch Joseph begründet in JosAs 8,5–7 die Abweisung der Ägypterin, die „Kuss-Grenze“, nicht mit ihrer ethnischen Herkunft, sondern mit der Differenz der jeweils verehrten Gottheit und der darauf bezogenen Rituale: „Fremd“ (ἄλλότριος) und damit nicht zu küssen ist der Mann bzw. die Frau, der oder die nicht den lebendigen Gott verehrt und nicht die Gaben von Brot, Kelch und Salbung Gott lobend genießt.⁴⁶ Und so darf auch das Haus des Pentephres nach der wunderbaren Verwandlung Aseneths schließlich mit Joseph gemeinsam essen (20,8), ohne dass von einer Bekehrung oder gar Beschneidung der Männer erzählt würde.⁴⁷ Hätte Paulus

⁴⁵ Vgl. die Leidensankündigungen Apg 20,22–25; 21,10f., die an Jesu Leiden erinnern; zur exemplarischen Darstellung der Geschichte des Paulus auch als Leidensgeschichte J. ROLOFF, „Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel“, *EvTh* 39 (1979) 510–531, 529–531.

⁴⁶ Zur genaueren Bedeutung der Klauseln vgl. BURCHARD [1987] 1996, 271–274. Mit ihm gehe ich davon aus, dass hier nicht ein einmaliger Initiationsritus beschrieben ist, der fremd und zugehörig trennt, noch bestimmte erlaubte Speisen unterschieden werden von „Götzenopferfleisch“, sondern die Frage, welchem Gott für diese Gaben gedankt wird. Zu dem, was den Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen ausmacht, vgl. auch CHESNUTT 1995, 100–103.

⁴⁷ Anders BURCHARD 1983, 694 z.St.; BACK 2002, 41f., die davon ausgehen, dass die ge-

in seiner Argumentation mit der Verheißung an Abraham, der Vater der Glaubenden wurde (Gal 3,6–9), nicht auch Ahnfrau Aseneth, die Schwiegerurenkelin Abrahams, anführen können als „Stadt der Zuflucht“ und Vorbild der unbeschnittenen Konvertiten, zugleich Beleg dafür, dass die Geschlechterrollen überholt sind (Gal 3,28)?⁴⁸

Doch Paulus übergeht Aseneth in der Ahnenreihe, und *Joseph und Aseneth* schweigt über die Beschneidung und die Einhaltung der Tora durch die Nichtjuden. Man kann in der Wahl einer weiblichen Hauptrolle und der Patriarchenzeit als Zeit der Erzählung einen Kunstgriff sehen, um der Beschneidungs- und Gesetzesfrage aus dem Weg zu gehen⁴⁹ – jedenfalls wird die Frage aus der Welt der Erzählung eliminiert.

Von Interesse ist hingegen wie im Blick auf die Apostelgeschichte, auf welche Weise jeweils die Bekehrung, die Wende im Leben dargestellt wird. Denn hier gibt es Gemeinsamkeiten, allerdings nicht wie dort in der narrativen Gestaltung, sondern in der metaphorischen und symbolischen Darstellung; und vor dem Hintergrund dieser heben sich die Unterschiede der damit verbundenen Konzepte umso klarer ab. Die Gemeinsamkeiten etwa werden sichtbar im ältesten der erhaltenen Briefe, der an die nichtjüdischen Christusgläubigen in Thessalonich gerichtet ist. Paulus ruft deren Konversion (ἐπιστροφή) in Erinnerung: „... wie ihr euch umkehrtet zu Gott von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er von den Toten aufweckt hat, Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Zorngericht“ (1 Thess 1,9f.). Die auf Gott bezogene erste Formulierung ist dem Neuen Testament fremd, ähnelt aber Aseneths Worten in ihrem Selbstgespräch (Jos-As 11,10).⁵⁰ Zwar spielt das drohende Gericht für sie keine Rolle, doch sie beschreibt den Unterschied zwischen den toten Götzen und dem wahren

meinsame Mahlzeit eine Bekehrung voraussetzt; gesagt ist nur, dass sie Gott loben (20,6f.), und darauf kommt es wohl an (vgl. 8,5).

⁴⁸ Freilich ist anzumerken, dass die Geschlechterrollen in *Joseph und Aseneth* mitnichten aufgehoben sind, sondern Aseneth nach ihrer Konversion erst in die wahre Frauenrolle findet (STANDHARTINGER 1995, 214–216 über den Langtext). – BURCHARD [1987] 1996, 282–284 vermutet, dass zumindest eine der Konversions-Konzeption von Joseph und Aseneth entsprechende Vorstellung in 1 Kor 10,1–13 vorliege: Dort spreche Paulus von Taufe und Mahl nicht als den beiden Sakramenten, sondern im Zusammenhang von Konversion und ihren Folgen, „because he knew, as a Jew, that adherence to God and blessed food belong together as the chief marks of godly life as opposed to ungodly“ (a.a.O., 283f.).

⁴⁹ Dass die Beschneidung von Proselyten problematisch war, zeigt beispielhaft die Erzählung von der Konversion des Izates von Adiabene, Josephus, *Ant.* 20,34–48.

⁵⁰ Vgl. zum Folgenden T. HOLTZ, „Euer Glaube an Gott‘. Zu Form und Inhalt von 1 Thess 1,9f“, in: R. SCHNACKENBURG et al. (Hgg.), *Die Kirche des Anfangs*, FS H. Schürmann zum 65. Geburtstag, EthSt 38 (Leipzig 1977) 459–488, 472–477 = HOLTZ 1991, 270–296, 282–287. Es ist anzunehmen, dass die Verwandtschaft auf jüdischer Tradition beruht.

lebendigen Gott wie Paulus.⁵¹ Und auch viele der anderen Beschreibungen, mit denen *Joseph und Aseneth* den Unterschied von Alt und Neu als absoluten Gegensatz und das Neuwerden der Aseneth als radikalen Prozess verbildlicht, begegnen auch im NT, und insbesondere im paulinischen Schrifttum.

Wie in der Bibel, so dient in *Joseph und Aseneth* die bereits erwähnte Licht-Finsternis-Metaphorik dazu, die göttliche Sphäre und die Gott abgewandte, moralisch verwerfliche Seite zu kontrastieren.⁵² Der Aufgang der Sonne am Ostermorgen steht zeichenhaft für das Neue (Mk 16,1f.), wie der Aufgang des Morgensternes und Lichtes im Leben Aseneths (14,1f.). Während diese auf Erfahrung fußende Lichtmetaphorik freilich der ganzen damaligen Welt vertraut war,⁵³ stellt die Motivik der neuen Schöpfung eine signifikante Parallele zu paulinischen Vorstellungen dar.⁵⁴ Aseneths Bekehrung ist als ihre persönliche Wiedererschaffung dargestellt. So appelliert Joseph für Aseneth an Gottes Schöpferkraft,⁵⁵ und Aseneth durchlebt einen symbolische sieben Tage dauernden Prozess der Neuerschaffung,⁵⁶ bis sie schließlich am achten Tag paradiesisch schön aussieht (18,9). Auch Paulus spricht von dem Neuwerden der Menschen in Christus als neuer Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), wohl unter Aufnahme dieser Tradition, allerdings in signifikanter Brechung.⁵⁷ Diese unterschiedliche Anverwandlung derselben Metaphorik beruht auf einer bedeutsamen theologischen Differenz. Während nach *Joseph und Aseneth* nur die Nichtjüdin der

⁵¹ Die Wendungen verdanken sich alttestamentlicher Rede; Belege bei G. DELLING, „Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in ‚Joseph und Aseneth‘“, *JSJ* 9 (1978) 29–56 = DELLING 2000, 232–256, 238. 246.

⁵² Vgl. z.B. Joh 1,5; 3,19–21; 1 Thess 5,5–8; Röm 13,12; Eph 5,8.

⁵³ S. O. SCHWANKL, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, HBS 5 (Freiburg u.a. 1995) 38–73.

⁵⁴ Vgl. P. STUHLMACHER, „Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καινή κτίσις* bei Paulus“, *EvTh* 27 (1967) 1–35; WOLTER 1978, 67f.; MELL 1989, 226–249. CHESNUTT 1995, 172–176 listet rabbinische Belege für die Vorstellung der Neuschöpfung auf, die gleichwohl später datieren.

⁵⁵ Vgl. bes. 8,9: „... der du das Universum lebendig machst und riefst es aus der Dunkelheit in das Licht ...“; vgl. 12,1.

⁵⁶ Nach 9,5 fallen die erste Begegnung der Aseneth mit Joseph und ihre Wiedersehen jeweils auf den Wochentag, an dem Gott die Erschaffung der Geschöpfe begann.

⁵⁷ Vgl. so WOLTER 1978, 67f.: Die Neuschöpfungsmetaphorik in Texten der paulinischen Tradition (vor allem 1 Kor 12,13; Gal 3,26–29; 6,15; 2 Kor 5,17; Kol 3,10f.; Eph 2,10–20) habe ihre größte Nähe in JosAs (8,9 u.a.). Sie greife traditionsgeschichtlich auf Aussagen über den Übertritt von Heiden zum Judentum zurück. „Die der Terminologie zugrunde liegende Vorstellung ist die, daß mit dem Übertritt des Heiden zum Judentum seine ganze Lebenssituation mit all ihren Konsequenzen total und unwiderruflich verändert wird“ (a.a.O., 68). Anders allerdings MELL 1989, a.a.O., bes. 250f., der die grundlegende Differenz zwischen der Vorstellung von *Joseph und Aseneth* und alttestamentlicher sowie paulinischer Konzeption darin sieht, dass es im ersten Werk nicht um eine Neuschöpfung, sondern um eine Vollendung des defizitären Status der Heiden zur wahren Schöpfung gehe.

erneuten Erschaffung bedarf,⁵⁸ d.h. auf der Ebene der „story“ gesagt, die Bekehrung der Aseneth für Joseph nur den Gewinn einer Ehefrau in Ägypten bedeutet, seine eigene Religiosität aber nicht berührt,⁵⁹ ist für Paulus jede/r in Christus von dem Neuen erfasst. Gerade die Aufhebung der Unterscheidung von Juden und Nichtjuden betrifft nicht nur die nichtjüdischen, sondern auch die jüdischen Menschen.⁶⁰ Weil er, der Jude, das selbst so erfahren hat, kann er auch seine eigene Berufung schöpfungsmetaphorisch beschreiben als „Erleuchtung in den Herzen“ (2 Kor 4,6) und statt z.B. Aseneths Lebenswende seine eigene den galatischen Konvertiten als Exemplet anführen (Gal 1,13–17).

Und Paulus beschreibt in Phil 3,7–11 seine Begegnung mit Christus im Rückblick als ähnlich „umwerfend“ wie der jüdische Roman den ersten Blick der Aseneth auf Joseph: „Die Erkenntnis Christi bzw. von Joseph als Gottes Sohn ist es, die bei Paulus wie bei Aseneth im Nachhinein zur Umwertung aller bisher als Gewinn und Reichtum erachteten Werte führt. ... Wie Aseneth sich nach Joseph sehnt ... und zu seiner ‚Sklavin werden möchte und ihm dienen‘ [13,15] ..., so sehnt sich Paulus ‚nach seinem Herrn‘. Er möchte ‚Christus gewinnen‘ ... Wie Aseneth die Gestalt Josephs teilt, so teilt auch Paulus Gestalt und Schicksal Christi [Phil 3,10]“.⁶¹ Freilich: Während der Wunsch der Aseneth schon eine Woche später wahr wird, ist Paulus gemäß seiner eschatologischen Erwartung noch auf dem Wege (Phil 3,12). Auch für das Motiv der staunenswerten Verwandlung der Aseneth haben wir eine Parallele, die uns eine Pointe der paulinischen Theologie deutlich macht.⁶² Der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt, dass die Verwandlung „das Besondere, das Aseneth gegenüber den ‚normalen‘ Proselyten auszeichnet, deutlich [macht]: ihre Einsicht in himmlische Geheimnisse, ihre Rolle als Offenbarungsmittlerin, die anderen Lebensspeise weitergibt, und ihre Bedeutung für das ganze, aus Juden und Proselyten bestehende Gottesvolk“.⁶³ Wenn Paulus in 2 Kor 3,18 von der Verwandlung der Christinnen und Christen als sichtbarem Zeichen ihres Offenbarungsempfangs spricht, so greift er auf eine ähnliche Vorstellung zurück, die er aber nun für alle reklamiert. Das Christwerden soll sich in allen öffentlich sichtbar niederschlagen.⁶⁴

⁵⁸ Zu diskutieren wäre hier, ob 19,11, d.h. die Begabung mit dem der Heidin fehlenden Geist der Weisheit etc. die „Schlüsselstelle“ ist (so MELL 1989, 246), oder bereits die Honigkommunion (16,11–14); so CHESNUTT 1995, vgl. etwa 138f.

⁵⁹ Vgl. dazu den Essay von B. BOOTHE in diesem Band.

⁶⁰ BURCHARD [1987] 1996, 269.

⁶¹ STANDHARTINGER 2001, 499f., Zitat 500. Sie führt diese Übereinstimmung auf den jeweiligen Einfluss weisheitlicher Theologie zurück.

⁶² Vgl. zum Folgenden BACK 2002.

⁶³ BACK 2002, 43.

⁶⁴ Vgl. BACK 2002, 149–156.199.

Zu einem wiederum anderen Eindruck führt ein Blick auf die Gemeinsamkeiten in der bereits erwähnten Eltern-Kind-Metaphorik, die in den paulinischen Schriften eine besondere Rolle spielt. Verwandte Aussagen wie die Sohn-Gottes-Metapher, welche die Gottesbeziehung der Menschen mit Familienrelationen beschreibt, lassen nicht nur Aufnahme ähnlicher Traditionen vermuten, sondern erklären sich als Reflex vergleichbarer Erfahrungen. Die metaphorische Rede von Menschen als Sohn oder Tochter Gottes dient in *Joseph und Aseneth* dazu, Joseph als exemplarischen Juden darzustellen und daran anknüpfend die vollkommene Eingemeindung Aseneths in das Volk Gottes zu verdeutlichen. Wenn sich in dieser narrativen Ausarbeitung soziale und symbolische Welt verschränken – aus der Tochter des ägyptischen Priesters Pentephres wird nach der Begegnung mit dem Sohn Gottes die Tochter des Gottes –, kann das Aufschluss geben für die Semantik und Pragmatik auch des paulinischen Gebrauchs der Kinder-Gottes-Metaphorik.⁶⁵ Die Bezeichnung Aseneths als Tochter des Höchsten (15,7; 21,4) ist unser erster Beleg in frühjüdischer Literatur dafür, dass nicht nur geborene Jüdinnen und Juden, sondern auch ein Konvertit, eine Konvertitin als Sohn oder Tochter Gottes prädiiziert wird,⁶⁶ – unser erster Beleg außerhalb des Neuen Testaments, denn sie begegnet auch bei Paulus. Auch er führt die vertraute Rede von Gott als Vater fort in der Metapher von den Glaubenden als Kindern Gottes.⁶⁷ In seiner Argumentation dafür, dass auch nicht beschnittene Glaubende zu Gott gehören, beschreibt er die Bekehrung als einen Statusaufstieg vom Sklaven zum Sohn (Gal 4,1–7, vgl. 3,28). Während *Joseph und Aseneth* die Entwicklung der Aseneth als radikalen Wandel entfaltet, spricht die Haushaltsmetapher des Paulus nur von einem graduellen Aufstieg der Haussklaven zu Söhnen. Doch nach Gal 4,1–4 bedeutet die Sendung des Sohnes Gottes auch für die Jüdinnen und Juden einen Statusaufstieg: Diese seien zuvor unmündig gewesen und insofern nicht besser gestellt als die „Haussklaven“, die nichtjüdischen Menschen.

Treten hier also wieder anhand der Gemeinsamkeiten die Unterschiede schärfer in den Blick, so lassen sich doch aus der der narrativen Entfaltung der Familienmetaphorik in der jüdischen Schrift auch Rückschlüsse auf die Pragmatik der paulinischen Verwendung ziehen. Denn die meta-

⁶⁵ Vgl. zum Folgenden auch C. GERBER, *Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen*, BZNW 136 (Berlin u.a. 2005) 338–343 in Bezug auf 1 Thess; D. RUSAM, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe*, BWANT 13 (Stuttgart u.a. 1993) 159–163.

⁶⁶ S. G. DELLING, „Die Bezeichnung ‚Söhne Gottes‘ in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit“, in: J. JERWELL/W. A. MEEKS (Hgg.), *God's Christ and his People* (Oslo 1977) 18–28 = DELLING 2000, 423–434, 432.

⁶⁷ Röm 8,14–17; Gal 4,4–6.

phorische Rede von Gott als Vater und Aseneth als Tochter Gottes zielt in *Joseph und Aseneth* nicht nur auf die Gleichwürdigkeit der Proselytin, sondern hat auch eine Pragmatik in der sozialen Welt. Aseneth schildert sich als von ihren Eltern verstoßene Waise und erwartet von Gott als „Vater der Waisen“ besonderen Schutz (11,3–14; 12,6–15). Obschon sie dieses Schutzes dann dank der Wirkung ihrer wunderbaren Verwandlung gar nicht mehr bedarf, weist das Oxymoron „Vater der Waisen“ (11,13; 12,13) auf die kompensatorische Funktion, welche die Familiensymbolik für Konvertiten haben kann, die mit ihrem alten Glauben auch ihre sozialen Bindungen verloren haben.⁶⁸ Diese Funktion kann auch der neutestamentlichen Verwendung von Familienmetaphern zukommen: Den sozial isolierten oder gar bedrängten Konvertiten den Schutz der christlichen Gemeinschaft als einer neuen Familie zuzusprechen, der sich dann mit der metaphorischen Anrede als „Bruder“ oder „Schwester“ auch in der Solidarität unter Geschwistern bewähren muss.⁶⁹ Und dies wird umso wichtiger, da sich anders als für Aseneth die Hoffnung auf Frieden auf Erden (Lk 2,14) für die Christinnen und Christen noch nicht erfüllt.

5. Das Ende der Erzählung und die weitere Geschichte. Zum Schluss

Wir hatten bereits bemerkt, dass ein grundlegender Unterschied zwischen Neuem Testament einerseits, dem jüdischen Roman andererseits in der Wahrnehmung der durch eine Konversion ausgelösten Konflikte und der Zukunftserwartung liegt. Nach JosAs 1–21 lösen sich alle Probleme mit der Konversion in Wohlgefallen auf, und JosAs 22–29 erzählt ausführlich, dass und wie gerade die Proselytin bewahrt wird vor dem Bösen. Auch im Neuen Testament wird erzählt von der wunderbaren Bewahrung der Gottgläubenden vor dem Bösen, sei es dem chaotischen Meer oder dem Feind.⁷⁰ Besonders Lukas pflegt diese Pointe⁷¹ und deutet auch die Auferweckung Jesu als Errettung, die den wahren Glaubenden signiert.⁷² Er zieht es auch vor, seinen Geschichtsbericht in Apg 28,31 vor dem Martyrium des Paulus zu beenden. Doch auch er weiß um die Realität der bedrängten Ge-

⁶⁸ Sehr ähnlich sind hier die Formulierungen Philos, der fordert, den Proselyten eine neue Familie zu bieten als Ersatz für die Herkunftsfamilie, die sie mit der Bekehrung verlassen haben (*Spec. leg.* I 51f.; IV 177f.; *Virt.* 102–104). Nach CHESNUTT 1995, 167f. weisen die Parallelen auf eine beiden gemeinsame Tradition.

⁶⁹ Vgl. bes. 1 Thess 2,7–12; 4,9 (φιλαδέλφια); Joh 13,34f.; 1 Joh 3,1.10–16.

⁷⁰ Vgl. als Rettungswunder Mk 4,35–41; 6,45–52; vgl. CHESNUTT 1995, 168f. für das entsprechende Motiv in jüdischer nichtchristlicher Literatur.

⁷¹ Apg 12,1–11; 14,19f.; 16,23–40; 23,12–22; 27,13–44; 28,1–6.

⁷² Vgl. Apg 2,24–28.

meinden, lässt Paulus selbst davon erzählen, dass „die reißenden Wölfe die Herde nicht verschonen werden“ (Apg 20,29). Und so spiegeln auch die anderen neutestamentlichen Schriften, dass der Glaube an Gott und den auferweckten Gekreuzigten eine Hoffnung auf Frieden verkündet, die sich erst am Ende der Zeiten einlösen wird.

Joseph und Aseneth hingegen deutet auf weitergehende Konflikte nur in Aseneths Widmung als „Stadt der Zuflucht“, die eine Bedrohung voraussetzt (16,16). Und es schildert im zweiten Erzählgang den fast tödlichen Konflikt unter den Brüdern Josephs, der durch die Eifersucht des Pharaonensohnes ausgelöst wird – jedoch durch den Sieg der Gottesverehrerin und durch den deeskalierenden Charakter des von ihr vertretenen jüdischen Ethos gelöst wird (JosAs 22–29).

Die Geschichte ist anders verlaufen. Wenn wir uns heute anhand eines Vergleichs dieser Art die Verwurzelung des frühen Christentums im Judentum vor Augen führen, dann ist dies eine notwendige Reaktion auf den tödlichen Bruderzwist zwischen Judentum und Christentum.⁷³ So könnte sich beides ergänzen: Der Raum, den die neutestamentlichen Schriften für die Erfahrung der widergöttlichen Wirklichkeit öffnen, die *alle* Nachkommen Aseneths und Josephs teilen. Und das doppelte ‚happy end‘ der Erzählung von Aseneth und Joseph, zeigt es doch nicht nur, wie aus einer hochmütigen jungen Frau eine glückliche Ehefrau werden kann, sondern auch die Möglichkeit, dass – wenn auch innerhalb von religiösen Grenzen, die nicht in Frage gestellt werden – aus Fremden eine Familie wird und zerstrittene Verwandte Frieden finden.

⁷³ Vgl. zu dieser Analyse des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus R. RADFORD RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (München 1987; amerikan. Original 1974).

Zur Wirkungsgeschichte von *Joseph und Aseneth*

Angela Standhartinger

Unter den zwischentestamentlichen Schriften ist *Joseph und Aseneth* (Jos-As) besonders breit überliefert. Bisher bekannt sind 91 Handschriften in sieben Sprachen aus dem 6. bis 19. Jh. sowie die Existenz einer äthiopischen Überlieferung.¹ Hinzu tritt die Umsetzung des Stoffes in Bildern und Miniaturen, Poesie, Drama, Roman und Film vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Warum wurde dieser Text rezipiert? Was lässt sich über die Überlieferungskontexte und die dahinterstehenden Auslegungen sagen? Im Folgenden werde ich einigen Überlieferungskontexten der Erzählung und der Texte nachgehen und einige Auslegungsweisen sichtbar machen. Dabei möchte ich zeigen, dass JosAs unterschiedlich interpretiert und gelesen werden konnte und in seiner Rezeptionsgeschichte auch wurde. Der zur Verfügung stehende Platz, die Vielfalt und die bisher sicher nicht vollständig bekannte Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Schrift lassen allerdings nur einige Schlaglichter werfen.² Fußnoten und Hinweise auf weiterführende Literatur möchten die Lesenden anregen, selbst auf Spurensuche der Asenethüberlieferung zu gehen.

1. Die ältesten Spuren der Überlieferung

Ogleich die meisten Exegeten einer Datierung der Schrift zwischen dem 1. Jh. vor und 1. Jh. nach Chr. zustimmen, ist eine Bekanntschaft mit Jos-As in der jüdisch-hellenistischen Literatur bisher nicht nachzuweisen. Die Figur Aseneths ist, soweit überhaupt erwähnt, kaum ausgeschmückt.³

Bei Philo von Alexandrien ist aber immerhin eine erste allegorische Deu-

¹ Zur Textüberlieferung vgl. BURCHARD 2003 sowie FINK in diesem Band.

² Umfassender: C. BURCHARD, „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung: Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi“, in: BURCHARD 1996, XIX–XIII und 321–459 (zuerst erschienen: ANRW II 20 [198] 543–648) sowie BURCHARD / BURFEIND 1998.

³ Erwähnt wird Aseneth in Jub 40,10; 44,24; TestJos 18,3 Ms. c; Artapanus, Fragm. 2,3 (Euseb, *Praeparatio Evangelica* IX 23,3); Josephus, *Ant.* II 91 und bei Philo, *Jos.* 121 und *Somm.* I 78. Vgl. STANDHARTINGER 1995, 152. Anm. 389. Ein Vergleich von JosAs und Josephus *Ant.* II 90–93 findet sich bei BURCHARD 1996, 330–332.

tung der Figur des Potiphar zu entdecken.⁴ Der älteste Hinweis auf die Bekanntschaft mit einer Asenetherzählung findet sich in einer durch Petrus Diakonus vom Monte Cassino in seinem *Liber de locis sanctis* mitgeteilten Lokaltradition zu Heliopolis in Ägypten, die vermutlich aus dem Reisetagebuch der Pilgerin Egeria (4. Jh.) stammt:

„Heliopolis ist zwölf Meilen von Babylon (Kairo) entfernt. Im Zentrum dieser Stadt liegt ein großer Platz, auf dem der Sonnentempel steht, und dort ist das Haus des Pentephres. Inmitten des Hauses des Pentephres und des Tempels ist das Haus der Aseneth (Asennec). Die Mauer aber innerhalb der Stadt ist alt und aus Stein wie auch der Tempel mit dem Haus der Aseneth und dem Haus des Pentephres.“⁵

Dass Aseneth in einem Turm beim Haus ihres Vaters wohnt, ist m.W. nur aus JosAs 2 etc. bekannt. Die seit dem 4. Jh. nach Ägypten Pilgernden wurden also anscheinend an eine Asenetherzählung erinnert.⁶

2. Christlich-allegorische Deutungen

Die heute noch greifbare Textüberlieferung setzt ein in der syrischen Kirchengeschichte des Pseudo-Zacharias Rhetor (6. Jh.). Er überliefert einen Briefwechsel, in dem Moses von Aggel gebeten wird, ein in einer Bibliothek in Beröa (Aleppo) gefundenes „kleines Buch“, das „Buch der Asjath“ überschrieben ist, ins Syrische zu übersetzen und zu erklären. Die Übersetzung, der älteste Textzeuge für JosAs und der Anfang von Moses' Auslegung, ist in dieser syrischen Kirchengeschichte erhalten geblieben:

„Die Geschichte (ιστορία) des alten griechischen Buches, welches du mir gesandt hast, habe ich gelesen, und die Theorie darin ist, um in Kürze die Wahrheit zu sagen, dass unser Gott und Herr, das Wort, Fleisch wurde durch den Willen des Vaters und die Wirksamkeit des heiligen Herrn des Geistes, und Mensch wurde, sich mit einer in ihren Empfindungen vollkommenen Seele vereinigte und ...[hier bricht der Text ab]“⁷

Moses von Aggel sieht in der Erzählung also eine Allegorese auf Christus und die Seele. Er folgt damit der spätestens seit Origenes bis in die Frühneuzeit in christlicher Literatur sehr verbreiteten typologischen Gleich-

⁴ Vgl. Philo, *Somn.* I,78: „Den Priester und Wächter des Geistes aber erwählt sich jeder zum Schwiegervater, der sich die (Staats)Verwaltung des Körpers angeeignet hat und Joseph heißt, denn sie sagten: Er gab ihm Aseneth ... (Gen 41,45).“

⁵ Vgl. J. WILKINSON, *Egeria's Travels to the Holy Land* (Jerusalem / Warminster 1981) 179, 204 (Y2). Lateinisch bei BURCHARD 1996, 333.

⁶ Weitere Spuren der Rezeption im 4. / 5. Jh. bei BURCHARD 1996, 334–336.

⁷ Übersetzung: K. AHRENS / G. KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben*, SSMOA 3 (Leipzig 1899) 20. Vgl. auch BURCHARD 1996, 354. Der Text und eine lateinische Übersetzung bei E. W. BROOKS, *Historia Ecclesiastica Zacharias rhetori vulgo adscripta*, CSCO 83.87, (Louvain 1953/1967).

setzung von Joseph und Christus.⁸ Nicht zuletzt die von Burchard beobachtete Kopplung der Überlieferung von JosAs mit dem dem syrischen Kirchenvater Ephraem zugeschriebenen sogenannten Leben Josephs (LJos), einer vermutlich im 5. oder 6. Jh. n. Chr. entstandenen, mit Gebeten und haggadischen Details erweiterten Nacherzählung von Gen 37,1–46,30, lässt vermuten, dass diese Auslegung auch auf JosAs gewirkt hat.⁹ Denn LJos oder genauer der „Predigt unseres frommen und gottbegnadeten Vaters Ephraem, des Syrers, zum allerschönsten Joseph“ ist ein Prolog vorangestellt, der Joseph und Christus parallelisiert.

Des Weiteren deutet Moses von Aggel die Erzählung als Seelenallegorie und nimmt damit eine bis in die Gegenwart zu beobachtende Auslegungstradition vorweg. Dass JosAs selbst Symbolisierungen anlegt, macht nicht nur die Parallelisierung von Aseneths Wohnort mit dem Paradies (JosAs 2,10–12), sondern auch ihre Gleichsetzung mit der Zufluchtsstadt (JosAs 15,7; 17,6; 19,5.8) oder die sicher symbolisch zu deutende Honigwabekommunion (JosAs 16) deutlich. Moderne Auslegerinnen und Ausleger haben verschiedentlich auf allegorisierende Züge der Erzählung hingewiesen.¹⁰

Einige haben in JosAs das Vorbild für den gnostischen Mythos, den die ‚Erzählung über die Seele (NHC II,6)‘ rezipiert, gesehen und auf die Zentralität der Figur der Metanoia in beiden Texten verwiesen.¹¹ Auch wenn

⁸ Vgl. K. WESSEL, „Joseph“, *RBK III* (1978) 655–665, 655; M. DERPMANN, *Die Josephgeschichte. Auffassung und Darstellung im Mittelalter*, Beihefte zum Mittellateinischen Jahrbuch 13 (Ratingen / Kastellaun / Düsseldorf 1974).

⁹ So in den griechischen Manuskripten M (Rehdiger 26) (10./11. Jh.); C (15. Jh.); D (15. Jh.); R (15./16. Jh.); G (16. Jh.), FW (17. Jh.); der rumänischen und Teilen der armenischen Überlieferung; vgl. BURCHARD 1996, 338f. Burchard hält die Kopplung von LJos und JosAs für den Archetyp der armenischen Überlieferung. Vgl. BURCHARD 1996, 115 sowie C. BURCHARD, „Character and Origin of the Armenian Version of Joseph and Aseneth“, in: V. CALZOLARI BOUVIER u.a. (Hgg.), *Apocryphes arméniens. Transmission – traduction – création – iconographie* (Lausanne 1999) 73–90, 81–85. Allerdings enthält die nach Burchards Meinung beste, weil vollständigste, armenische Handschrift 332 lediglich TestXII und JosAs, ebenso wie die Liste biblischer Bücher, die unter dem Namen Sarkavag umläuft. Vgl. NERSESSIAN 2001, 81f. Überhaupt koppelt die armenische Tradition häufiger JosAs mit TestXII allein als mit LJos und TestXII. Der von Burchard vermutete und inzwischen ins 9./10. Jh. datierte Archetyp einer alleinigen Kopplung von LJos mit JosAs ist so überhaupt nicht erhalten. Der griechische Text von LJos findet sich bei K. PHRANTZOLAS, *Ephraem <Syrus> Erga* 7 (Thessaloniki 1998) 260–300.

¹⁰ Literatur bei STANDHARTINGER 1995, 13f.

¹¹ Vgl. JosAs 15,7f. und Erzählung über die Seele (NHC II 135,4–136,16). Vgl. M. SCOPELLO, „Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library“, in: K. KING (Hg.), *Images of the Feminine in Gnosticism* (Philadelphia 1988) 89–90; J. IWERSEN, „Metanoia und Brautgemach: Der frühgnostische Seelenmythos als Konversionsmythos“, in: R. FLASCHE u.a. (Hgg.), *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluss an Impulse von Kurt Rudolf*, Marburger religionsgeschichtliche Beiträge 1 (Berlin u.a. 2000) 61–79. Allerdings legt die Erzählung über die Seele tatsächlich die Geschichte der Helena aus Homers Odyssee

vermutlich kein direkter gnostischer Einfluss aufzuweisen ist, bleiben die allegorisierenden Züge der Erzählung eine Herausforderung für die Auslegung.¹²

3. JosAs in Menologien und Bibel

Einige griechische Texte von JosAs wurden in byzantinischen Sammlungen von Heiligenviten und Martyrien anscheinend für den liturgischen Gebrauch überliefert. Dem Text der Familie *a* ist eine Notiz über den Tod Josephs und Aseneths sowie eine trinitarische Schlussdoxologie angefügt.¹³ Die von Bartiffol/Rießler verwendete Handschrift A (Vaticanus Gr. 803, 11./12. Jh.) findet sich in einem Zweimonatsmenologion. JosAs steht zusammen mit dem Martyriumsbericht über die armenischen Märtyrer Eustratios und Genossen unter dem 13. Dezember.¹⁴ Die verlorene Handschrift O (Sinai, Katharinenkloster, Gr. 504, 10. Jh.) erscheint in einer den Halbjahresanegyriken zugeordneten Sammlung.¹⁵ Auffällig ist, dass auch in dieser Handschrift das Martyrium des Eustratios und Genossen vorkommt und beide Sammlungen außerdem gemeinsam die Martyrien des Kosmas und Damian, Akindynos und Genossen sowie Galaktion und Episteme bringen. Beide enthalten auch jüdisch-hellenistische „Martyrien“, der Codex vom Katharinenkloster die Paralipomena Jeremiae und der im Vatikan aufbewahrte die Daniels und der drei Jünglinge im Feuerofen. Es ist nicht auszuschließen, dass JosAs hier ebenfalls als Martyrium gelesen wurde. Zumindest betont die Texttradition der Familie *a* die Selbsterniedrigung Aseneths in JosAs 9–13.¹⁶ Schließlich enthält der Codex Vaticanus Gr. 803 auch das Martyrium der hl. Barbara aus Heliopolis, die in einem Turm lebt.¹⁷ Noch stärker scheint die Irenelegende von JosAs beeinflusst.¹⁸ JosAs ist also auf verschiedene Weise im Kontext von Martyriumserzählungen von Frauen rezipiert worden.

aus und nicht JosAs. Daher wohl zu Recht kritisch C. KULAWIK, *Die Erzählung über die Seele. Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt*, TU 155 (Berlin, New York 2006) 303–306.

¹² Vgl. insbesondere KRAEMER 1998, 167–172.

¹³ Text bei BURCHARD 2003, 356f.

¹⁴ A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum 16. Jh. I.1*, TU 50 (Leipzig 1937) 410–413.

¹⁵ A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum 16. Jh. I.2*, TU 51 (Leipzig 1938) 131f.

¹⁶ JosAs 11,15–18 sowie der sogenannte Psalm Aseneths (JosAs 21,10–21) werden allerdings nicht überliefert. BURCHARD 1996, 340.

¹⁷ Vgl. A. S. LEWIS, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest* (London 1900), 77–84. Vgl. auch A. WIRTH, *DANAE IN CHRISTLICHEN LEGENDEN* (Prag / Wien / Leipzig 1892) 13–19 und 27–29.

¹⁸ BURCHARD 1965, 134–137. Übersetzung bei LEWIS 1900, 94–148.

Die Ms B (Bibliotheca Vaticana, Palatinus Gr. 17, 11. Jh.) ist dagegen in einer Sammlung von Heiligenviten und homiletischen Texten überliefert, die Albert Ehrhard als nichtmenologische Sammlung für den privaten Gebrauch bestimmt. Leider gibt Ehrhard nicht an, welche fünf homiletischen Texte die Handschrift enthält. Die Heiligenviten sind die Vita des abgesetzten und rehabilitierten Bischofs Gregor von Agrigent und die des sich durch den Lehrvortrag des Origenes bekehrenden Gregor Thaumaturgos, der zum späteren Missionar von Pontos wurde, das Martyrium des Arethas unter dem jüdischen (sic!) König Du Nuwas und die Vita des Philaretos, der sein Vermögen an die Armen verschenkte und später verarmt zum Schwiegervater von Konstantin VI aufstieg.¹⁹ Das „Bekenntnis und Gebet der Aseneth, der Tochter des Priesters Pentephres“²⁰ könnte hier also sowohl als Bekehrungsgeschichte als auch als Erzählung über Erniedrigung und Erhöhung interpretiert worden sein. In der armenischen Kirche gehört JosAs zum biblischen Kanon.²¹ Von den ca. 50 von Christoph Burchard untersuchten armenischen Handschriften stammen mehr als 23 aus Bibeln. Seit es armenische Vollbibeln gibt (12./13. Jh.), gehört JosAs hinein und wird nach den TestXII häufig hinter Genesis oder hinter die Makkabäerbücher gestellt.²² Burchard vermutet einen einzigen griechischen Archetyp der armenischen Übersetzung, was auf einen Überlieferungsweg aus den christlichen Nachbarkirchen schließen lässt. Die Verehrung der Handschriften selbst und die damit verbundene Tradition der Kolophone²³ geben aber gelegentlich auch Hinweise auf einen innerarmenischen jüdisch-christlichen Dialog. So enthält der heute in Jerusalem aufbewahrte Codex 1934 (3718^e) ein Kolophon, in dem das Bibelstudium in einer Yeshiva in Isfahan ausführlich beschrieben ist.²⁴ Warum JosAs in den armenischen Kanon gelangte und wie die Schrift hier interpretiert wurde, kann ich leider nicht beurteilen.

¹⁹ A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum 16. Jh.* I.3, TU 52 (Berlin / Leipzig 1952) 726f.; 731f.

²⁰ So der Titel der Schrift in der Ms. B.

²¹ NERSESSIAN 2001, 26.

²² Vgl. BURCHARD 1996, 112f. Vgl. auch BURCHARD, *A Minor Edition of the Armenian Version of ‚Joseph and Aseneth‘* (Leuven, im Druck).

²³ Die Kolophone erhalten Namen von Schreibern und Auftraggebern und Bitten an die Nachwelt, ihrer zu gedenken. Sie werden regelmäßig weiter abgeschrieben. Vgl. NERSESSIAN 2001, 48–51.

²⁴ S. AJAMIAN, „An Armenian Bible. Codex 1934 of the Armenian Library of Jerusalem“, *CNFI* 22 (1972) 119–122.

4. Bilder Aseneths

Aseneth erscheint bereits in frühen byzantinischen Bildzyklen. Die Cotton Genesis (5./6. Jh.) stellt Aseneth im Kontext von Gen 41,45 dar. Der Pharao gibt Joseph Aseneth in die Hand. Die Wiener Genesis (6. Jh.; fol.16r) stellt im Kontext der Verführung durch die Frau des Potiphar möglicherweise Aseneth als Baby dar und in einer Zukunftsvision als Mutter von Ephraim und Manasse. Im Hintergrund stünde eine jüdische Legende von Aseneth als (Stief-)Tochter der Frau des Potiphar.²⁵ Ein zweites Bild im gleichen Illustrationszyklus zeigt sie im Hintergrund bei der Segnung ihrer Kinder durch Jakob, ein Motiv, das vermutlich erstmals in einer Nekropole sowie auf einem Sarkophag des 4. Jh.s zu finden ist und bis in die Kunst Rembrandts (1606–1669) nachwirkte.²⁶ Ein dritter Bildtyp zeigt Aseneth klagend am Grab Josephs.²⁷ In der äthiopischen Tradition ist eine Erzählung von Josephs Tod enthalten, in dem Aseneths Liebe und Trauer breiten Raum einnehmen.²⁸ All diese Darstellungen von Josephs Frau im Rahmen von Illustrationen der Josepherzählung sind vermutlich nicht unmittelbar von JosAs beeinflusst.²⁹ Aber es gibt einige Handschriften, die eindeutig JosAs illustrieren. In acht armenischen Mss, davon sieben Bibeln, sind Joseph und Aseneth in einer Miniatur neben dem Titel der Schrift abgebildet.³⁰ Eine griechische Handschrift (G, Virginia Beach, Privatbesitz von Mrs. H. Greeley, vorher von D. McKell, 16. Jh.) und zwei neugriechische (661, Arthos, Kutlumusiu 100 und 671, Oxford, Bodleian Library, Roe 5) enthalten Bilderzyklen. Alle drei Handschriften enthalten und illustrieren außerdem LJos. Gary Vikan, der die Bilderzyklen zuerst umfassend untersuchte, nimmt einen byzantinischen Archetypen an, der insgesamt mehr Bilder enthalten habe als die erhaltenen Illustrationszyklen.³¹ Jüdischen

²⁵ Vgl. ZIMMERMANN 2003, 155–160 und Abb. 31.

²⁶ Vgl. ZIMMERMANN 2003, 178–181 und Abb. 45 (fol. 23r). Zum Darstellungstyp: D. KOLB, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen*, JAC.E 13 (Münster 1987) 100–129.

²⁷ Smyrna Octateuch fol. 63v, vgl. Wiener Genesis fol. 24v.

²⁸ Siehe E. ISAAC, „The Death of Joseph“, *JSP* 3 (1990) 111–121; vgl. BURCHARD 1996, 390–391. Der Text scheint JosAs 22–29 zu kennen, denn Joseph betet hier: „Protect them from the hand of these Egyptians, and [from] the hand of Sinuteyos, son of Pharaoh, for he harbors thoughts of greater evil in jealousy upon me and upon them.“ (fol. 163; Isaak 113).

²⁹ Eine ausführliche nach Darstellungsmotiven geordnete Liste bringt BURFEIND 2009, 478–484, 482–484.

³⁰ In den armenischen Mss. 354; 371; 377; 3710; 3714; 3715; 3717; 3719. Gedruckt ist lediglich die Abbildung aus Ms. 3717 M. E. STONE, „Bible Translations: Armenian“, *EJ* IV (1971), 862. Beide stehen nebeneinander und tragen kaiserliche Robe.

³¹ VIKAN 1976. Leider ist der Band 3 mit den Abbildungen nicht (mehr) zugänglich. Einige Abbildungen der Ms G (McKell) sind enthalten in G. K. VIKAN, „Illustrated Manuscripts of the Romance of Joseph and Aseneth“, *SBL.SPS* 10 (1976) 193–208 (5 Abb.) sowie in PÄCHT 1954. Die neugriechische Handschrift 661 (Athos, Kutlumusiu, 100) ist abgebildet

Einfluss vermutet er zumindest für JosAs nicht.³² Die Bilderzyklen überschneiden sich nur wenig. 661 (Athos, Kutlumusiu 100) enthält nur drei Szenen, die Ankunft Josephs im Haus des Pentephres, die Wiederbegegnung Aseneths mit Joseph und die Verwundung des Sohnes des Pharaos als ausgeführte Schlachtszene. Die Bilder erscheinen auch in 671 (Oxford Bodleian Library, Roe 5), werden aber durch weitere 16 ergänzt. Auffällig ist hier die reiche Bebilderung der Ankunft und des ersten Aufenthalts Josephs im Hause des Pentephres (JosAs 4–9,1; 8 Abbildungen) und der Begegnung Aseneths mit dem Engel (JosAs 14–16; 4 Abbildungen), wogegen Aseneths Bekehrungs- und Bußphase (JosAs 10–13) lediglich eine Abbildung erhält. Der Codex mit dem Siglum G (McKell) enthält insgesamt 15 Bilder und widmet davon vier Aseneths Bekehrung und Buße (JosAs 10–14,1) und vier weitere der Hochzeitsszene (JosAs 21).³³ Die Illustratoren haben die Bilder wohl nicht zufällig gewählt. Auch spätere weniger umfangreiche Asenethillustrationen sind bekannt.³⁴

5. *Joseph und Aseneth* als Bekehrungserzählung

JosAs erzählt von der Bekehrung der ägyptischen Priestertochter und Verehrerin der ägyptischen Götter zum Judentum. Seit Beginn der modernen Erforschung der Schrift ist allerdings die Frage umstritten, ob JosAs als innerjüdische Verständigung über die nichtjüdische Ehefrau Josephs im Rahmen der Mischehenproblematik zu lesen sei, oder als werbende Missionsschrift nach außen.³⁵ Auffällig ist zum einen, dass Halacha und jüdische Abgrenzung nur am Rande thematisiert werden, und dagegen zum andern der Blick vor allem auf die innere Entwicklung der Heldin gerichtet ist.³⁶ Beide Züge haben aber, wie Ruth Nisse anhand der Überlieferung Jos-

und besprochen bei S. PELEKANIDIS u.a. (Hgg.), *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts. Miniatures – Headpieces – Initial Letters* I (Athen 1974) 456f. Abb. 339–341. Die neu-griechische Handschrift 671 (Oxford Bodleian Library, Roe 5) ist abgebildet bei I. HUTTER, *Oxford, Bodleian Library* II, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften* 3 (Stuttgart 1982) Textband, 298–309 und Abbildungen 268–275. Eine Ausführliche Bildbeschreibung bietet BURCHARD 2003, 359–365.

³² Anders PÄCHT 1954.

³³ Möglicherweise mit Anspielung auf Abendmahl (fol. 82r die Honigwabe sieht auch aus wie ein Brot) und Taufe (fol. 87r, wo eine Wasserschüssel und Handtücher zentral werden).

³⁴ Weitere Illustrationen zu JosAs, häufig in der durch Vinzens von Beauvais vermittelten Überlieferung, bei BURCHARD 2003, XXII und 412–414 und BURCHARD / BURFEIND 1998, 486–488.

³⁵ Vgl. z.B. BARCLAY 1996, 204–216 versus MODRZEJEWSKI 1995, 65–72.

³⁶ Diese Fokussierung der inneren Entwicklung und Liebeskämpfe Aseneths ist zugleich der Hauptunterschied zum vermutlichen Gattungsvorbild der Erzählung, dem antiken Roman. Vgl. WILLS 1995, 172.

As beispielhaft an dem die lateinischen Handschrift 431 (L1) enthaltenden Codex Cambridge, Corpus Christi College 288 zeigt, zu einer spezifischen Rezeption im England des 13. Jh.s geführt.³⁷ Die Handschrift entstand vermutlich zwischen 1250 und 1260 und somit 30 Jahre bevor alle Juden 1290 von der Insel vertrieben oder zur Taufe gezwungen wurden. Der Kompilator thematisiert, so Nisse, die zeitgenössische Problematik jüdischer Konversion.³⁸ Ausgeschlossen aus ihren angestammten jüdischen Zusammenhängen, aber kaum aufgenommen in die christliche Gemeinschaft, blieb den Juden nur die Wahl zwischen Martyrium und Apostasie, also einer nur formalen Bekehrung. Letztere Wahl wurde, wie zeitgenössische Quellen belegen, besonders häufig von Frauen getroffen. Aseneths Bekehrung und Heirat mit dem Sohn Gottes (JosAs 6,3.5 vgl. 4,7) konnte als Präfiguration einer jüdischen Bekehrung zu Christus gelesen werden. Hilfreich waren hierbei eine Hermeneutik, die jüdischer Hermeneutik unterstellte, die Schrift nur „fleischlich“ und nicht „geistlich“, d.h. im Lichte Christi zu interpretieren,³⁹ die längst traditionelle Typologie Joseph-Christus,⁴⁰ die wenigen in JosAs genannten jüdischen Spezifika und die Konzentration auf die Innerlichkeit der Heldin. Die im Zentrum von JosAs stehende Liebensehnsucht und Innerlichkeit spiegeln die seit den Kreuzzügen beliebten Chansons de geste, die neben Heldengeschichten auch Liebes- und Bekehrungsgeschichten von Muslima zum Christentum erzählen.⁴¹ Die In-

³⁷ NISSE 2006.

³⁸ Der Codex enthält den Traktat „Über die Juden“ von Pseudo-Augustin (CCSL 60 227–258), *Vindicta Salvatoris* (Pilatusakten), eine mittelalterliche Erzählung vom Fall Jerusalems, VitAd, Kindheitsevangelium des Thomas und JosAs sowie die Offenbarungen des Pseudo-Methodius über den Anfang und das Ende der Welt.

³⁹ Vgl. hierzu B. M. BEDOS-REZAK, „Le juifs et l'écrit dans la mentalité eschatologique du Moyen Âge chrétien occidental (France 1000–1200)“, *Annales* 59 (1994) 1049–1063. Der lateinische Übersetzer der TestXII, Robert Grosseteste, gehört in *De cessatione legalium* zu den Vertretern dieser Hermeneutik. Vgl. B. SAMALLEY, „The Biblical Scholar“, in: D. A. CALLUS (Hg.), *Robert Grosseteste: Scholar and Bishop* (Oxford 1955) 70–97.

⁴⁰ Vgl. z.B. Augustin *Quaestiones in Genesim* zu Gen 48 (CCL 33, 56): „Wie Christus durch die Juden vernichtet wurde und den Heiden ausgeliefert, so wurde Joseph den Ägyptern ausgeliefert durch seine Brüder, damit der Rest Israels gerettet würde.“

⁴¹ Vgl. hierzu NISSE 2006, 750–752. Eine weitere zu L1 zu zählende Abschrift von JosAs (421 in Cambridge, Trinity College B.1.30) steht zwischen Isidore von Sevilias *De ortu et obitu patrum* und wird unmittelbar gefolgt von einer Esther- und einer Juditherzählung und somit zwei weiteren Erzählungen von Frauen, die nach einem Ritus von Buße und Erniedrigung ihren Feind besiegen, was eine ähnliche Deutung nahe legt. Die Handschrift 445 (L2) im Besitz der Universitätsbibliothek Graz (Lat. 1569), entstanden um 1400, könnte JosAs als Predigtbeispiel verstehen. Die Handschrift enthält eine Reihe von Predigten mit Exempla, unter anderem *sermo pro conversis*. Dagegen könnte die Zusammenstellung des die Ms. 456 enthaltenden Codex (Graz, Universitätsbibliothek 978f) eine ethisch-spirituelle Lesart spiegeln, denn hier stehen TestXII und JosAs zwischen Auslegungen der Patriarchenerzählungen des Richard von St. Viktor und Abhandlungen über Engelordnungen, dem Mysterium der Inkarnation etc. Zu den Handschriften aus Graz vgl. A. KERN, *Die*

terpretation hinter dieser Überlieferung hat möglicherweise auch Spuren im Text hinterlassen. Die Textfamilie L1 lässt nämlich einige Texte aus, z.B. die zweite Erzählung der Bußübungen nach Aseneths Gebet (JosAs 12,13–13,11); die zweite Szene des Umkleidens mit Entdeckung und die allegorischen Deutungen ihrer Schönheit (18,2–19,1), bringt aber Aseneths Psalm (JosAs 21,10–21). Die zahlreichen Auslassungen im so genannten zweiten Teil ließen sich interpretieren, wenn die Söhne Leas und Rachels die Christen, die Söhne der Mägde und der Sohn des Pharao die Juden repräsentieren sollen.⁴² Man wird damit rechnen müssen, dass die große Verbreitung, die JosAs im hohen Mittelalter und in der Frühneuzeit in Europa erfuhr, auch mit den zunehmenden Missionspredigten vor Juden verbunden ist bzw. ihre Zwangstaufe oder Vertreibung legitimieren sollte.

6. Jüdische und muslimische Rezeptionen

Woher stammten aber die Handschriften, die seit dem 12. Jh. ins Lateinische übersetzt und gesammelt wurden? Sicher hängt ein Überlieferungsweg mit der Wiederentdeckung des griechischsprachigen Textes durch die Kreuzzüge zusammen.⁴³ Interessant ist allerdings, dass sich zumindest für die inhaltlich verwandte und häufig zusammen mit JosAs überlieferte lateinische Übersetzung der *Testamente der zwölf Patriarchen* durch Robert Grosseteste zeigen lässt, dass diese Schrift auch als ein Teil der Bibel aufgefasst wurde, der, so die Behauptung, von den Juden wegen eindeutiger Hinweise auf Christus versteckt worden sei.⁴⁴ Die Bücher werden also als eigentlich jüdische rezipiert, die Juden sollen sozusagen aus ihren eigenen Schriften zur Bekehrung motiviert werden. Allerdings ist die Kenntnis von JosAs in jüdischer Literatur bisher erst spät nachzuweisen. Die rabbinische Überlieferung listet zwar Aseneth unter den berühmten Konvertitinnen auf.⁴⁵ Erzählt werden aber zunächst wohl vor allem zwei andere

Handschriften der Universitätsbibliothek Graz II (Wien 1956) 171f und 361f.

⁴² Der Exkurs über Levi fehlt (22,13). Durch die Auslassung von 23,4–6 erscheint der Sohn des Pharao weniger gefährlich, aber seine Rede zu den Söhnen der Mägde ist durch die Auslassung von 24,4–6.12f.16.18–19 nicht nur gestrafft, sondern sie endet auch mit 24,17 mit einer Geheimunterredung und die Zweifel von Naphtali und Ascher fehlen ganz (25,5–8). Dafür ist die Levipartei deutlich friedfertiger und beherrschter gezeichnet, wenn 23,6–9, 23,14–16 (fast vollständig) sowie 27,7–28,8 und 28,15–29,4 fehlen. Zur Textbezeugung BURCHARD 1996, 366–369 und BURCHARD 2003, 341–345.

⁴³ Matthew Paris, ein Geschichtsschreiber des 12. Jh.s berichtet, dass Robert Grosseteste die griechische Handschrift von einem Johannes von Basingstoke aus Athen hatte. Vgl. DE JONGE 1991, 118.

⁴⁴ DE JONGE 1991, 120–124 mit Hinweis auf ein Kolophon.

⁴⁵ QoHR 8.10.1; yJos 1 § 9; Midrasch Tadsche 21 (A. WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen V* [Hildesheim 1967] 85–138); OsM [Eisenstein] 474, mit Jael, Hagar, Zipporah, Shifra, Pua, der Tochter des Pharao, Rahab und Ruth. Vgl. auch T. KADARI, „Asenath: Midrash and

Traditionen. Die eine bereits von Origenes aus jüdischen Apokryphen zitierte Tradition scheint aus der Namensgleichheit von Josephs Herren und Schwiegervater entwickelt und erzählt, Aseneth habe die Mutter beim Vater verhasst gemacht, weil sie (die Frau des Potiphar) dem Joseph nachstellte und ihr nicht nachgestellt wurde. Sie (Aseneth) sei dem Joseph zur Frau gegeben worden, um mit Eifer den Ägyptern zu zeigen, dass ein solcher (Joseph) sich nicht gegen sein Haus versündigt habe.⁴⁶ Diese Erzählung spielt u. a. eine Rolle in mündlicher Auslegungstradition jüdischer Kurden. Als (Stief-)Tochter des Potiphar sagt sie ihrem Vater die Wahrheit über ihre Stiefmutter Zulikhaye, woraufhin dieser Joseph aus dem Gefängnis befreit. Für diese Tat wird ihr von Gott die Heirat mit Joseph angesagt.⁴⁷ Auffälligerweise gibt es aber auch eine kurdische Rabbinerin namens Asenath Barzani (1590–1670), eine berühmte Toragelehrte (tanna'it) und Kabbalistin, die die Yeshiva in Mosul (Irak) leitete, Schüler ausbildete und Gedichte schrieb.⁴⁸

Spätestens seit Beginn des frühen Mittelalters wird aber auch von Aseneths hebräischer Herkunft erzählt. Nach einer in mehreren Varianten überlieferten Legende ist Aseneth die Tochter Dinas, die nach Ägypten gebracht wird, im Hause des unfruchtbaren Eunuchen Potiphar und seiner Frau aufwächst und dort Joseph trifft. Ihre hebräische Herkunft wird schließlich durch ein Amulett nachgewiesen, das ihr Jakob nach ihrer Geburt umgehängt hatte.⁴⁹ Die älteste Fassung dieser Legende findet sich wohl in PRE 38, einer Midraschkompilation des 8. Jh.s. Eine weitere Fassung zitiert der spanische islamische Gelehrte Iben Hazim (10.–11. Jh.) als jüdische Erzäh-

Aggadah“, in: P. E. HYMAN / D. OFER (Hgg.), *Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia* (Jerusalem 2007) CD-Rom 3 Seiten.

⁴⁶ Origenes, *In Genesis* zu Gen 41,45 (PG 12.136a). Die Legende könnte möglicherweise bereits in Jub 40,10 angelegt sein, wo der Vater Aseneths als Oberkoch identifiziert wird und damit mit dem ehemaligen Besitzer (vgl. Jub 39,1). Vgl. auch unter Berufung auf „Hebräer“ Hieronymus, *Hebraicae Quaestiones in Genesis* zu Gen 37,36, vgl. yGen § 146, ist die Frau des Potiphar Mutter der Aseneth. yGen §150 berichtet Aseneth ihrem Vater über das an Joseph geschehene Unrecht. In Sefer ha-Jaschar 44,64 ist es die elf Monate alte Tochter, die hier aber nicht mit Osnat identifiziert ist (49,46). Vgl. zum Folgenden auch APTOWITZER 1924.

⁴⁷ Siehe SABAR 1982, 11–15.

⁴⁸ Ihr Vater soll ihrem Ehemann verboten haben, ihr Hausarbeit aufzutragen, so dass sie Tora studieren konnte. Die Leitung der Yeshiva hat sie erst nach seinem Tod übernommen. Vgl. SABAR 1982, 108f; 123f.

⁴⁹ Diese Legende könnte dem Bild auf folio 16r der Wiener Genesis zu Grunde liegen. Zuerst ist sie überliefert PRE 38, vgl. PRE 36 sowie TJon zu Gen 41,45; 64,20. Sie wird dann in yGen § 146 und im Pentateuch-Tosafot, einer Talmudauslegung im Anschluss an Raschi, ausführlich erzählt und findet sich auch in der Midraschsammlung Midrasch Aggada (Buber) zu Gen 41,45. Eine Variante findet sich bei dem spanischen Torakommentator Bahya ben Ascher zu Gen 41,45.

lung.⁵⁰ Eine dritte Variante der Aseneth-Tochter-der-Dina-Legende zeigt dann auch Einflüsse von JosAs. Sie wurde von Gustav Oppenheim aus einer syrischen Handschrift des 19. Jh.s ediert.⁵¹ Das Alter der Erzählung ist schwer zu bestimmen. Eine weitere Mischerzählung aus JosAs und der Aseneth-Tochter-der-Dina-Legende überliefert Clemens Brentano als Vision der Katharina von Emmerich (1774–1824).⁵² Die Quellen dieses Textes sind noch nicht ausgemacht.⁵³ In der islamischen Tradition spielt die Josephserzählung eine herausragende Rolle, da sie als „schönste Erzählung“ in den Koran (12. Sure) eingegangen ist. Die Erzählung von der Frau des Potiphar ist hier bereits zentral (12,22–34). Seit dem 11. Jh. verändert sich aber die Rolle der Zuleika, wie die Frau des Potiphar jetzt heißt.⁵⁴ Yusuf und Zuleika werden zu den größten Liebespaaren gezählt und in Gedichten und Erzählungen besungen, denn Zuleika tut Buße für ihre unrechten Begierden, bekehrt sich von ihren ägyptischen Göttern und erhält schließlich, da ihr Mann gestorben ist, nach langem Leiden Joseph zur Frau und wird zur Mutter seiner Kinder.⁵⁵ Merkwürdigerweise ist der Name Asiye, hinter dem Aseneth stehen könnte, auf die Tochter des Pharao und Ziehmutter des Moses übergegangen.⁵⁶

⁵⁰ Zitiert bei I. GOLDZIEHER, „Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud“, in *Gesammelte Schriften I* (Hildesheim [Nachdruck] 1967) 138–164, 153.

⁵¹ G. OPPENHEIM, *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro Syriaco Latine versa* (Diss. Phil Berlin 1886). Lateinischer Text auch bei APTOWITZER 1924, 248f, syrische und deutsche Übersetzung bei BURCHARD 1996, 356–359. Während Oppenheim a.a.O., 14–16; APTOWITZER 1924, 264–266 und PHILONENKO 1968, 34–37, die syrische Erzählung für eine alte jüdische Legende und Vorform von JosAs halten, bleibt Burchard kritisch.

⁵² Abgedruckt und kommentiert von S. BEN-CHORIN, „Eine alttestamentliche Vision der Katharina Emmerich“, *ZRGG* 26 (1974) 334–345. Der sich mit JosAs überschneidende Text des Tagebuchs ist abgedruckt bei BURCHARD 1996, 404–408.

⁵³ Spuren einer Bekanntschaft mit JosAs zeigt vielleicht die schwer datierbare Sammlung *Midrasch Aggada I,97* (Solomon Buber). In einem Notarikon wurde der zweite Buchstabe ם von As'nat gedeutet als: סתירה „sie wurde verborgen, denn sie war sehr schön.“ Vgl. APTOWITZER 1924, 258. Osnats Schönheit wird aber auch in *Sefer ha-Jaschar* 49,37 gerühmt. Hier heißt es: „And the girl was very beautiful, a virgin, one whom man had not known, and Joseph took her for wife“ (Übersetzung: J. LUMPKIN, *The Book of Jasher. The J. H. Parry Text In Modern English* (Blountsville 2006); deutsch bei M. J. BIN GORION, *Joseph und seine Brüder. Ein altjüdischer Roman* (Berlin 1933) [Übersetzung der Josephserzählung aus *Sefer ha-jaschar*], 47.

⁵⁴ Der Name Zalichah sowie Episoden aus der 12. Sure erscheinen auch in *Sefer ha-Jaschar* 44,29: Zalichah verteilt Messer an die Frauen ihres Hofstaats und lässt Joseph kommen. Die Frauen schneiden sich in die Finger, da sie gebannt Joseph anblicken (Sure 12,31f.); *Sefer ha-Jaschar* 44,75: Josephs Unschuld wird dadurch bewiesen, dass sein Kleid hinten und nicht vorne zerrissen ist (Sure 12,26–29).

⁵⁵ Vgl. E. GLASSEN, „Die Josephsgeschichte im Koran und in der persischen und türkischen Literatur“, in: F. LING, *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments I* (Berlin 1989) 169–179. Vgl. auch BURCHARD 1996, 395–397. Burchard macht hier auch auf eine islamisch-hindustanische Version des Amin aufmerksam, die an JosAs 10–13 erinnert.

⁵⁶ So J. HOROWITZ, *Koranische Untersuchungen*, *SGKIO* 4 (Berlin und Leipzig 1926) 86, der

7. Aseneth als Herrscherin

Aseneth wurde aber nicht nur als Vorbild frommer Bekehrung gelesen, sie ist auch eine der Hauptfiguren einer Herrschergeschichte. Philo von Alexandrien überschreibt eine seiner Josephdarstellungen mit ‚Leben(sbeschreibung) des Staatsmanns.‘⁵⁷ Die Herrschaft Josephs über Ägypten heben aber auch 1 Makk 2,53; Weish 10,13f; Demetrius⁵⁸ und Philo der Ältere⁵⁹ hervor und Artapanus präsentiert Joseph als ökonomischen Reformers Ägyptens.⁶⁰ Keine andere jüdische Josephdarstellung behauptet aber eine achtundvierzigjährige Alleinherrschaft Josephs über Ägypten (JosAs 29,8f). Erich Gruen hat auf auffällige Ambivalenzen in der Josephdarstellung in JosAs aufmerksam gemacht.⁶¹ Einerseits erweisen sich Joseph und seine Familie hier, wie auch andernorts, als religiös und sittlich-moralisch überlegen. Joseph isst nicht am Tisch mit den Ägyptern (7,1 vgl. Gen 43,42). Sein Erscheinen allein ist für Aseneth Beweis der Unterlegenheit ihrer angestammten Götter. Pentephres und der Pharao preisen Josephs Gott (JosAs 4,7; 21,4–8). Die JakobsKinder sind nicht nur militärisch (JosAs 27,4–6), sondern auch moralisch überlegen (29,1–5), so dass schließlich der Pharao von seinem Thron steigt und sich vor Levi niederwirft (29,6). Andererseits bleibe gerade die Josephfigur auffällig unbeweglich und seltsamerweise fast gänzlich abwesend in JosAs 22,1–29,7. Gruen vermutet daher dass „(t)his work both [...] celebrates Jewish pride and cautions against its excess.“⁶² Wo Joseph abwesend bleibt, handelt allerdings seine Gattin. Sie erfreut sich nicht nur großer Anerkennung durch Josephs Vater (JosAs 22,5–9), sondern auch der Begleitung des Priesters und Propheten Levi (JosAs 22, 12f) und des Schutzes seiner Knappen (JosAs 26,5; 27,1–4). Sie

die Namensform Asija auf die Vermittlung über das syrische Asjat für As'nat annimmt.

⁵⁷ Philo, *Jos.* 1. Das ganze Traktat sowie auch die kritischere Josephdarstellung in *Somm.* I 6–154 nimmt zeitgenössische politische Ideen auf.

⁵⁸ Fragm. 2 (Euseb, *Praeparatio Evangelica* IX 21,2): Joseph herrscht für sieben Jahre über Ägypten.

⁵⁹ Fragm. 2 (Euseb, *Praeparatio Evangelica* IX 24,1): „als der Träume Kündler“ wurde Joseph „Herrscher auf Ägyptens Thron“.

⁶⁰ Fragm. 2 (Euseb, *Praeparatio Evangelica* IX 23,1–4): „Nachdem er (Joseph) aber nach Ägypten gekommen, und dem König vorgestellt worden war, sei er Verwalter des ganzen Landes geworden. Und da zuvor die Ägypter ihren Boden unordentlich bebaut hätten, weil das Land nicht eingeteilt gewesen sei, und da (dabei) die Schwächeren von den Stärkeren benachteiligt worden seien, habe er erstmalig das Land aufgeteilt und mit Grenzmarkierungen gekennzeichnet, viel Brachliegendes der Bebauung zugeführt und einen gewissen Teil der Äcker den Priestern zugewiesen. Er habe aber auch die Maße erfunden; und sei aus diesen Gründen bei den Ägyptern sehr beliebt gewesen.“ (IX 23,2f.).

⁶¹ GRUEN 1998, 89–99. Vgl. auch S. DOCHERTY, „Joseph the Patriarch. Representations of Joseph in Early Post-Biblical Literature“, in: M. O'KANE (Hg.), *Borders, Boundaries and the Bible* (Sheffield 2002) 194–216.

⁶² GRUEN 1998, 99.

ist es auch, die den angreifenden Stiefbrüdern Schutz und Vergebung gewährt (JosAs 28,2–11). In der Geschichte ihrer Auslegung ist die Josephsfigur seit dem ausgehenden Mittelalter als Paradigma des frommen Staatsmanns gelesen worden.⁶³

Im westlichen Europa wird JosAs dann vor allem durch die Aufnahme der Erzählung in das *speculum maius* des Vinzenz von Beauvais (ca. 1190–1264) bekannt, der ersten umfassenden Enzyklopädie des Mittelalters.⁶⁴ Dieses Buch gewann nicht zuletzt durch Übersetzungen in moderne Sprachen große Verbreitung und wurde zum Ausgangspunkt einer Rezeption der Asenetherzählung in verschiedenen Literaturformen.

Im 17. Jh. erscheint Aseneth zum ersten Mal als Hauptfigur eines höfischen Romans, nämlich in Philipp Zesens Roman Assenat, einer „heilige[n] Stahts- Lieb- und Lebens- Geschicht.“⁶⁵ In der Vorrede begründet Zesen die Auswahl seines Stoffes:

„Mit nicht-heiligen / ja unheiligen Liebesgeschichten hat man sich lange genug belustiget; mit weltlichen übergenug ergetzet. [...] Aber nun sollen diese letzten in den Nicht-heiligen und weltlichen / die ersten sein in den Heiligen.... Fragstu / warum ich sie heilig nenne? Freilich ist sie heilig / weil sie aus dem Brunnen der heiligen Geschichte Göttlicher Schrift geflossen. Zudem handelt sie von der Assenat / die aus einer Egiphterin eine Ebreerin ward. Ja sie handelt vom Josef / der ein Nachkömmling und Sohn der heiligen Ertzväter war: und selbst ein Ertzvater worden; indem er zween Stamväter des heiligen Volks der Ebreer gezeuget. Die Assenat war nicht allein eine gebohrene Fürstin; sondern auch eines Geistlichen Tochter / und selbst eine geistliche Jungfrau. Darnach ward sie auch des Josefs Gemahlin / und zugleich eine Mutter des Efraimischen und Manassischen Stammes. Ja sie ward eine Ertzmutter / wie Josef ein Ertzvater / dieser zween Stämme des heiligen Volks Israels. Darzu komt noch dieses / daß die Liebe der Assenat so wohl / als des Josefs / rein / keusch / und heilig wesen.“

Zesen wählt den Stoff, weil er ihn im Grunde für biblisch hält⁶⁶ und damit für historisch wahr⁶⁷ und weil in ihm eine reine, keusche und heilige Fürstin dargestellt ist.

⁶³ H. PRIEBATSCH, *Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur. Eine legendengeschichtliche Studie* (Breslau 1937) 86–93.

⁶⁴ VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum Historiale* (Faksimile: Graz 1965) 42–45. Wiedergegeben auch bei BURCHARD 1996, 370–379.

⁶⁵ Vgl. V. MEID (Hg.), *Philipp von Zesen: Assenat 1670* (Tübingen 1967). Der Originaltitel lautet: „Filips von Zesen, Assenat; das ist Derselben/ und des Josefs heilige Stahts- Lieb- und Lebens- Geschicht/ mit mehr als dreissig schönen Kupferstücken geziert zu Amsterdam... 1670“. Der Volltext ist im Internet zugänglich.

⁶⁶ ZESEN, so führt er in seiner Vorrede aus, hält JosAs und Test XII für von Juden verborgene Schriften.

⁶⁷ Dem Text sind knapp 200 Seiten Anmerkungen mit historischen, archäologischen, religionsgeschichtlichen und geographischen (Quelle ist hier A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus* [Rom 1652–1654]) sowie literarischen Hinweisen beigegeben; die Ausgabe enthält sogar ein Register. Ihr intendierter Erstleser ist Johann Georg II. von Anhalt (siehe Auftragschrift). Bis 1679 erscheinen drei weitere Auflagen, 1710–1776 sechs Auflagen einer dänischen Übersetzung. Dem Roman sind 20 Kupferstiche beigegeben, die teils ägyptische Sehenswürdigkeiten bringen, teils aber auch Aseneth als Hofdame zeichnen (S. S. 207; 213; 245 [mit Würde selbst während ihrer Bekehrung]; 257; 309 [als Mumie]).

Die Erzählung setzt bei Josephs Ankunft in der Stadt Memphis ein, die ob seiner Schönheit in Aufruhr versetzt ist. Aseneth wird im Gespräch zwischen Joseph und der Hofdame Nitokris eingeführt, die Aseneths Vorgeschichte erzählt und ihre Abgeschiedenheit in einer Sonnenburg in Heliopolis aufgrund eines Orakels erklärt.⁶⁸ Während Assenat also in ihrem Turm wohnt, füllen die nächsten 200 Seiten des Romans eine ausführliche Variante der Geschichte der Frau des Potiphar, Selicha. Aus dem Gefängnis befreit wird Joseph zum „Schaltkoenig“ ernannt. Seine Fähigkeiten als Staatsmann werden ausführlich beschrieben⁶⁹ und als solcher zeigt sich Joseph den Fürsten, Reichständen und reist auch nach Heliopel, wo er endlich, im 5. Buch, Aseneth trifft. Die Handlung folgt ab S. 203 JosAs 3–8 und wird lediglich durch Josephs Stadtbesichtigung des mit ägyptischen Merkwürdigkeiten ausgestatteten Heliopel unterbrochen (208–211). Die Seiten 211–216 folgen der Vorlage von JosAs 9–19. Viel mehr Raum wird dagegen der Vorbereitung und Darstellung der königlichen Hochzeit (JosAs 20f.) eingeräumt. Die Hochzeitsszene ist erfüllt vom absolutistischen Geist der Zeit. Die Liebesgeschichte wird zur Staatsgeschichte. So antwortet Aseneth auf die Frage des Königs, ob sie Joseph heiraten wolle:

„Mein dankbahres hertz / antwortete sie / habe ich Seiner Majestät schon vorlängst / in alleruntertänigster gehorsamkeit / zu eigen gegeben; und eben also übergebe ichs itzund aufs neue. [...] Mein wille hat hier keine wahl [...] weil er dem willen Seiner Majestät gantz untergeben ist / so daß er auch Seinem winke gehorchen mus.... Wie es der allerhöchste Gott schicket ... und es der König mittelt / damit bin ich zu frieden. Beides nehme ich willig an; weil ich wohl weis / daß es zu meinem aufnehmen gereicht. Wie solte ich der Göttlichen schickung / und dem Königlichen willen / die beide so guht seind / widerstreben? Es sei ferne von mir auch nur die gedanken zu haben.“⁷⁰

Die ausführliche Schilderung der Hochzeitsfeier, die auch zur Vermählung der Hofdamen, nämlich Aseneths jungfräulichen Schwestern und Nitokris, führt, füllt 45 Seiten. Dann wird die Josephsgeschichte mit der Ankunft der Söhne Jakobs fortgesetzt (262). Es folgt, ebenfalls im 6. Buch JosAs 22–29. Aber außerdem bemüht sich Zesen, ausführlich von den Vergnügungs- und Bildungsreisen, Festen, Banketten und Staatsgeschäften der Fürstin und Schaltkönigin Assenat zu berichten. Das letzte, siebte Buch erzählt die Nachgeschichte. Aseneth ist auf Grund des Schrecks, den ihr der Anschlag des Sohns des Pharao einjagte, schwermütig und kränklich

⁶⁸ ZESEN 1670, 23–33. Das Orakel sagt freilich auch das Ende der Geschichte voraus. Es lautet: „Imfal man dieses Kind mir heiligt straks itzund: so wird es / wan der Niel ist zwanzig mahl gestiegen / in eines Fremden arm' aufs höchst' erhöht liegen. Egipten / schicke dich zu ehren beider mund“ (27).

⁶⁹ ZESEN 1670, 173–181. Zur den Roman prägenden Idee der absolutistischen Herrschaft vgl. H. OBERMANN, *Studien über Philipp Zesens Romane die adriatische Rosemund, Assenat, Simson* (Diss.: Göttingen 1933) 58–102, bes. 96–102 sowie F. VAN INGEN, *Philipp von Zesen* (Stuttgart 1970) 53–56.

⁷⁰ ZESEN 1670, 220f.

geworden. Dennoch findet sie Zeit sich aus dem Buch Henoch vorlesen zu lassen und zur Wohltätigkeit:

„Zu dieser der Assenat Gottesfurcht / kahn auch eine sonderliche Barmhertzigkeit gegen die nohtdürftigen. Eine große Liebe gegen ihren bedrängten und nohtleidenden nächsten lies sie leuchten. Die hungrigen speisete sie. Die durstigen tränkte sie. Den kranken verschaffte sie artzneien. In den sieben hungersjahren ermahnete sie ihren Ehhern täglich / der armen nicht zu vergessen. Auch warden sie / auf ihr stätiges anhalten / so wohl versorget / daß kein einiger noht litte. Und noch itzund erhielt sie ihrer viele. Ihre milde hand stund gegen sie allezeit offen. Des Morgens / wan sie aus ihrem bette sich erhoben / fand sich schon eine große mänge vor ihrer tühre. Die pflegte sie ihre gäste zu nennen. Denen teilte sie reichlich mit. Sehr freundlich sprach sie ihnen zu. War iemand von diesen ihren gästen krank / dem erschien sie als eine Aertztin / als eine Heilandin. Mit eigener hand richtete sie die genäßmittel zu...“⁷¹

Viel Zeit bleibt ihr nicht mehr. Sie schlichtet noch den Zorn, den ihr Schwiegervater Jakob auf Dan und Gad hegt, und stirbt vielbeweint, nicht ohne Staatsbegräbnis.⁷²

8. Aseneth in Roman, Drama und Dichtung

Zesens Assenat wurde bereits zu Lebzeiten von Hans Jakob Christoffel Grimmelshausen (1610–1676) angefeindet. Auch er schrieb einen Josephsroman, wählte aber als Vorbild die islamische Erzählung von Yusuf und Zuleika und den Sefer ha-jaschar.⁷³ Aseneth ist hier die Cousine der Seliha und nicht völlig keusch.⁷⁴ Bereits 1697 wurde Zesen erneut von Joachim Meier in seinem Roman „Die durchlachtigsten Hebräerinnen“ heftig kritisiert.⁷⁵ Meier läst seine Asenetherzählung kurz vor der Hochzeit

⁷¹ ZESSEN 1670, 302f.

⁷² ZESSEN 1670, 305–308. Die Idee, JosAs zur Hoferzählung umzugestalten, wurde auch von anderen aufgegriffen. Ein Jesuitenkonvent schenkt 1699 der Fürstin Amalia Wilhelmina of Brunswick-Lüneburg anlässlich ihrer Eheschließung mit Joseph I ein Drama, in dem die Hochzeit der Königin Aseneth im Zentrum steht: *Joseph universarum terrarum Aegypti prorex a paterno separatus contubernio et subinde principi regiae Aseneth in Aegypto desponsatus, pro augusta festivitate novi inter ... Romanorum regem Josephum ac ... Wilhelminam Amaliam ... celebrati connubii ... a ... Collegio Soc. Jesu Schwidnicii in scenam datus...* (Schwidnicii 1699). Leider ist nur die Szenenbeschreibung erhalten.

⁷³ Der Titel der zweiten Auflage (1670) lautet: „Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Erbauliche/ recht außführliche und vielvermehrte Lebens-Beschreibung: Zum Augenscheinlichen Exempel der unveränderlichen Vorsehung Gottes /so wohl aus heilliger Schrifft/ als anderen Hebreer/ Perser und Araber Büchern und hergebrachter Sage auff das deutlichste vorgestellt/ und erstemals mit grosser und unverdrossner Mühe zusammengetragen“. Erstmals erschien der Roman 1667.

⁷⁴ Vgl. LIPTZIN 1985, 62–73, 68f.

⁷⁵ Vollständig: „Die Durchlachtigsten Hebreerinnen Jiska, Rebekka, Rahel, Assenath und Serra in einem vortrefflichen Roman / Oder angenehmen Helden-Geschichte, zu Erklärung der alten Zeiten / Allen Tugendhaften Gemüthern zur warhafften Aufmunterung, unvergleichlichen Beyspiel und schöner Belustigung auffgeführt“. Assenath findet sich auf S. 713–1014.

beginnen. Jedoch wird die Braut entführt und das Paar muss sich einen langen Roman lang suchen, wobei auch Zwischenfälle zu Lande oder Wasser nicht fehlen. Ob bewusst oder unbewusst, Meier hat damit die Gattung nachgeahmt, die im Hintergrund JosAs steht, den antiken Roman.⁷⁶

Der Stoff aus JosAs wird aber auch in anderen Literaturgattungen rezipiert. In den von Alexander von Weilen gesammelten Dramen des 16. und 17. Jh.s erscheint Aseneth gelegentlich.⁷⁷ Bereits aus dem 15. Jh. ist eine mittenglische Versnachdichtung von JosAs erhalten, die von einer Frau in Auftrag gegeben wurde.⁷⁸ Überhaupt haben sich anscheinend insbesondere Frauen dem Stoff gewidmet.⁷⁹ Auch musikalische Bearbeitungen sind bekannt.⁸⁰ Auf jüdischer Seite sind Asenetherzählungen sowohl poetisch als auch dramatisch bearbeitet worden.⁸¹ Seit dem 18. Jh. erscheint Aseneth in Purimspielen.⁸² Im 20. Jh. verarbeitet Thomas Mann den Stoff aus JosAs in seinem Roman 'Joseph und seine Brüder'.⁸³

⁷⁶ Vgl. WILLS 2005, 158–194; HESZER 1997; A. STANDHARTINGER, „Nicht wenige der vornehmen griechischen Frauen‘ (Apg 17,12). Aspekte zum Religionswechsel von Frauen im Spiegel der jüdischen und christlichen Adaptionen des antiken Liebesromans in Joseph und Aseneth und den Theklaakten“, in: B. HEININGER (Hg.), *Ehrenmord und Emanzipation. Die Geschlechterfrage in Ritualen von Parallelgesellschaften*, Geschlecht – Symbol – Religion 6 (Münster u.a. 2009) 96–121.

⁷⁷ A. v. WEILEN, *Der ägyptische Joseph im Drama des XVI. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte* (Wien 1887). Aseneth findet sich etwa in der 1544 erschienenen *Historia sacra Joseph* (72–85); der 1586 erschienenen *Comoediarum seu dramatum sacrorum libellus* (120–132) und dem 1618 erschienenen *Josephus* (162–184).

⁷⁸ BURCHARD 1996, 379–386; R. A. PECK (Hg.), *Heroic Women from the Old Testament in Middle English Version. The Story of Asneth, The Pistel of Swete Susan, the Story of Jephthah's Daughter, The Story of Judith* (Kalamazoo 1991) 1–65.

⁷⁹ Vgl. z.B. die dramatischen Umsetzungen von JosAs von ANGELA FORTUNATA, *Aseneth. Drama in 5 Aufzügen* (Münster 1905) oder von CAMILLA LUCERNA, *Asseneth. Mystisches Drama nach einer alten Legende* (Wien 1926).

⁸⁰ BURFEIND 2009, 483f.

⁸¹ So als Drama von SÜSKIND RASCHKOV, *Joseph und Osnath*, Breslau 1817 oder als Epos des russischen Dichters Leon Gordon (1831–1892), vgl. A. B. RHIN „Leon Gordon as a Poet“, *JQR* 18 (1926) 457–504, 465–66.

⁸² LIPTZIN 1985, 71f; Vgl. M. GASTER, „The Apocrypha and Jewish Chap-Books“, in: *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology I* (London 1925–1928) 280–286, 284f. Ein Beispiel für eine komödienartige Umsetzung der Josephgeschichte in einem in Frankfurt aufgeführten Purimspiel findet sich bei Johann J. SCHUDT, *Jüdische Merckwürdigkeiten III* (Frankfurt und Leipzig 1714) 226–327.

⁸³ LIPTZIN 1985, 72f.

Wirtschafts- und rechtsgeschichtliche Überlegungen zu *Joseph und Aseneth*

Stefan Alkier

Christoph Burchard weist in seiner Einleitung zu *Joseph und Aseneth* auf das Desiderat einer Untersuchung der Realien in diesem Roman hin.¹ Allerdings sind die Beschreibungen des materiellen Reichtums, die Bezeichnung des Geldes, die Auflistung landwirtschaftlicher Produkte, der Speisezettel, die Umstände der Eheschließung, das vorausgesetzte Erb- und Sklavenrecht so allgemein in *Joseph und Aseneth* gehalten, dass sich daraus kaum mehr als die Bestätigung der Beobachtungen Burchards ergibt: „Die antiken Romane haben oft das Kolorit ihrer Entstehungszeit, auch wenn sie in alten Zeiten spielen. Bei *JosAs* habe ich den Eindruck, dass die Realien mehr aus der Bibel und anderer Literatur geschöpft sind als aus Beobachtung seiner Umwelt.“²

So zutreffend Burchards Statement auch ist, stellt sich doch die Frage, ob, wenn schon die Realia kaum Hinweise für die Datierung und die geographische Verortung hergeben, eine wirtschafts- und rechtsgeschichtliche Perspektive zumindest etwas für das Verständnis des Romans beizutragen hat, wenn sie die Fiktion der Erzählung beim Wort nimmt. Und vielleicht lässt sich daraus dann doch etwas über Zeit und Ort der Abfassung der Erzählung schlussfolgern.

Schon bei einer oberflächlichen Lektüre des Romans fallen die zahlreichen Codes³ auf, die für eine wirtschafts- und rechtsgeschichtliche Perspektive interessant sein können:

Der Code der Kleidung arbeitet nicht mit der Kontrastierung prachtvoller Gewänder gegenüber gewöhnlichen Kleidern. Vielmehr stehen der luxuriösen Kleidung, die den Reichtum der *Aseneth*, ihrer Familie (2,4; 3,6; 13,4; 14,15) und *Josephs* (5,5) anzeigt, das Trauergewand als Zeichen ihrer

¹ BURCHARD 1983, 598.

² Ebd.

³ Der hier verwendete Code-Begriff entspricht dem der S-Codes bei U. Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, übers. v. G. Memert, Supplemente 5 (München 1987 [21991]) 64: S-Codes „bestehen aus einer endlichen Zahl von Elementen, die oppositionell strukturiert sind und von Kombinationsregeln beherrscht werden, die sowohl endliche als auch unendliche Ketten dieser Elemente generieren können.“

Buße (10,8; 13,3; 14,12.14) und das himmlische „Brautgewand, das wie ein Blitz aussieht“ (18,5f.; vgl. 15,10; 17,8) gegenüber, das den Glanz des irdischen Reichtums überstrahlt.

Ebenso wenig werden die ausführlichen Schilderungen des Schmucks in reichums- oder herrschaftskritischer Perspektive dargestellt (2,4; 3,6; 5,5; 14,9, 15,10, 18,6; 21,5). Vielmehr wird der Code des Schmucks durch den Grundkonflikt der Erzählung zwischen der Verehrung des wahren Gottes der Juden und der Götzen der Völker strukturiert. Kein soziales Interesse veranlasst Aseneth ihren Schmuck abzulegen, sondern ihre Umkehr zu dem Gott Josephs verbietet es ihr fortan Schmuck zu tragen, in dem Götternamen und Götterbilder eingraviert sind (vgl. 3,6).

Auch der Code der Gebäude steht im Zeichen einer bewundernden Darstellung materiellen Reichtums und enthält keinerlei kritische Züge (2,1. 4–7 10; 7,1; 10,3f.; 13,6; 16,23). Die Stadt wird zum Symbol des geschützten Raumes. Aseneth erhält den Namen „Stadt der Zuflucht“ (15,7; 16,16; 19,5.8). Aseneth, die als erste Ägypterin Jüdin wird, wird zur bleibenden Zufluchtsstadt für alle, die so handeln wie sie. Ihre sieben Jungfrauen wirken als sieben Säulen mit (17,6), und Gott herrscht als König über die Stadt (16,16; 19,5.8).⁴ Die Stadt wird ausschließlich positiv codiert.

Auch die Herrschaftsverhältnisse und ihre Titulaturen werden ohne jede Kritik in die Erzählung eingebunden, wie auch die Codes des Sklavenrechts, des Erbrechts und der Heiratsregeln für das Funktionieren der Erzählung genutzt werden, aber so unkritisch und unspezifisch bleiben, dass eine wirtschafts- oder rechtsgeschichtliche Verortung nicht möglich ist. Weder grundsätzliche noch spezifische Probleme werden erkennbar.

Schließlich bilden auch die Angaben zur landwirtschaftlichen Produktion und die verschiedenen Speisen keine Spezifika. Vielmehr sind Obst, Weintrauben, Datteln, Granatäpfel, Feigen (4,2), Gebäck (13,8), Honig (16,8) im gesamten hellenistischen Kulturraum übliche Speisen, sofern man die Mittel hatte, sie zu erwerben. Lediglich die „Tauben“ fallen in 4,2 aus der Reihe des Obstes heraus. Wenn man die Aufzählung in 4,2 nicht auf der semantischen Achse des Obstes, sondern der Vorspeisen bzw. „Snacks“ für Zwischendurch ansiedelt, ergibt die Reihung Sinn, denn kleines Geflügel wurde durchaus zu den Vorspeisen gereicht.

Die durchweg unkritische Thematisierung des Reichtums und der Herrschaft und die positive Bewertung der Stadt können zur Begründung der Hypothese beitragen, dass der Roman einem gut situierten Stadtmilieu entstammt und sein Verfasser oder seine Verfasserin nicht an der Frage nach einer gerechten Verteilung von Gütern interessiert war, eine Frage, die aber sowohl im ptolemäischen Ägypten wie auch in den römischen

⁴ Vgl. zur Gottesstadtradition vgl. BURCHARD 1983, 600.

Provinzen von alltäglicher Relevanz war, wovon etwa so unterschiedliche Quellen wie der „Erlass des Königs Ptolemaios II. Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien“⁵ und viele andere Papyri aus ptolemäischer Zeit,⁶ die *Res Gestae* des Augustus, die Schriften des Josephus und viele Schriften des Neuen Testaments Zeugnis ablegen. Angesichts der wirtschafts- und rechtsgeschichtlichen Alltagsprobleme im ptolemäischen Ägypten, wie auch im seleukidischen Herrschaftsgebiet, dann auch im makkabäischen bzw. hasmonäischen Reich und eben auch zur Zeit der Herrschaft des Imperium Romanum erzeugt diese Abstinenz des Romans den Eindruck einer die Machtverhältnisse stabilisierenden Ideologie.

Vergegenwärtigt man sich die massiven sozialen Konflikte, die die intensiviertere Wirtschaftspolitik Alexanders und seiner Nachfolger mit sich brachte, so wird der Eindruck der selektiven Darstellung des Romans Joseph und Aseneth noch deutlicher.

Die griechische und dann auch die hellenistische und in Kontinuität dazu auch die römische Welt bestand vorwiegend aus entwickelten Agrargesellschaften. Der überwiegende Teil der Arbeitskraft wurde in die Landwirtschaft und in die Veredelung ihrer Produkte investiert. Der über Wohlstand und Macht entscheidende Besitz war der von Land. Das Wirtschaftsleben – die Produktion und Verteilung von Sachgütern sowie Dienstleistungen – wurde von überregionalen und regionalen Faktoren bestimmt, aus deren Zusammenspiel verschiedene und zum Teil recht komplexe Produktions- und Distributionsformen hervorgingen. Staatswirtschaft, Poliswirtschaft, Tempelwirtschaft und private Oikowirtschaft waren zwar unvermeidlich ineinander verwoben, stellten aber verschiedene wirtschaftliche Organisationsformen mit je eigenen Handlungsspielräumen dar. Eine Trennung von Religion und Politik gab es dabei nicht und folgerichtig auch keine strikte Trennung von religiösen und wirtschaftlichen Institutionen. So kamen etwa den Tempeln nicht selten auch bedeutende wirtschaftliche Funktionen zu.

„Pentephres“, der „Priester von Heliopolis“, muss daher nicht nur als religiös einflussreiche Figur in das semantische Universum der Schrift Joseph und Aseneth eingetragen werden, sondern ebenso und ohne jede negativen Assoziationen als mächtiger Führer der Tempelwirtschaft von Heliopolis, dem vornehmlichen Kultort des Sonnengottes Atum-Re. Die

⁵ H. LIEBESNY, „Erlass des Königs Ptolemaios II. Philadelphos über die Deklaration von Vieh und Sklaven in Syrien und Phönikien (PER Inv. Nr. 24.552 gr)“, *Aegyptus* 16:3/4 (1936) 257–288

⁶ Vgl. dazu U. WILCKEN (Hg.), *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Bd. 1: *Papyri aus Unterägypten* (Berlin und Leipzig 1927 [repr. 1977]), Bd. 2: *Papyri aus Oberägypten* (Berlin 1957 [repr. 1977]).

günstige Lage der Tempelstadt hatte auch ihre wirtschaftliche Bedeutung sehr gefördert, die erst nach der persischen Eroberung abnahm. Heliopolis wurde dann auch ein Kerngebiet jüdischer Emigranten, die nach dem Makkabäeraufstand Palästina den Rücken kehrten und militärische Dienste für die Ptolemäer übernahmen.

Trotz der differenzierten Wirtschaftsformen gab es aber keine Wirtschaftspolitik im modernen Sinn. Vielmehr entwickelten sich die jeweiligen wirtschaftlichen Sachverhalte vornehmlich als Effekte der Machtpolitik einerseits und der notwendigen Befriedigung der Grundbedürfnisse der jeweiligen Bevölkerung andererseits.

Der Siegeszug des makedonischen Königs Alexanders des Großen hatte nicht nur machtpolitische und geistesgeschichtliche Konsequenzen, sondern brachte auch nachhaltige wirtschaftliche Veränderungen mit sich. Das Heer Alexanders war selbst ein bedeutender Wirtschaftsfaktor und spielte bei der Intensivierung der Geldwirtschaft und dem Straßenbau eine bedeutende Rolle. Von herausragender Bedeutung waren zudem die wirtschaftliche Schlüsselfunktion des Monarchen, der intensive Ausbau der Geldwirtschaft und der Städtebau.

Ein wichtiger Aspekt des charismatisch verstandenen Königtums Alexanders und seiner Nachfolger in den hellenistischen Diadochenreichen bestand in der Auffassung, dem König gehöre das Land, das er beherrschte. Die kommunikations- und agrartechnischen Möglichkeiten der antiken Gesellschaften ließen aber eine direkte landwirtschaftliche Nutzung des gesamten Landes durch das Königshaus nicht zu. Durch verschiedene Formen der Nutzungsüberlassung organisierte eine privilegierte Oberschicht die weitere Ausbeutung des Landes, wobei die Städte eine relative Autonomie genossen und zum Teil ebenfalls über erhebliche Landmengen verfügen konnten. Ein komplexes Abgabensystem sorgte dabei für den Rücklauf eines großen Teils des Erwirtschafteten an den Königshof. Neben der direkten Nutzung von königlichem Land und der indirekten durch die Nutzungsüberlassung war die Monopolisierung eine erhebliche Einnahmequelle der hellenistischen Könige. Sie war besonders ausgeprägt im Ptolemäerreich mit Ägypten als Kernland. Dort hatte der König die Monopole über Salz, Bier, Gewürze, Münzprägung und Banken inne.

Insgesamt förderten die hellenistischen Könige ein wirtschaftliches Denken, das auf Gewinnmaximierung aus war. Die unmittelbare Versorgung der Bevölkerung mit lebensnotwendigen Gütern war zwar überwiegend gewährleistet, stand aber nicht mehr im Vordergrund der königlichen und aristokratischen Landbebauung. Ein entscheidendes Instrument dieser wirtschaftlichen Verschiebung bestand im Ausbau der Geldwirtschaft, denn diese erlaubte nicht nur eine stärkere staatliche Kontrolle, son-

dern eignete sich auch weit besser zur Anhäufung von verfügbarem Reichtum. Alexander hatte den erbeuteten Staatsschatz der Perser in Münzen prägen lassen und damit unter anderem seine Soldaten bezahlt. Durch diese enorme Neuemission beabsichtigte er die Durchsetzung einer einheitlichen Währung und damit die überregionale Förderung des Handels. Allerdings behielten die regionalen Münzen ihren Wert, so dass de facto mehrere Münzsysteme gleichzeitig im Umlauf waren.

Diese Politik Alexanders führten seine Nachfolger in den Diadochenreichen mit unterschiedlicher Intensität und Ausrichtung und später auch noch die Römer fort. Besonders intensiv waren auch hier die Ptolemäer durch die bereits erwähnte Monopolisierung auf die Durchsetzung einer einheitlichen Währung als Grundlage einer florierenden Wirtschaft bedacht. Während sich Alexander und die Seleukiden an der attischen Münzprägung orientierten, folgten die Ptolemäer zunächst der rhodischen und dann der tyrischen Münzprägung.⁷

Diese Unterschiede führten zu zwei verschiedenen Wirtschaftszonen in der hellenistischen Welt.⁸

Der umfassend ausgebildete Alexander hatte sich nicht nur als Kriegsherr betätigt, sondern auch seine Stadt Alexandria zu großen Teilen selbst entworfen. Dem Bau neuer Städte und dem Ausbau älterer Städte und Handelsstraßen widmeten auch seine Nachfolger Zeit und Geld. Die antike Großstadt ist ein Produkt des Hellenismus, wobei insbesondere Pergamon mit über 100 000, Seleukia mit über 200 000 und Alexandria mit gut 500 000 Einwohnern zu nennen sind. Die Baumaßnahmen waren selbst ein innovativer Anschlag der hellenistischen Wirtschaft. Die neuen großstädtischen Lebensformen schufen auch neue wirtschaftliche Spielräume und Märkte. In den Großstädten entstanden ganz neue Möglichkeiten für Geschäfte und Dienstleistungen. Sie brachten aber auch erhebliche soziale Probleme mit sich.

Gegenüber dem persischen Verwaltungssystem verkleinerten die Diadochenreiche die Verwaltungsgebiete, so dass staatlicher Kontrolle und Ausbeutung von Land und Leuten kaum zu entkommen war. Auch in diesem Zusammenhang entstanden eine Reihe neuer kleinerer Städte bzw.

⁷ Vgl. S. ALKIER, „Geld im Neuen Testament“, in: ders. / J. ZANGENBERG (Hgg.), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, TANZ 42 (Tübingen / Basel 2003) [mit einer ausgewählten Literaturliste zur antiken Numismatik]; R. BOGAERT, „Geld (Geldwirtschaft)“, *RAC* 9 (1973) 797-907; C. HOWGEGO, *Geld in der Antiken Welt. Was Münzen über Geschichte verraten*, übers. v. J. u. M. K. NOLLÉ (Darmstadt 2000).

⁸ M. ROSTOVITZEF, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*, 3 Bde., unter Mitarb. v. M. WODRICH übers. v. G. u. E. BAYER, u. m. e. Einl. v. H. HEINEN erw. reprog. Nachdr. d. 1. Ausg. 1955 (Darmstadt 1998, i.O.: *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 1941); H. KLOFT, *Die Wirtschaft der Griechisch-römischen Welt. Eine Einführung*, *Die Altertumswissenschaft* (Darmstadt 1992).

wuchsen ältere Siedlungen durch die neuen Verwaltungsaufgaben zu kleinen Städten an.

Der Eindruck der Ausklammerung wirtschaftsbedingter Konflikte aus der Schrift Joseph und Aseneth wird nochmals unterstrichen, wenn auch der intertextuelle Bezug zur Josephsnovelle berücksichtigt wird, die zur Zeit der Abfassung von Joseph und Aseneth fester Bestandteil der Tora gewesen ist. Das heißt aber, dass mit der Josephsnovelle ebenso die Ausbeutung und Unterdrückung Israels in Ägypten nach dem Tod Josephs zum kulturell codierten intertextuellen Assoziationsfeld gehörten, ein Erinnerungsfeld, das der Roman Joseph und Aseneth aber nicht verarbeiten möchte. Somit muss die treffliche Beobachtung Burchards gerade unter Berücksichtigung intertextueller Überlegungen präzisiert werden. 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. Die Erzählung konzentriert sich dadurch ganz auf das Konfliktpotential der Konversion einer reichen Ägypterin aus einer an den Macht- und Rechtsverhältnissen gewinnbringend beteiligten Familie zum Judentum.

Die damit verbundenen Konflikte bearbeitet die Erzählung durch die individuelle Thematisierung der Ängste der Aseneth, angesichts ihres Entschlusses, sich von den bisher von ihr verehrten Göttern Ägyptens abzuwenden und fortan sich dem Gott Josephs allein zuzuwenden. Diese Ängste bestehen in erster Linie darin, aus der schützenden Familienstruktur heraus zu fallen, ohne in eine neue behütende Sozialstruktur aufgenommen zu werden. Diese Angst vor der Beziehungslosigkeit, vor der Einsamkeit stellt sich durch den Verlauf der Erzählung aber als völlig unbegründet dar. Die Erzählung lässt auch die konvertierte Aseneth an der Liebe, der Herrschaft, der Rechtsstellung und dem Reichtum ihrer alten Familie teilhaben, und sie gewinnt durch die Ehe mit Joseph noch Reichtum und Macht hinzu. Am Ende ist sie sogar durch den Aufstieg ihres Mannes Königin von Ägypten.

Eine an den realen Konflikten interessierte Erzählung hätte es leicht gehabt, die wirtschaftlichen und rechtlichen Probleme der Konversion zum Judentum reicher und an der Macht partizipierender Personen ins Spiel zu bringen. Der Ausstieg aus dem öffentlichen Kult konnte nicht erst zu Zeiten des römischen Kaiserkults zu massiven sozialen und materiellen Problemen der Konvertiten führen. Gerade wenn man sich das Ineinander

von Religion, Politik, Wirtschaft und Recht in der Antike vergegenwärtigt,⁹ bedeutet der Ausstieg aus dem öffentlichen Kult aus der Innenperspektive der zurückgelassenen Kultteilnehmer eine Gefahr für den Wohlstand und den Frieden der gesamten Gesellschaft, denn es sind die Götter, denen Wohlstand und Frieden zu verdanken sind. Wenn Aseneth aber noch Macht und Wohlstand hinzugewinnt, so nutzt der Text das enzyklopädische Wissen vom Ineinander von Religion, Politik, Wirtschaft und Recht und erklärt damit die Götter Ägyptens zu machtlosen Götzen und zugleich den Gott Josephs zum einzigen machtvollen und wirksamen Gott. Aseneth verliert nichts, sie gewinnt nur hinzu. So lautet eine pragmatische Botschaft für den Leser mit Blick auf dessen wirtschaftliche Situation und seine gesellschaftliche Stellung: Egal wie reich und mächtig Du bist, die Konversion zum Gott Josephs, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, wird Dich noch reicher und mächtiger machen.

Handelt es sich bei Joseph und Aseneth zumindest auch um eine Art religiösen Protreptikos, eine missionarische Werbeschrift für das Judentum, so dürfte sie in besonderer Weise ein reiches und einflussreiches Publikum ansprechen wollen, um auf diese Weise die eigene Gemeinschaft zu stärken. Joseph wurde König über Ägypten aufgrund der Macht seines Gottes und die Ägypterin Aseneth wird Königin von Ägypten aufgrund ihrer durch die Liebe zu Joseph angestoßenen Erkenntnis des wahren Gottes.

Diese Missionsstrategie der Schrift Joseph und Aseneth, die sich das Ineinander von Religion, Politik, Wirtschaft und Recht in der Antike zu Nutze macht, passt vorzüglich zu einem in der Diaspora lebenden Judentum, das Jüdischsein nicht allein durch die Geburt definiert, sondern offen ist für neue und eben auch reiche und einflussreiche Mitglieder, die reich und einflussreich bleiben. Solche jüdischen Interessen wird man eher in wohlhabenden Städten als auf dem Land finden und möglicherweise erhoffte man sich durch die Integration von gut situierten Stadtgenossen, die ihre gesellschaftliche Macht, ihren Reichtum und ihre Rechte behielten, auch einen Zuwachs an Reichtum, Macht und Rechten der Juden in der Stadt. Solche jüdischen Interessen kennen wir aus den Schriften Philons und zumindest als eine plausible historische Hypothese liegt der Schluss nah, die Schrift Joseph und Aseneth in das städtische Milieu Ägyptens der ausgehenden Ptolemäerzeit zu verorten.

⁹ Vgl. S. ALKIER, „Wirtschaftsleben in der Antike. Die Verflechtung von Politik, Religion, Ökonomie und Recht“, *BuK* 62 (2007) 2-9; HÖLBL 1994.

Joseph und Aseneth. Der zweite Mann und das weibliche Risiko

Brigitte Boothe

1. Erzählungen sind dynamisch organisiert

Der besondere Charakter der Darstellungs- und Mitteilungsform des Erzählens kommt durch das sequentielle Setzen und Einlösen von Folgeerwartungen zustande. Jeder Schritt im Erzählprozess öffnet einen Horizont von Möglichkeiten der Schaffung von Kontinuität, und jeder Schritt bestimmt sich als Einlösung von Pflichten, die aus dem Erwartungsspielraum des vorangegangenen Schritts und seiner Vorgänger resultieren.¹ Das Setzen und Einlösen von Folgeerwartungen hat sein Besonderes darin, dass die Verkettung von Folgeerwartungen ereigniskonstitutiv ist. Ein individuelles Geschehen, ein einmaliger Handlungsablauf wird geschaffen. Der Ereignischarakter wird durch den Umstand hergestellt, dass die Erzählung Anfang und Ende hat, dass sie durch Handlungen des sprachlichen Eröffnens initiiert und durch Handlungen des sprachlichen Schliessens mit einem Endpunkt versehen wird.² Erzählte Ereignisse zeichnen sich weiterhin dadurch aus, dass die Folgeerwartungen bewertungsgebunden sind,³ im Sinn des Wünschbaren und des Nicht-Wünschbaren, der „naiven Moral“, mit Jolles gesprochen.⁴ Die Zieldynamik von Erzählungen ist erfüllungsorientiert, man hofft auf ein gutes, fürchtet ein böses Ende. Für die Zieldynamik ist die Erzähleröffnung oder die narrative Exposition entscheidend. Die Geschichte beginnt, ein Horizont der Erwartungen tut sich auf, man ist involviert in den Mitvollzug einer dynamischen Entwicklung.

¹ B. BOOTHE, „Wie ist es glücklich zu sein? Märchen zeigen, wie man in der Welt des Wunderbaren sein Glück macht“, in: B. BOOTHE (Hg.), *Wie kommt man ans Ziel seiner Wünsche? Modelle des Glücks in Märchentexten* (Giessen 2002); A. DEPPERMAN / G. LUCIUS-HOENE, „Argumentatives Erzählen“, in: A. DEPPERMAN / M. HARTUNG (Hgg.), *Argumentieren in Gesprächen* (Tübingen 2003) 130–144, 190–192; P. V. MATT, *Verkommene Söhne, missratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur* (München 1995) 36.

² E. GÜLICH / H. HAUSENDORF, „Vertextungsmuster Narration“, in: K. BRINKER / G. ANTOS / W. HEINEMANN / S. F. SAGER (Hgg.), *Text und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. 1. Halbband (Berlin 2000) 369–385.

³ DEPPERMAN / LUCIUS-HOENE 2003.

⁴ A. JOLLES, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythos, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* (Tübingen 1974; Original 1930).

Ein erfüllendes Ende und eine Katastrophe ist, wie in jeder Geschichte, in den Bedingungen des Anfangs eingebaut, und daher mobilisiert die Exposition, der Beginn, bei den Hörenden und Lesenden Erwartungen, wie es weitergeht und wie es ausgeht.

2. Die Erzählung von Joseph und Aseneth im Anschluss an die Josephserzählung des Alten Testaments

Die Erzählung von Joseph und Aseneth setzt die biblische Josephserzählung voraus und wendet sich an Leser, denen die biblischen Schriften nicht nur geläufig, sondern für deren religiöses Selbstverständnis darüber hinaus verbindlich sind. Das wird beispielsweise deutlich an der Charakterisierung des Phänotyps der Aseneth: „Diese hatte nichts gemein mit den Töchtern der Ägypter, sondern war in allem den Töchtern der Hebräer gleich. Sie war groß wie Sara, reif wie Rebekka und schön wie Rahel. Der Name jener Jungfrau war Aseneth.“ (1,5). Dass Aseneth „den Töchtern der Hebräer gleich(t)“ und „nichts gemein mit den Töchtern der Ägypter“ hat, wird als Vorzug qualifiziert, denn stattliche Körpergröße, Reife und Schönheit sind als positive Attribute herausgestellt.

Die Erzählung von Joseph und Aseneth baut die alttestamentliche Josephsgeschichte aus, um Josephs Eheschließung als wichtige Stufe auf dem Weg der Etablierung des Israeliten in Ägypten sinnfällig zu machen. Dabei wird ein Sohn des Pharaos als Rivale des Joseph eingeführt und die Armutsmigration der Josephsfamilie nach Ägypten um Neid- und Eifersuchtskonflikte bereichert; auch findet eine Statusmaximierung des Joseph nach dem Tod seines Gönners und Beschützers, des Pharaos, statt. Die Erwartung, dass ein Leser der Erzählung von Joseph und Aseneth die biblischen Erzählungen kennt, wird mehrfach deutlich. Pentephres, Aseneths Vater, erwähnt in 4,7, dass Joseph Maßnahmen treffe, um vor dem kommenden Hunger zu bewahren. Die kommende Mangelsituation wird als bekannt vorausgesetzt: „(Joseph)... ist der Retter und wird dem ganzen Land Getreide geben und es retten vor dem herankommenden Hunger.“ Aseneth, empört, dass der Vater ihr vorschlägt, Joseph zu heiraten, erwidert: „Wozu spricht mein Herr und mein Vater gemäß diesen Worten und will mich wie eine Kriegsgefangene einem fremdstämmigen, flüchtigen und verkauften Mann ausliefern?“ (4,9). Und sie setzt fort: „Ist das nicht der Hirtensohn aus Kanaan und ist auf frischer Tat ertappt worden, als er mit seiner Herrin schlief, und sein Herr warf ihn in das finstere Gefängnis? Und den der Pharaos aus dem Gefängnis hinausführte, weil er seinen Traum deutete, wie auch die alten Frauen der Ägypter deuten?“ (4,10). Pentephres und Aseneth sind über Josephs Vorgeschichte informiert. Die Hungerjahre werden

durch Verwendung des bestimmten Artikels („die“) als bekannt vorausgesetzt: „Danach geschah es, dass die sieben Jahre der Fülle vorüber gingen, und die sieben Jahre des Hungers begannen zu kommen.“ (22,1). Jakobs Aufbruch nach Ägypten richtet sich nach dem biblischen Vorbild: „Da hörte Jakob von seinem Sohn Joseph. Und Israel kam und zog mit seiner gesamten Verwandtschaft im zweiten Jahr des Hungers, im zweiten Monat, am einundzwanzigsten des Monats nach Ägypten und ließ sich im Lande Gosen nieder“ (22,2).

Joseph findet in der biblischen Josephserzählung als unbegüterter Fremdling das Wohlwollen, die Begünstigung und den Schutz des Pharaos und macht eine glänzende Karriere. Ein solcher Mann, eine der Schlüsselfiguren der religiösen Überlieferung Israels, vollendet seine Karriere mit der Familiengründung. Eben dies, die Paar-Etablierung, wird in der Erzählung von Joseph und Aseneth programmatisch modelliert, nach dem Motto *Dem Besten der unsrigen gebührt die Beste der ihrigen. Und sie sollen so zusammenkommen, dass die Verbindung Chancen und nicht Risiken bietet.* Das Spiel der Partnerwahl vollzieht sich auf der Basis der Ausgangsbedingungen, die in der biblischen Josephserzählung festgelegt sind und die den Möglichkeitshorizont für die Spielzüge festlegen. Dass und wie Joseph und Aseneth ein Paar werden, ist keineswegs frei erdacht oder – trotz der holzschnittartigen, mechanisierenden Erzählrhetorik – bloß konventionell verfertigt, sondern sucht durchgängig Anschluss an die Figurenkonstellationen und Handlungskonfigurationen der biblischen Vorgeschichte. Aus diesem Grund ist eine Bedingungsanalyse dieser Vorgeschichte der erste Schritt auf dem Weg zum Spiel der Partnerwahl und seiner erzählerischen Gestaltung.

3. Joseph, Favorit des Vaters

Wir stellen zunächst die Initialsituation der biblischen Josephserzählung als Folge von Subjekt-Prädikat-Einheiten aneinandergereiht vor. Die genaue Sichtung der Figurenkonstellationen und Handlungskonfigurationen von 1 bis 9 ist aufschlußreich.

1. Jakob aber wohnte im Lande
2. in dem sein Vater ein Fremdling gewesen war, im Lande Kanaan
3. und dies ist die Geschichte von Jakobs Geschlecht
4. Joseph war 17 Jahre alt und war ein Hirte bei den Schafen mit seinen Brüdern
5. er war Gehilfe bei den Söhnen Bilhas und Zilpas, der Frauen seines Vaters und brachte es vor ihren Vater

6. wenn etwas Schlechtes über sie geredet wurde
7. Israel aber hatte Joseph lieber als alle seine Söhne
8. weil er der Sohn seines Alters war
9. und machte ihm einen bunten Rock

Was heißt genaue Sichtung? Es geht darum, die Dynamik der Erzählbühne, das dramaturgische Potential der Kulissen, Requisiten, Figuren, Aktionen zu formulieren. Diese Dynamik lässt sich herausarbeiten, wenn wir die narrativen Setzungen beachten, die das initiale Bühnenarrangement vornimmt. Dann ergibt sich als Befund eine filiale Privilegierungsdynamik – der Vater begünstigt den Sohn Joseph vor seinen anderen Söhnen – mit markanten Erfüllung- und Katastrophenaussichten.

Der im Lebensalter vorgerückte Vater Jakob, einstmals Fremdling, ist im Land Kanaan situiert. Jakob privilegiert Joseph – auch durch die Ausstaffierung mit einem Kleidungsgegenstand, bunt und sichtbar – vor den an Jahren und Körperstärke überlegenen Söhnen, und zwar aus persönlicher Neigung.

Im Lebensalter vorgerückt, das heißt, in den Kräften deutlich reduziert, ist der Vater als einer, der fremd ins Land gekommen ist, potentiell marginalisiert, im Land Kanaan defizitär integriert und etabliert. So ist des Vaters binnenfamiliäre und externe Positionierung als Bestimmungs-, Sanktions- und Schutzmacht nicht zuverlässig. Nicht über eine ausreichende Schutzmacht zu verfügen, ist für die Situation des Privilegierten ein Risiko. Wer ein Privileg zu erteilen vermag, ist nicht in rechtfertigungspflichtig. Der Privilegierende ist nicht genötigt, seine Gründe offenzulegen und nicht an Gerechtigkeitserwägungen gebunden. Die Privilegierung Josephs durch seinen Vater Jakob vor den an Jahren und Körperstärke überlegenen Söhnen ist bei Jakob emotional bedingt, die Begünstigung des Jüngsten folgt persönlicher Neigung. Das muss Jakob nicht begründen und nicht verantworten. Und so verbirgt sich der Favoritenstatus des Joseph auch in keiner Weise, wie das jederzeit sichtbare Kleidungsgegenstand zeigt. Unmut weckt dies bei den Brüdern; das offensichtliche und unbekümmerte Desinteresse für ihre Wünsche nach Beachtung und Auszeichnung strapaziert den Familienfrieden. Die Ausnahmestellung ist evident und provoziert die Reaktion der Nicht-Begünstigten. Erwartbar sind Neid und Missgunst, was Josephs Vorzugsstellung angeht, und Groll gegen den Vater.

Joseph, der Favorit des Vaters, positioniert sich nicht als Bruder unter Brüdern, übt keine Geschwisterloyalität, sondern stellt sich in einen väterlichen Kontrolldienst.

Er ist Zuträger und Informant und verrät die Brüder, wenn sie negativ über die die Frauen des Vaters reden, an den Vater.

4. Die Dramaturgie filialer Vorzugsstellung

Joseph ist aufgrund der emotional-selbstinteressierten Privilegierung durch den Vater mit ungesicherter Hausmacht und aufgrund der eigenen Unsolidarität gegenüber den Brüdern vor der körperlichen Übermacht dieser Brüder exponiert in Bezug auf brüderliche Reparations-, Vergeltungs- und Beseitigungsansprüche. Er ist ausgezeichnet durch Liebe und eben dadurch gefährdet.

Die filiale Vorzugsstellung ohne Legitimationsausweis stellt die Ausgangslage, das Setting oder das initiale Arrangement der Josephserzählung dar. Diese Dramaturgie etabliert einen spezifischen Erwartungshorizont in Richtung auf ein hypothetisches Optimum oder ein hypothetisches Desaster.

Das hypothetische Optimum:

- Die emotionale Auszeichnung des Sohnes erweist sich im Nachhinein als begrüßenswert.
- Das Ansehen der Söhne wird durch Jakob und Joseph rehabilitiert.
- Josephs physische, moralische und soziale Integrität ist gesichert.
- Der Vater erfährt Achtung und Ehrung.

Das hypothetische Desaster:

- Joseph demütigt die Brüder und verunglimpft den Vater.
- Joseph wird ein Opfer brüderlicher Lynchjustiz.
- Der Vater wird ins Elend gestoßen.

Erzählungen pflegen Spannung aufzubauen, indem sie auf das Optimum hoffen lassen und mit dem Katastrophenpotential operieren. Die biblische Josephserzählung weist eine narrative Entwicklung auf, in der Joseph seine Vorzugsstellung und seinen Anspruch auf Überlegenheit vor den Brüdern riskant zur Geltung bringt, von ihnen tödlich bedroht, aber in Ägypten schließlich von Potiphar erworben wird (Gen 37,36), der sich als neuer Förderer, Beschützer und Mentor erweist, so dass die Neu-Inszenierung eines väterlichen Begünstigungsverhältnisses stattfinden kann, jetzt in der Fremde und im Umfeld fremder religiöser Kultur. Das Begünstigungsverhältnis durch den neuen Inhaber von Macht und Ressourcen fordert die Loyalität Josephs gegenüber dem Arbeitgeber. Joseph erweist sich aber nicht nur als tüchtig und kompetent und damit für seinen Dienstherrn

brauchbar, sondern auch als erotisch attraktiv und ansprechend als Mann für Liebesdienste, so meint jedenfalls die Gattin des Arbeitgebers. Joseph kann aber der Frau seines Chefs keine Liebesdienste gewähren, ohne gegen das Loyalitätsgebot dem Dienstherrn gegenüber zu verstoßen. Andererseits sieht sich eine Frau, die sich einem Mann sexuell anbietet, durch dessen Zurückweisung in ihrem erotischen Wert geschmährt, auch dann, wenn ihre Avance jenseits von Sitte, Moral oder Recht erfolgt. Denn die erotische Wirkung einer Frau sollte dem Anspruch weiblicher Liebesmagie gemäß so groß sein, dass ein Mann ihr gänzlich erliegt. Wer den Anspruch des Ehemannes hochhält, statt der weiblichen Verlockungsoffensive zu erliegen, hat die Rache der Verschmähten zu gewärtigen. Folgerichtig wird Josephs Ansehen als loyaler Mitarbeiter verleumderisch sabotiert durch Potiphars Ehefrau, die sich für Josephs sexuelle Abweisung durch Falsch-Bezeichnung rächt und seine gerichtliche Festsetzung erzwingt. Falsche Vergewaltigungsbezeichnungen haben eine ganz eigentümliche Qualität. Sie markieren die Frau als sexuell begehrenswert und mobilisieren zugleich die ritterliche Vergeltungspflicht, die den vermeintlichen sexuellen Aggressor bestraft, in Schande setzt, im Extremfall seiner Männlichkeit beraubt.

Joseph wird inhaftiert, fällt aber im Gefängnis durch intellektuelle Exzellenz und Traumdeutungskompetenz auf, die zugleich als Ausweis der Privilegierung durch eine Gottheit gilt. Konsequenterweise erhält Joseph neue Aufmerksamkeit, Fürsprache, Förderung und Begünstigung. Auch sind seine Fähigkeiten gar auf Regierungsebene von aktueller Nützlichkeit und Verwertbarkeit, da der Pharao dringend eine überzeugende Traumdeutung braucht. Joseph liefert sie und nicht nur das: Seine Deutung der sieben fetten und sieben mageren Kühe ist eine Meisterleistung der Verbindung von Traum und Leben, Traumgesicht und Voraussicht. Joseph empfiehlt sich durch den visionären Blick auf kommende Jahre der Fülle und des Mangels als kompetenter Regierungsberater.

So entwickelt sich sinnfällig und mustergültig die Dramaturgie filialer Vorzugsstellung – die einstmals nur ein Spiel der Neigung des alten Vaters war – in Ägypten. Die Vorzugsstellung wird restituiert und basiert nunmehr, in Ägypten, auf besonderen Qualifikationen des Joseph. Diese lassen sich durch das Vatersubstitut, den Pharao, in Dienst nehmen. Zugleich wird, mit dem Szenario der Fremde, eine zentrale Differenz markiert: die religiöse Divergenz zwischen dem Fremdling und dem Gastland.

5. Joseph: begabt, begehrt und dienstverpflichtet

Diese Dramaturgie hat – und die narrative Dynamik der biblischen Josephserzählung ist darin schlüssig – spezifische Implikationen, die sie erzählend entfalten oder latent berücksichtigen muß:

- Josephs Vorzugsstellung ist abhängig von der Begünstigungsneigung der parentalen Instanz, also vom ‚elterlichen‘ Wohlwollen.
- Josephs Ressourcen und Potentiale sind für die parentale Instanz Verfügungsmasse. Er leistet gute Dienste. Er nützt der Machtinstanz.
- Joseph bedarf elterlicher Unterstützung. Das ist Josephs Schutzmacht. Auf ihre Stärke bleibt er angewiesen.
- Die filiale Positionierung verlangt Loyalität gegenüber der parentalen Instanz oder Schutzmacht.
- Die filiale Vorzugsstellung wird plausibilisiert – nicht gerechtfertigt – durch die nützlichen Qualitäten des Ausgezeichneten.
- Joseph verfügt auch über Qualitäten als erotisch attraktiver Mann.
- Josephs erotische Attraktivität ist ein Karriere- und Sicherheitsrisiko. Er muß einerseits der Vereinnahmung durch das weibliche Begehren Widerstand leisten, um nicht ihrem Willen zu verfallen. Er kann andererseits die Weiblichkeit nicht komplett ignorieren, weil dies die Gefahr seiner Marginalisierung als exzentrischer Einzelgänger mit Integrationsverweigerung nach sich zöge.
- Joseph ist an den Glauben Israels gebunden und unterscheidet sich von den religiösen Orientierungen des Gastlandes Ägypten.
- Joseph ist herausgefordert, die eigene Glaubensbindung mit der Positionierung in der Fremde zu vermitteln.
- Josephs Etablierung im Gastland hat die Herkunftsbindungen mit den Forderungen des Gastlandes zu verknüpfen.

6. Das Joseph-und-Aseneth-Programm: Wie kommt Joseph zur Frau, ohne ihrem Regime zu unterliegen?

Damit ist die dramaturgische Basis skizziert; auf ihr baut die Erzählung von Joseph und Aseneth auf. Die Erzählung von Joseph und Aseneth präsentiert sich als religiöses Idealmodell von der Fremd-Etablierung Israels im Zeichen seiner souveränen Gottheit. Sie versteht sich nicht als ergänzendes Kapitel, zwanglos einzufügen in die biblische Erzählsequenz. Es handelt sich vielmehr um eine Modell-Lösung und Überwindung des Potiphar-Dilemmas, das man so charakterisieren könnte: Der Mann gefällt der sexuell begehrenden Frau. Die Frau bejaht ihr sexuelles Begehren und ergreift die Initiative. Sie verbindet ihre Avance mit dem Anspruch auf

Resonanz. Negative Resonanz auf männlicher Seite gilt ihr als potentiell sanktionsbedürftig. Loyalitätskonflikte, die sich auf männlicher Seite ergeben könnten, sind gemessen am Anspruch der Frau auf Affirmation ihrer sexuellen Offerte nachrangig und jenseits ihres Interessen- und Verantwortungsbereichs.

Dieser weibliche Imperativ – dies gehört zu den wesentlichen Voraussetzungen der Erzählung von Joseph und Aseneth – kann für Joseph nur eine Bedrohung darstellen. Sein erstes Ziel muß sein, das Vertrauen der strategisch zentralen Macht- und Schutzinstanz zu sichern und sich nicht aufs Glatteis zu begeben. Keine Frau soll so nah in sein Blickfeld kommen, dass sie ihn beunruhigt, affiziert, aus dem Gleichgewicht bringt.

Joseph ist positioniert als Pharaos zweiter Mann. Er ist unterwegs, um die Ernte des Landes zur Vorratshaltung einzuziehen, gemäß der eigenen Auslegung des Pharaos-Traums von den sieben fetten und sieben mageren Jahren, eine Deutung, die Vorsorge in Zeiten der Fülle nahelegte. Joseph ist prominent, genießt aufgrund seiner hohen Stellung besondere Achtung und wird in der Erzählung als erotisch attraktiv dargestellt. Joseph aber lehnt jede Berührung mit ungläubigen Frauen ab – dieses Tabu seines eigenen Kults kann ihm nur recht sein – und fordert Distanz. So fordert er auch die Entfernung der Tochter im Haus des Provinzialstatthalters, dessen Gastfreundschaft er auf der Erntereise genießt.

Die Tochter Aseneth aber – der Ruf ihrer Schönheit dringt bis ans Weltende, und zu ihren Bewerbern gehören Könige, auch der älteste Sohn des Pharaos – ist bis zur Begegnung mit Joseph im Haus ihres Vaters Männern gegenüber grundsätzlich ablehnend eingestellt und lebt im Anwesen der Eltern – turmhoch überlegen – im sichtbaren wie unzugänglichen Reich vervielfachter weiblicher Schönheit vom hebräischen Typus. Aseneth ist gleichwohl eine Vorzeige-Ägypterin, auch was den Götterkult angeht, und beansprucht für ihre Ehekarriere Zugang zu höchsten Kreisen. So ist sie dem väterlichen Ansinnen gegenüber, sich mit dem ihr fragwürdigen und verdächtig erscheinenden Joseph, dem zweiten Mann im Staate zu verbinden, unduldsam. Sie erblickt ihn dann aber als Gast der Eltern und soll ihn auf Wunsch der Eltern küssen. Da geschieht etwas Eigentümliches: „Aseneth sprach zu Joseph: ‚Sei begrüßt, mein Herr, Gesegneter des höchsten Gottes!‘ Und Joseph sprach zu Aseneth: ‚Es segne dich der Herr, der Gott, der das Universum lebendig macht!‘ Und Pentephres sprach zu seiner Tochter Aseneth: ‚Komm herzu und küsse deinen Bruder!‘ Als Aseneth sich näherte, um Joseph zu küssen, streckte Joseph seine rechte Hand aus und legte sie auf ihre Brust, zwischen ihre beiden Brüste – ihre Brüste waren schon erregt. Und Joseph sprach: ‚Es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, der mit seinem Mund den lebendigen Gott segnet und

gesegnetes Brot des Lebens isst und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinkt und sich mit gesegneter Salbe der Unvergänglichkeit salbt, eine fremde Frau zu küssen, die mit ihrem Mund tote und stumme Götterbilder segnet und von ihrem Tisch Brot des Erwürgens isst und aus ihrem Tranckopfer den Kelch der Hinterlist trinkt und sich mit Salbe des Verderbens salbt.“ (8,2-5). Josephs Hand zwischen Aseneths Brüsten ist ein Wegschieben, eine Distanz- und Abwehrbewegung, und zugleich eine impulsive intime Berührung, umso mehr, als die Hand offensichtlich mindestens so lange dort bleibt, als Joseph seine Rede hält. Er flieht also den Körperkontakt in Wahrheit nicht ganz und muß doch viele Worte machen, um ein Distanzprogramm zu bekunden. Das läßt sich lesen als Vorausschau auf die Art und Weise, wie er wohl für Aseneth zu gewinnen sein könnte: Man respektiere ausdrücklich sein Abgrenzungsbedürfnis und zeige sich ihm zugleich auf wohlgefällige Art.

Aseneth entbrennt in Liebe und zieht sich ergriffen und erschüttert in den Turm zurück. Der Turm ist ihr nun nicht mehr Ort der stolzen Pracht und Selbstkultivierung, sondern ein Exil und Asyl, das ihr den Rückzug auf sich allein gestattet. Die töchterliche Existenz wird überwunden, die Bindung an ihre Herkunft aufgebrochen, um das Neue zuzulassen, das mit Joseph verbunden ist. In der großen Geste der reichen Prinzessin, die, in der Überfülle zuhause, verschwenden und verschleudern kann, was immer ihr beliebt, wirft sie aus dem Fenster und aus den Mauern ihres Bezirks, was sie an die religiösen Traditionen Ägyptens band, und allerlei wertvollen Besitz gleich hinterher. Sie vollzieht in Selbstdemütigung, Selbstkasteiung und Selbstläuterung sieben Tage lang die Konversion zum Glauben Israels; am Ende hat sie die Erscheinung einer göttlichen Präsenz, die physiognomisch dem Joseph entspricht und erhält die Speise des ewigen Lebens. Sie äußert in ihrer Einsamkeit die Befürchtung, von den Eltern verstoßen zu werden, da sie vom ägyptischen Glauben abfällt. Aber der Stellenwert dieser Sorge ist zu prüfen. Sie muss ja nicht fürchten, durch die Gattenwahl und die indirekte Affirmation neuer religiöser Sitten Befremden und Ablehnung zu wecken; immerhin war es ja der eigene Vater, der ihr diesen Gatten empfohlen hatte. Und immerhin ist es der ägyptische Herrscher, der den Joseph zu höchsten Ehren kommen läßt. Ihre Sorge hat einen anderen Grund. Joseph zum Gatten zu nehmen, hätte – auf der Basis der Vorgeschichte: Joseph ist in filialer Vorzugsstellung, stets der beste Mitarbeiter, aber nie für sich stehend, nie in Eigenverantwortung – bedeuten können, dass man ihn in Dienst nimmt, dass man ihm die Heiratsprämie als weitere Stufe auf der Karriereleiter offeriert, dafür aber seine Vereinnahmung auch in religiöser Hinsicht fordert. Das aber will und verlangt Aseneth nicht. Sie verwandelt sich zu der Seinigen, bietet sich an

als diejenige, die ihm loyal gesonnen ist. Und da könnte der Vater sagen: Deine Verwandlung geht mir zu weit, meine Tochter. Das geschieht indessen nicht, und so sehr der Gott Israels der alleinige Gott der Aseneth wird, verfällt sie keinem missionarischen Eifer.

Der göttliche Bote restituiert die erotische Attraktivität der Abgehärmten und läßt sie – die ohnehin dem Phänotyp der Israelitin entspricht – dem Joseph als Braut gegenüber treten. Aseneth hat die Initiative, sie ist es, die Joseph wählt.⁵ Das ist für Joseph, den Frauenumlagerten, allerdings nicht interessant und, wie die für ihn höchst unerfreuliche Verleumdungsepisode lehrte, mit markanten Risiken behaftet. Soll Aseneths Heiratsprojekt Erfolg haben, muß sie mit anderen Prämien locken. Sie muß glaubhaft machen, dass er frei ist, Ja oder Nein zu ihr zu sagen, dass er in Bezug auf sie die Wahl hat und ein Nein von seiner Seite keine Vergeltung nach sich zieht. Sie muß glaubhaft machen, dass sie auf seiner Seite steht und sich für seine Angelegenheiten in seinem Interesse engagiert. Sie muß zeigen, dass sie ihn nicht zum Diener machen will, sondern sich selbst als seine Dienerin ansieht und es ihm überläßt, sie daraus gnädig zu erheben. Sie tritt ihm gegenüber als Braut, die den Glauben Israels übernommen hat. So gewinnt Joseph eine Frau, die die zu erwartende Fremdheit zwischen den intim verbundenen Eheleuten durch aktive Annäherung überwindet, und zugleich eine Frau, die seine religiöse Herkunftswelt kennt, aber im Gastland Ägypten zuhause ist. Sie ist die optimale Vermittlerin zwischen den Welten. Sie vermag ihre bikulturellen Kompetenzen im Binnenraum des ehelichen Verhältnisses und im sozialen Kontakt zu nutzen. Joseph und Aseneth sind keine Missionare. Ihre Ehe wirkt auf andere Weise nach außen: Die Vorzüge der Religion Josephs werden als angewandte soziale und moralische Intelligenz im Verkehr mit anderen Menschen, besonders in Konfliktfällen, wirkungsvoll sichtbar. Der Pharao begrüßt die Verehelichung mit der Tochter seines besten Satrapen Pentephres, würdigt das Ereignis in größter Festlichkeit und hat außerdem den Vorteil, dass der Sohn keinen Anspruch mehr auf die nicht standesgemäße Frau machen kann.

7. Der Vater und die Brüder kommen

Die mageren Jahre führen Josephs Vater und Brüder als Bittsteller nach Ägypten. Sie werden in Ehren empfangen, Aseneth ist vom erotisch attraktiven Vater – weißlockig, gut gebaut, juvenil muskulös – beeindruckt.

⁵ Schon in alten Geschichten bestätigt sich amüsanterweise der evolutionsbiologische Befund vom Primat der weiblichen Partnerwahl: K. GRAMMER, *Signale der Liebe. Die biologischen Gesetze der Partnerschaft* (München 1995); G. F. MILLER, *Die sexuelle Evolution. Partnerwahl und die Entstehung des Geistes* (Heidelberg 2001).

Das Erotische, so erfahren wir hiermit, liegt in der Familie und ist bis ins hohe Alter haltbar. Gut für Aseneth. Josephs Halbbrüder sind mißgünstig genug, um sich vom ältesten Sohn des Pharaos, der Aseneth doch noch gewinnen will, in eine Intrige gegen Joseph ziehen zu lassen. Der Angriff scheitert, des Pharaos Sohn wird durch Josephs treuen Bruder Benjamin schwer verletzt. Levi verhindert dessen definitive Tötung und hilft dem Verletzten, aber der Sohn des Pharaos stirbt wenig später. Dieser für Joseph und Aseneth günstige Ausgang einer feindlichen Intrige ist sorgfältig gesponnen: „Benjamin aber lief zu ihm, griff nach dem Schwert des Sohnes Pharaos und zog es aus der Scheide, denn Benjamin hatte kein Schwert an seiner Hüfte, und war im Begriff, der Brust des Sohnes des Pharaos einen Hieb zu versetzen. Levi aber lief zu ihm, ergriff seine Hand und sprach: „Niemals, Bruder, sollst du diese Tat begehen, denn wir sind gottverehrende Männer, und es geziemt sich nicht für einen gottverehrenden Mann, Böses mit Bösem zu vergelten, noch einen Gefallenen mit Füßen zu treten, noch den Feind bis zum Tod zu bedrängen.“ (29,2-3). Der schwer verletzte Angreifer, der Pharaonensohn, liegt am Boden, und es wäre ein Leichtes, ihm den Rest zu geben. Levi verhindert das unter Verweis auf das Verbot, „Böses mit Bösem zu vergelten, noch einen Gefallenen mit Füßen zu treten...“. Und so profitiert der Ägypter von Israels höherer moralischer Gesinnung. Der Sohn des Pharaos ist verletzt; das war dramaturgisch nötig, um zu zeigen, dass die attackierten Israeliten sich zu wehren wissen. Der Sohn des Pharaos kommt aber nicht durch ihre Hand ums Leben; das geht nicht, so lange Joseph als zweiter Mann im Staat und loyaler Mitarbeiter im Regierungsgeschäft fungiert und unbedingt die Interessen des Regenten vertreten und Schaden von ihm abwenden muß.

Joseph wird Regent nach dem Tod des Pharaos. Die Erzählung von Joseph und Aseneth konstruiert auf diese Weise ein triumphales Ende und zugleich eines, das strikt auf der Linie des Programms der filialen Vorzugsstellung liegt: Joseph regiert, aber nicht als legitimer Nachfolger und auch nicht als Usurpator, der das Reich zu dem seinigen macht. Er bleibt Verwalter – reichlich lange freilich – und übergibt das Regierungsgeschäft dann dem jüngsten Sohn des Pharaos. Joseph macht in Ägypten eine einzigartige Karriere, er kommt an die beste Frau, eine Vermittlerin zwischen den Welten, und er bleibt auch im Mittelpunkt der Macht ein Anderer, ein Migrant, ein Israelit, einstmals wohnhaft in Kanaan, „in dem sein Vater ein Fremdling gewesen war“. Josephs Gaben stehen den Inhabern von Macht und Ressourcen zu Diensten, er partizipiert an der Macht und den Ressourcen. Das schafft Beweglichkeit in der Welt und Abhängigkeit von der Schutzmacht. Die Risiken sind Vereinnahmung, Manipuliertwerden, Verrat und Selbstverrat. Die Chancen sind Begünstigung und Entlastung von

Verantwortung. Die Joseph-Aseneth-Geschichte erreicht somit das hypothetische Optimum, wie es anfangs formuliert war:

Die emotionale Auszeichnung des Sohnes erweist sich im Nachhinein als begrüßenswert. – Joseph macht in Ägypten eine glänzende Karriere, rettet das Land vor der Hungersnot und ist als zweiter Mann im Staat unentbehrlich.

Das Ansehen der Söhne wird durch Jakob und Joseph rehabilitiert. – Die von vornherein anständigen Söhne erweisen Joseph Achtung und schützen ihn vor dem Anschlag der missgünstigen und vom Sohn des Pharaos zum Bösen verleiteten Söhne. Letztere werden durch den Edelmut der Ersteren und den der Aseneth beschämt und geläutert.

Josephs physische, moralische und soziale Integrität ist gesichert. – Er genießt den besonderen Schutz des Pharaos, die vollkommene Unterstützung seiner ägyptischen Familie und kann sich auf die Wehrhaftigkeit der Brüder verlassen.

Der Vater erfährt Achtung und Ehrung. – Er ist von jugendlicher Schönheit und Stattlichkeit und erfährt die volle Bewunderung der Aseneth. Ihr Wunsch, von ihm als Schwiegertochter akzeptiert zu werden, wird erfüllt.

8. Das Frauenbild in der Erzählung von Joseph und Aseneth: Die Frau mit Anspruch und der Mann, der nicht will

Nirgends sind die Risiken von Vereinnahmung, Manipulation, Verrat und Selbstverrat einschneidender als in der sexuellen Intimität. Die Frau fordert den ganzen Mann, will ihn in ihre Dienste nehmen, bietet Genussprämien, vielleicht Vorteile anderer Art, im Karriere- oder Finanzbereich. Anders als wohlwollende männliche Potentaten, die ihren Mitarbeiter begünstigen, sind die weiblichen Wohlwollenden keine verlässlichen Schutzgöttinnen, sondern oft zusätzliche Risikofaktoren. Dass Joseph selbst eine Frau wählt, ist jenseits des Erwartungshorizonts. Er ist einer, der gewählt wird. Und das ist heikel genug. Man muss ihm etwas bieten und sein Engagement geschickt mobilisieren. Wer als Frau einen Mann in der besonderen Konstellation Josephs gewinnen will, gewinnt ihn nicht auf dem Weg der Bemächtigung, der aneignenden Eroberung, auch nicht auf dem Weg der erotischen Lockung – die für ihn ja stets kontaminiert ist mit Gefahr –, sondern über den Loyalitätsnachweis zum einen, über den Nachweis solider, statushoher, lukrativer und sicherer Verhältnisse zum andern. Heiratet ein Josephs-Mann – der ja nicht selbst über Ererbtes und sicheren Stand verfügt – dort ein, erfährt er Ehre, Achtung und Würdigung als Persönlichkeit von höchsten Qualitäten und hat damit den Schwiegervater oder die Schwiegereltern als zusätzliche Stütze im Rücken. Er ist willkommen

als Mann in Vorzugsstellung, der zukunftsfähig ist, für Nachwuchs sorgt, Vermögen vermehrt, neue Ehre einbringt.

Aseneth wird eingeführt als Mädchen im Turm. Ein schönes, stolzes und anspruchsvolles, reiches und wohl gepflegtes Mädchen. Es ist achtzehnjährig und als besonders attraktive Heiratspartie bis in internationale dynastische Kreise bekannt, begehrt und in Aussicht genommen. Auch Pentephres, Aseneths Vater, ist an ihrer Verheiratung mit dem passenden Partner interessiert. Aseneths Turmplatzierung ist weithin sichtbar, und diese Platzierung an sinnfällig souveränem Ort gestattet die Darstellung des Mädchens als unzugänglich. Man ist ihrer jederzeit eingedenk, sie aber ist weggeschlossen vor den Augen der Welt. Sie hat es nicht nötig, in die Welt zu blicken. Die Welt hat es nötig, auf sie zu blicken. Sie mag sich herabbegeben, aber zu ihren Exklusivbedingungen. Der Turm steht nicht an marginalem Ort, sondern mitten im zentralen Milieu, auf dem Grundstück des elterlichen Anwesens. Von dort wird sie beliefert, was Ernährung, Komfort, Hygiene und Bedienung angeht. Die Eltern kultivieren für ihre Tochter einen Sonderstatus. Sie ist entbunden von Pflichten und Arbeit. Die Begegnung mit der Tochter hat den Charakter des Festlichen, man ist stolz auf einen erlesenen Schatz: „Aseneth hörte, dass ihre Eltern von ihrem Erbacker gekommen waren. Und sie freute sich und sprach: ‚Ich will gehen und meinen Vater und meine Mutter sehen, denn sie sind von unserem Erbacker gekommen.‘ Es war ja die Zeit der Ernte. Und Aseneth eilte, legte ein golddurchwirktes Kleid von Byssos aus Hyazinth an und gürtete sich mit einem goldenen Gürtel. Und Ringe legte sie an ihre Hände und Füße. Und goldene Beinkleider legte sie an ihre Füße. Um ihren Hals legte sie kostbaren Schmuck und prächtige Steine, die allenthalben (daran) hingen. Die Namen der Götter der Ägypter waren überall eingegraben, sowohl auf den Ringen als auch auf den Steinen, und die Angesichter aller Götterbilder waren in ihnen ausgeschnitten. Und sie setzte eine Tiara auf ihren Kopf, und ein Diadem umschloss ihre Schläfen, und mit einem Schleier umhüllte sie ihr Haupt. Und sie eilte, stieg die Treppe aus dem Obergeschoss hinab, kam zu ihrem Vater und ihrer Mutter und begrüßte und küsste sie. Pentephres und seine Frau freuten sich sehr über ihre Tochter, denn sie sahen sie geschmückt wie eine Braut Gottes.“ (3,5-4,1).

Die Turmwelt repräsentiert die Kultur Ägyptens, den religiösen Kult, die Verfügung über Sklaven, das Innendekor, die Kleidersitten. Aseneth ist in ihrem Turm nicht im Exil, sondern im Übergangszustand von der Tochter zur Gattin. Der Turm repräsentiert ihr Wertbewußtsein, ihre Exklusivität und ihren souveränen Anspruch. Aseneth handelt nach eigenem Willen und weiß sich außerdem der Unterstützung ihrer Eltern sicher. Der Vorschlag des Vaters, den Joseph zum Mann zu nehmen, erscheint ihr zu-

nächst als Zumutung: „Als Aseneth diese Worte von ihrem Vater hörte, wurde ihr Gesicht von tiefer Röte überzogen, und sie geriet in leidenschaftlichen Zorn. Scheel blickte sie ihren Vater mit ihren Augen an und sprach: ‚Wozu spricht mein Herr und mein Vater gemäß diesen Worten und will mich wie eine Kriegsgefangene einem fremdstämmigen, flüchtigen und verkauften Mann ausliefern?‘“ (4.9).... „Mitnichten, sondern ich werde den erstgeborenen Sohn des Königs Pharao heiraten, denn er ist der König des ganzen Landes Ägypten.“ (4.11). Aseneth ist eine Frau mit Anspruch und entschiedener Zielorientierung. Ihr eigener Wert ist der Einsatz beim Heiratsprojekt. Sie nimmt nur den Mann, den sie selbst gut heißt. Was hat es dann mit der Selbstdemütigung und der Verwerfung ihrer bisherigen religiösen Zugehörigkeit auf sich, der sie sich in siebentägiger einsamer Strapaze unterzieht? Der Vorteil für Joseph wurde bereits herausgestellt: Die Paar-Etablierung zwischen Joseph und Aseneth konstruiert sich aus der Differenznivellierung und aus dem Verzicht auf den imperialen Gestus seitens der Frau. Aseneths Konversion erlaubt Joseph, sich in der Fremde so zu etablieren, dass er sein Ansehen in Ägypten stabilisiert und vermehrt, den Platz für Nachkommen schafft, in seiner religiösen Zugehörigkeit Bestätigung findet und die Loyalität zum Pharao aufrecht erhält. Er bleibt in aller Konsequenz der große Zweite. Wird dabei aus der Frau mit Anspruch die Unterworfenen ohne Anspruch? Nein. Im Gegenteil. Aseneth will Joseph. Zur Zielerreichung bedarf es Maßnahmen der besonderen Art. Er kann sich auf das Heiratsprojekt nur einlassen, wenn er das eigene Interesse an Sicherheit, Achtung und Abgrenzung nicht gefährdet sieht. Dem kommt Aseneth durch die Haltung von Scheu und Devotion entgegen. Die Figur der Selbstverwerfung und der Restitution im Glauben Josephs ist einerseits die Bewegung vom abweisenden Selbstbezug zum hoch engagierten Fremdbezug, und sie ist außerdem Arbeit der Teilhabe an der Welt Josephs. Teilhabe heißt Empathie, Würdigung sowie Auszeichnung des Geliebten, indem man das Seine zum Eigenen macht, ohne es an sich zu reißen. Aseneth reißt nichts an sich, vielmehr präsentiert sie sich dem Mann ihrer Wahl mit all ihren Schätzen der Attraktivität, der finanziellen Fülle und der Statuserstabilisierung. Das ist das Angebot einer Würdigen an einen Würdigen, nicht einer Dürstenden an die labende Quelle, denn vor dem Drängen der Liebesgier muss Joseph fliehen. Aseneths Mentor, die Lichtgestalt im Turm, war ein ausgezeichnete Berater, Helfer und Heiratsvermittler. Nicht die Abgehärmte läßt er vor Josephs Antlitz treten, sondern die Braut im Triumph ihrer Jugend, Kraft und Schönheit. Und er ist der notwendige Dritte im Bunde, der die Vereinigung der Frau mit Anspruch und des Mannes mit großen Gaben gutheißt.

Aseneth ist als hochgradig begehrtenswerte Frau im abgeschlossenen

Raum (die Turmgemächer, zu denen niemand Zutritt hat) unter vielen Frauen die Erwählte und Ausgezeichnete. Auch Joseph wird als ihr Partner in unvergleichlicher Weise ausgezeichnet. Potentielle Rivalinnen werden nicht personalisiert; unter den Rivalen ist lediglich der Pharaosohn unübersehbar präsent. Aseneth begibt sich, ihrer Vorzüge bewußt, ihre Fähigkeiten nutzend, ihr Ziel beharrlich verfolgend, aus der exklusiven Situation der Unzugänglichen, um die erfolgreiche Werbung um einen Partner zu starten. Die Werbung kann nur gelingen, wenn Aseneths Verlockungsprämien zum Partner passen. Sie will die Neigung und das Vertrauen eines Partners gewinnen, der sich vor Ausbeutung, Bemächtigung, Fremdbestimmung, Auslieferung und Neidattacken fürchtet. Also tritt sie ihm als von ihm und seinem Gott Beschenkte, Verwandelte und in dankbare Verehrung Gesetzte entgegen und zugleich als Frau, die eine künftige Gemeinsamkeit als Neues und Großes zu gestalten fähig ist: „Sie sagte zu ihm: ‚Ich bin deine Sklavin Aseneth. Die Götterbilder habe ich alle von mir geworfen; sie sind zerstört. Und ein Mensch kam heute aus dem Himmel zu mir. Er gab mir Lebensbrot und ich aß, und einen Segenskelch und ich trank. Und er sagte zu mir: ‚Ich habe dich Joseph zur Braut gegeben, und er wird dein Bräutigam auf ewige Zeit sein.‘ Und er sprach zu mir: ‚Dein Name wird hinfert nicht ‚Aseneth‘ genannt werden, sondern dein Name wird ‚Stadt der Zuflucht‘ genannt werden, denn durch dich werden viele Völker zum Herrn, dem höchsten Gott fliehen.‘“ (19,5). Hier offeriert sich die Selbsttitulierung als Sklavin im Sinne einer Huldigung an den, der sie zu sich erheben soll. Sie ist die Frau, deren Name als selige Zuflucht erstrahlt. Sie genießt als Tochter des hohen Staatsbeamten hohen innerfamiliären Status. Sie repräsentiert die Kultur und zunächst die Religion ihres Landes, hat anspruchsvolle Lebenspläne, fordert und erhält Achtung wie Auszeichnung sowie das Respektieren der eigenen Nähe-Distanzregulierung. Sie verfolgt ihr Eheprojekt mit großer Klugheit für die Bedingungen des gewählten Partners und gelangt von der „splendid isolation“ im Turm als der erfüllten Zeit des Mädchen-Exils zur engagierten Gattenbeziehung. Hochgemut, couragiert, selbstbestimmt, liebeswillig.

D. Anhänge

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

BThZ	Berliner Theologische Zeitschrift
CArch	Cahiers Archéologiques
CQ	Classical Quarterly
ExpT	The Expository Times
FJB	Frankfurter Judaistische Beiträge
HUCA	Hebrew Union College Annual
JE	Jewish Encyclopedia
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JThS	The Journal of Theological Studies
NT	Novum Testamentum: an international quarterly for New Testament and related Studies
NTS	New Testament Studies
ThQ	Theologische Quartalsschrift
ThZ	Theologische Zeitschrift

2. Ausgaben, Kommentare, Übersetzungen von *Joseph und Aseneth*

BATIFFOL 1989/90	P. BATIFFOL, „Le Livre de la Prière d’Aseneth“, in: Ders., <i>Studia Patristica. Études d’ancienne littérature chrétienne I–II</i> (Paris 1889–1890) 1–87
BURCHARD 1983	C. BURCHARD, <i>Joseph und Aseneth</i> , JSRZ II/4 (Gütersloh 1983) 577–736
BURCHARD 1985	C. BURCHARD, „Joseph and Aseneth“, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), <i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> . Vol. 2: <i>Expansions of the ‘Old Testament’ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Judaeo-Hellenistic Works</i> (New York u. a. 1985) 177–247
BURCHARD 2003a	C. BURCHARD, <i>Joseph und Aseneth</i> , kritisch herausgegeben mit Unterstützung von C. BURFEIND und U. B. FINK, PVTG 5 (Leiden / Boston 2003)
FINK 2008	U. B. FINK, <i>Joseph und Aseneth. Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung</i> , FoSub 5 (Berlin / New York 2008)
PHILONENKO 1968	M. PHILONENKO, <i>Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes</i> , SPB 13 (Leiden 1968)

3. Sekundärliteratur

- APTOWITZER 1924 V. APTOWITZER, „Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study“, *HUCA* 1 (1924) 239–306
- BACK 2002 F. BACK, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6*, WUNT 2/153 (Tübingen 2002)
- BAGNALL / RATHBONE 2004 R. S. BAGNALL / D. W. RATHBONE (Hgg.), *Egypt from Alexander to the Copts. An Archaeological and Historical Guide* (London 2004)
- BAGNALL / CRIBIORE 2006 R. S. BAGNALL / R. CRIBIORE (Hgg.), *Women's Letters from Ancient Egypt 300 BC – AD 800* (Ann Arbor 2006)
- BARCLAY 1996 J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)* (Edinburgh 1996)
- BOHAK 1996 G. BOHAK, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple of Heliopolis*, SBL.EJL 10 (Atlanta 1996)
- BONHÊME / FORGEAU 1988 M.-A. BONHÊME / A. FORGEAU, *Pharao, Sohn der Sonne. Die Symbolik des ägyptischen Herrschers* (Zürich / München 1988)
- BOWMAN 1986 A. K. BOWMAN, *Egypt after the Pharaohs. 332 BC – AD 643 from Alexander to the Arab Conquest* (London 1986)
- BURCHARD 1965 C. BURCHARD, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung – Ortsbestimmung*, WUNT 8 (Tübingen 1965)
- BURCHARD 1970 C. BURCHARD, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (Göttingen 1970)
- BURCHARD 1996 CHR. BURCHARD, *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*. Berichtigt und ergänzt herausgegeben mit Unterstützung von C. BURFEIND, SVTP 13 (Leiden u.a. 1996)
- BURCHARD 1999 C. BURCHARD, „Zum Stand der Arbeit am Text von Joseph und Aseneth“, in: M. BECKER / W. FENSKÉ (Hgg.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Heinz-Wolfgang Kuhn zum 65. Geburtstag* (Leiden / Boston / Köln 1999) 1–28
- BURCHARD 2003b C. BURCHARD, „Ein neuer Versuch zur Textgeschichte von Joseph und Aseneth“, in: A. MEINHOLD / A. BERLEJUNG (Hgg.), *Der Freund des Menschen. Festschrift für Georg Christian Macholz zur Vollendung des 70. Lebensjahres* (Neukirchen-Vluyn 2003) 237–246
- BURCHARD 2005a C. BURCHARD, „Joseph und Aseneth. Eine jüdisch-hellenistische Erzählung von Liebe, Bekehrung und vereiteter Entführung“, *ThZ* 61 (2005) 65–77
- BURCHARD 2005b C. BURCHARD, „Küssen in Joseph und Aseneth“, *JSJ* 36 (2005) 316–323
- BURCHARD / BURFEIND 1998 C. BURCHARD / C. BURFEIND, „Nachlese zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte von Joseph und Aseneth“, in: M. BAUMBACH u.a. (Hgg.), *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görge-manns* (Heidelberg 1998) 474–497
- BURFEIND 2001 C. BURFEIND, „Der Text von *Joseph und Aseneth* im Palimpsest Rehdiger 26 der Universitätsbibliothek Wrocław (Breslau)“, *JSJ* 32 (2001) 42–53
- BURFEIND 2009 C. BURFEIND, „Aseneth III.-VIII.“, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 2 (2009, im Druck)
- CAPPONI 2007 L. CAPPONI, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 a.C. – 73 d.C.)* (Pisa 2007)

- CAUVILLE 1988 S. CAUVILLE, „Les mystères d’Osiris à Dendera. Interprétation des chapelles osiriennes“, *Bulletin de la Société Française d’Égyptologie* 112 (1988) 23–36
- CHAUVEAU 2000 M. CHAUVEAU, *Egypt in the Age of Cleopatra. History and Society under the Ptolemies* (Ithaca / London 2000)
- CHESNUTT 1989 R. D. CHESNUTT, „Bread of Life in Joseph and Aseneth and in John 6“, *Johannine Studies. Essays in Honor of Frank Pack*, hg. v. J. E. PRIEST (Malibu, CA 1989) 1–16
- CHESNUTT 1995 R. D. CHESNUTT, *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*, JSPE.S 16 (Sheffield 1995)
- CHESNUTT 1996 R. D. CHESNUTT, From Text to Context: The Social Matrix of Joseph and Aseneth, Society of Biblical Literature Seminar Papers 1996, 285–302
- COLLINS 1986 J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (New York 1986)
- COLLINS 2005 J. J. COLLINS, „Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?“, *JSP* 14 (2005) 97–112
- CROOM 2000 A. T. CROOM, *Roman Clothing and Fashion* (Stroud 2000)
- DE JONGE 1991 M. DE JONGE, „Robert Grosseteste and the Testaments of the Twelve Patriarchs“, *JThS* 42 (1991) 115–125
- DE WIT 1951 C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l’Égypte ancienne* (Leiden 1951)
- DEL FRANCIA BAROCAS 1998 L. DEL FRANCIA BAROCAS (Hg.), *Antinoe cent’anni dopo. Catalogo della mostra Firenze Palazzo Medici Riccardi 10 luglio – 1° novembre 1998* (Florenz 1998)
- DELLING 2000 G. DELLING, *Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987*, hg. v. C. BREYTENBACH u.a. (Göttingen 2000)
- DEPPERMAN / LUCIUS-HOENE 2003 A. DEPPERMAN, G. LUCIUS-HOENE, „Argumentatives Erzählen“, in: A. DEPPERMAN / M. HARTUNG (Hgg.), *Argumentieren in Gesprächen* (Tübingen 2003) 130–144
- EDWARDS 2001 D.R. EDWARDS, „The Social, Religious, and Political Aspects of Costume in Josephus“, in: SEBESTA / BONEANTE 2001, 153–159
- FAUTH 1995 W. FAUTH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, RGRW 125 (Leiden / New York / Köln 1995)
- FELDTKELLER 1993 A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, NTOA 25 (Freiburg/Schw. u.a. 1993)
- FRANKEMÖLLE 2006 H. FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.), Kohlhammer Studienbücher Theologie 5 (Stuttgart 2006)
- FRANKFURTER 1998 D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton 1998)
- GOLDMAN 2001 N. GOLDMAN, „Reconstructing Roman Clothing“, in: SEBESTA / BONEANTE 2001, 213–237
- GRUEN 1998 E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley / Los Angeles, London 1998)
- GRUEN 2002 E. S. GRUEN, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge/MA / London 2002)
- HEGERMANN 1973 H. HEGERMANN, „Griechisch-jüdisches Schrifttum“, in: J. MAIER, J. SCHREINER (Hg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg / Gütersloh 1973) 163–180
- HERKLOTZ 2007 F. HERKLOTZ, *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten*, Oikumene 4 (Frankfurt a. M. 2007)

- HEZSER 1997 C. Hezser, „Joseph and Aseneth' in the Context of Ancient Greek Erotic Novels“, *FJB* 24 (1997) 1–40
- HÖLBL 1994 G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung* (Darmstadt 1994, repr. 2004)
- HÖLBL 2000 G. HÖLBL, *Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel I: Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diokletian, Tempelbau in Oberägypten* (Mainz 2000)
- HOLLANDER 1998 H. W. HOLLANDER, „The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature“, in: M. E. STONE / T. A. BERGEN (Hgg.), *Biblical Figures Outside the Bible* (Harrisburg 1998) 237–263
- HOLTZ 1991 T. HOLTZ, *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. von E. REINMUTH und CHR. WOLFF, *WUNT* 57 (Tübingen 1991)
- HOLZBERG 2001 N. HOLZBERG, *Der antike Roman. Eine Einführung* (Düsseldorf / Zürich 2001)
- HUMPHREY 1995 E.M. HUMPHREY, *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas* (JSP S. 17) (Sheffield 1995)
- HUMPHREY 2000 E.M. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, *Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha* 8 (Sheffield 2000)
- JANSEN 1980 E. JANSEN, *Testament Abrahams*, *JSHRZ* III/2 (Gütersloh 1980) 193–256
- JÖRDENS 1998 JÖRDENS, *Griechische Papyri aus Soknopaiou Nesos (P. Louvre I)*, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 43 (Bonn 1998)
- JOHNE 1989a R. JOHNE, „Zur Figurencharakteristik im antiken Roman“, in: KUCH 1989, 150–177
- JOHNE 1989a R. JOHNE, „Übersicht über die antiken Romanautoren bzw. –werke mit Datierung und weiterführender Bibliographie“, in: KUCH 1989, 198–230
- KEE 1976 H. C. KEE, „The Socio-Religious Setting and Aims of Joseph and Aseneth“, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 10 (Missoula 1976) 183–192
- KEE 1983 H. C. KEE, „The Socio-Cultural Setting of Joseph an Aseneth“, *NTS* 29 (1983) 394–413
- KILPATRICK 1952 G. D. KILPATRICK, „The Last supper“, *ExpT* 64 (1952) 4–8
- KILPATRICK 1970 G. D. KILPATRICK, Rezension zu Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* und Philonenko, *Joseph et Aséneth*, *NT* 12 (1970) 233–236
- KLAUCK 1982 H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, *NTA* N.F. 15 (Münster 1982)
- KLOSE 1992 D. O. A. KLOSE, *Von Alexander zu Kleopatra. Herrscherporträts der Griechen und Barbaren* (München 1992)
- KOHLER 1902 K. KOHLER, „Aseneth, Life and Confession or Prayer of“, *JE* II 1902, 172–176
- KRAEMER 1998 R. S. KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered* (New York / Oxford 1998)
- KRAEMER 1999 R. S. KRAEMER, „Recycling Aseneth“, in: A. BRENNER / J. W. VAN HENTEN (Hg.), *Recycling Biblical Figures. Papers Read at the NOS-TER Colloquium in Amsterdam, 12.-15. May 1997* (Leiden 1999) 234–265

- KUCH 1989 H. KUCH (Hg.), *Der antike Roman: Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Gattungsgeschichte* (Berlin 1989)
- KUCH 1989a H. KUCH, „Die Herausbildung des antiken Romans als Literaturgattung. Theoretische Positionen, historische Voraussetzungen und literarische Prozesse“, in: KUCH 1989, 11-51
- KUCH 1989b H. KUCH, „Funktionswandlungen des antiken Romans“, in: KUCH 1989, 52-81
- KUGLER 1996 R. A. KUGLER, *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Society of Biblical Literature. *Early Judaism and its Literature* 9 (Atlanta 1996)
- KURTH 1994 D. KURTH, *Edfu. Ein ägyptischer Tempel gesehen mit den Augen der alten Ägypter* (Darmstadt 1994)
- KUTTNER 2005 A. KUTTNER, „Cabinet Fit for a Queen. The Λιθικά as Posidippus' Gem Museum“, in: K. GUTZWILLER (Hrsg.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book* (Oxford 2005) 141-163
- LEWIS 1900 A. S. LEWIS, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest* (London 1900)
- LICHTHEIM 1980 M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. Volume 3: The Late Period* (Berkeley etc. 1980)
- LIPTZIN 1985 S. LIPTZIN, *Biblical Themes in World Literature* (Hoboken 1985)
- MELL 1989 U. MELL, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, BZNW 56 (Berlin u.a. 1989)
- MICHEL 2001 S. MICHEL, *Bunte Steine – Dunkle Bilder. „Magische Gemmen“* (München 2001)
- MODRZEJEWSKI 1995 J. M. MODRZEJEWSKI, *The Jews of Egypt From Rameses II to Emperor Hadrian* (Princeton 1995)
- MOJSOV 2005 B. MOJSOV, *Osiris. Death and Afterlife of a God* (Oxford 2005)
- NERSESSIAN 2001 V. NERSESSIAN, *The Bible in the Armenian Tradition* (London 2001)
- NETZER 2006 E. NETZER (unter Mitarbeit von R. LAUREYS-CHACHEY), *The Architecture of Herod, the Great Builder, Texts and Studies on Ancient Judaism* 117 (Tübingen 2006)
- NICKELSBURG 1981 G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia 1981)
- NIEBUHR 1987 K.-W. NIEBUHR, *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*, WUNT II/28 (Tübingen 1987)
- NIEBUHR 2002 K.-W. NIEBUHR, „hellenistisch-jüdisches Ethos im Spannungsfeld von Weisheit und Tora“, in: M. KONRADT / U. STEINERT (Hgg.), *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit* (Paderborn 2002)
- NIEBUHR 2008 K.-W. NIEBUHR, „Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung)“, *BThZ* 25 (2008) 16-51
- NISSE 2006 R. NISSE, „Your Name Will No Longer Be Aseneth': Apocrypha, Anti-martyrdom, and Jewish Conversion in Thirteenth-Century England“, *Speculum* 81 (2006) 734-753
- PÄCHT 1954 J. & O. PÄCHT, „An Unkown Cycle of Illustrations of the Life of Joseph“, *CArch* 7 (1954) 35-48, Plate XIII-XVI
- PARSONS 2007 P. PARSONS, *City of the Sharp-Nosed Fish. Greek Lives in Roman Egypt* (London 2007)
- PENN 2002 M. PENN, „Identity, Transformation and Authorial Identification in Joseph and Aseneth“, *JSP* 13 (2002) 171-183

- PERVO 1976 R. I. PERVO, „Joseph and Asenath and the Greek Novel“, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 10 (1976) 171-181
- PFROMMER 1999 M. PFROMMER, *Alexandria im Schatten der Pyramiden* (Mainz 1999)
- PIPER 1979 J. PIPER, ‚Love your enemies‘. Jesus‘ love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses, SNTS.MS 38 (Cambridge 1979)
- POKORNÝ 1998 P. POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, FRLANT 174 (Göttingen 1998)
- POMEROY 1990 S. B. POMEROY, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra* (Detroit 1990)
- PUCCI BEN ZEEV 2005 M. PUCCI BEN ZEEV, *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE. Ancient Sources and Modern Insights*, ISACR 6 (Leuven / Dudley 2005)
- QUACK 2005 J. F. QUACK, *Die demotische und graeco-ägyptische Literatur* (Münster 2005)
- QUIRKE 2001 S. QUIRKE, *The Cult of Ra. Sun-Worship in Ancient Egypt* (London 2001)
- RIEßLER 1922 P. RIEßLER, „Joseph und Asenath: Eine altjüdische Erzählung“, *ThQ* 103 (1922) 1-22
- ROWLANDSON 1999 J. ROWLANDSON (Hg.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook* (Cambridge 1998)
- RUSSO 1998 S. RUSSO, „Il lessico dei vestiti“, in: DEL FRANCIA BAROCAS 1998, 163-166
- RYHOLT 2005 K. RYHOLT, „On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report“, in: S. LIPPERT / M. SCHENTULEIT (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg* (Wiesbaden 2005) 141-170
- SABAR 1982 Y. SABAR, *The Folk Literature of the Kurdistan Jews. An Anthology* (New Haven / London 1982)
- SÄNGER 1979 D. SÄNGER, „Bekehrung und Exodus. Zum jüdischen Traditionshintergrund von ‚Joseph und Aseneth,‘“, *JSJ* 10 (1979) 11-36
- SÄNGER 1980 D. SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*, WUNT II/5 (Tübingen 1980)
- SCHÄFER 1997 P. SCHÄFER, *Judaephobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge MA / London 1997)
- SCHNACKENBURG 1971 R. SCHNACKENBURG, „Das Brot des Lebens“, *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, FS K. G. KUHN, hg. v. G. JEREMIAS u.a. (Göttingen 1971) 328-342
- SEBESTA / BONFANTE 2001 J. L. SEBESTA / L. BONFANTE (Hgg.), *The World of Roman Costume* (Madison 2001)
- SILVERMAN 1991 D.P. SILVERMAN, „Divinity and Deities in Ancient Egypt“, in: B. E. SHAFER (Hg.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice* (Ithaca / London 1991) 7-87
- SONNE 1996 W. SONNE, „hellenistische Herrschaftsgärten“, in: W. HOEPFNER / G. BRANDS (Hgg.), *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige. Internationales Symposium in Berlin vom 16.12.1992 bis 20.12.1992* (Mainz 1996) 136-143
- STANDHARTINGER 1995 A. STANDHARTINGER, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von ‚Joseph und Aseneth‘*, AGJU 26 (Leiden 1995)
- STANDHARTINGER 2001 A. STANDHARTINGER, „Weisheit in Joseph und Aseneth und den paulinischen Briefen“, *NTS* 47 (2001) 482-501

- STARK 1989a I. STARK, „Strukturen des griechischen Abenteuer- und Liebesromans“, in: KUICH 1989, 82-106
- STARK 1989b I. STARK, „Religiöse Elemente im antiken Roman“, in: KUICH 1989, 135-149
- STAUFFER 2000 A. STAUFFER, Material und Technik, in: A. SCHMIDT-COLINET / A. STAUFFER / KH. AL-AS'AD, *Die Textilien aus Palmyra. Neue und Alte Funde*, Damaszener Forschungen 8 (Mainz 2000) 8-40
- STROTMANN 1991 A. STROTMANN: „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). *Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften* (Frankfurt/M. 1991)
- SZEPESSY 1974-75 T. SZEPESSY, „L'histoire de Joseph et d' Aseneth et le roman antique“, *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen* 10-11 (1974-75) 121-131
- TROMP 1995 J. TROMP, „The Critique of Idolatry in the Context of Jewish Monotheism“, in: P. W. VAN DER HORST (Hg.), *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*, Utrechtse Theologische Reeks 31 (Utrecht 1995) 105-120
- TROMP 1999 J. TROMP, „Response to Ross Kraemer. On the Jewish Origin of Joseph and Aseneth“, in: A. BRENNER / J. W. VAN HENTEN (Hgg.), *Recycling Biblical Figures. Papers Read at the NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12.-15. May 1997* (Leiden 1999) 266-271
- VAN DEN BROEK 1972 R. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, EPRO 24 (Leiden 1972)
- VAN DER HORST 1987 P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*, EPRO 101 (Leiden² 1987)
- VIKAN 1976 G. K. VIKAN, *Illustrated Manuscripts of Pseudo-Ephraem's Life of Joseph and the Romance of Joseph and Aseneth. Diss. Ph.D. Princeton University* (Princeton, NJ, 1976) 3 Bände (masch.)
- WALTER 1983 N. WALTER, *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter*. JSHRZ IV/3 (Gütersloh 1983) 173-276
- WEST 1974 S. WEST, „Joseph and Asenath. A Neglected Greek Romance“, *CQ* 24 (1974) 70-81
- WILLS 1994 L. M. WILLS, „The Jewish Novellas Daniel, Esther, Tobit, Judith, Joseph and Aseneth“, in: J. MORGAN (Hg.), *Greek Fiction* (London 1994) 223-238
- WILLS 1995 L. M. WILLS, *The Jewish Novel in the Ancient World* (Ithaca / London 1995)
- WOLTER 1978 M. WOLTER, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11*, BZNW 43 (Berlin u.a. 1978)
- ZANGENBERG 2009 J. ZANGENBERG, „Josef und Aseneth. Zur Pragmatik und Modellhaftigkeit der Konversion Aseneths“, in: E. BONS (Hg.), *Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen*, BThSt (Neukirchen-Vluyn 2009; im Druck)
- ZIMMERMANN 2003 B. ZIMMERMANN, *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei* (Wiesbaden 2003)

1. Stellenregister (in Auswahl)

Acta		
18,24: 30		
äthHen		
40,1: 135 ⁸⁷		
60,1: 135 ⁸⁷		
71,8: 135 ⁸⁷		
Am		
9,11f.: 209 ³⁵		
Apg		
2,22–36: 209 ³⁹		
2,24–28: 216 ⁷²		
8,22: 210 ⁴¹		
8,35: 209 ³⁹		
9,1–19: 210		
9,15: 210		
10,34f.: 209 ³⁹		
10,36–43: 209 ³⁹		
11,7: 209		
11,18: 209 ³⁸		
12,1–11: 216 ⁷¹		
13,23–41: 209 ³⁹		
13,46f.: 209 ³⁹		
14,15–17: 210 ⁴⁰		
14,19f.: 216 ⁷¹		
15,4: 209 ³⁵		
15,11: 209 ³⁹		
16,23–40: 216 ⁷¹		
16,31: 209 ³⁷		
17,22–31: 210 ⁴⁰		
20,21: 209 ³⁸		
20,22–25: 211 ⁴⁵		
20,29: 217		
21,10f.: 211 ⁴⁵		
22,3–21: 210		
23,12–22: 216 ⁷¹		
26,9–20: 210		
26,18: 133 ⁴⁵		
26,20: 209 ³⁸ , 210 ⁴¹		
27,13–44: 216 ⁷¹		
28,1–6: 216 ⁷¹		
28,26–28: 209 ³⁹		
28,28: 209 ³⁷		
28,31: 216		
Apk		
8,12: 14 ⁶²		
8,16: 14 ⁶²		
Apuleius		
<i>Met.</i> XI: 19, 26		
23,1: 20		
Arist		
138: 181		
<i>Aristeasbrief</i>		
180–186: 198		
Arrian		
<i>An.</i>		
III 3: 170		
Artapanus		
fr. 2: 230 ⁶⁰		
fr. 2,3: 219 ³		
fr. 3,2: 168		
Augustin		
<i>Quaest. in Gen</i> zu		
Gen 48: 226 ⁴⁰		
Barn.		
6,11: 25		
2Chr		
34,3–7: 42		
2 Clem 13,4: 204 ¹²		
Clemens Alex.		
<i>Strom.</i>		
V 4, 20,3–21,3:		
176 ⁴⁵		
V 7, 41,2–43,2:		
176 ⁴⁵		
Curtius		
IV 7,1–3: 170		
Dan		
1–6: 10		
6,11: 177		
7,10: 135 ⁸⁷		
7–12: 10		
10,5f.: 134 ⁶⁶		
Demetrius		
fr. 2: 230 ⁵⁸		
Did		
8,2: 204 ¹⁰		
Dtn		
5,9f.: 133 ⁵⁷		
7,1–4: 133 ⁴¹ , 152		
10,8: 136 ¹¹³		
22,20f.: 131 ¹⁶		
27–28: 136 ¹²⁴		
30,19: 136 ¹²⁴		
32,35: 137 ¹³⁸ , 205 ¹⁵		
32,41: 137 ¹³⁸		
32,43: 137 ¹³⁸		
33,17: 135 ⁸⁷		
Eph		
1,13: 133 ⁴⁵		
2,10–20: 213 ⁵⁷		
4,25: 133 ⁴⁵		
5,8: 213 ⁵²		
Esra		
9f.: 133 ⁴¹ , 153		
4 Esra		
5,13: 133 ⁵⁵		
Est		
1,6: 14 ⁶²		
2,9: 131 ¹⁸		
8,15: 14 ⁶²		
Eusebios		
<i>Praep. ev.</i>		
IX 21,2: 230 ⁵⁸		
IX 23,1–4: 230 ⁶⁰		
IX 23,3: 219 ³		
IX 24,1: 230 ⁵⁹		
Ex		
2,21: 152		
15,1–21: 23 ¹⁰²		
16: 207		
16,14: 134 ⁸²		
16,31: 134 ⁸² , 207		
20,5f.: 133 ⁵⁷		
20,10: 131 ¹⁸		
23,4–5: 155 ⁴⁷		
32,32f.: 134 ⁷⁹		
34,15f.: 133 ⁴¹ , 152		
1,11 LXX: 165, 168		
28,5 LXX: 176		
Ez		
23: 162		
27,16: 14 ⁶²		
37,5: 134 ⁸⁴		
37,10: 134 ⁸⁴		

- 8,2 LXX: 134⁶⁶
- FGrHist* 260 F
2,9: 15⁶⁵
- Gal
1,13–17: 214
2,19: 207²³
3,6–9: 212
3,26–29: 213⁵⁷
3,28: 17⁷³, 212
4,1–4: 215
4,1–7: 215
4,4–6: 215⁶⁷
4,6: 204¹⁰
4,19: 207²³
6,15: 133⁴⁷, 213,
213⁵⁷
- Gen
1,5: 133⁵⁰
16,1: 152
16,3: 152
17,15: 130¹³
18,1–5: 134⁸¹
24,3f.: 133⁴¹, 152
24,37f.: 133⁴¹, 152
24,67: 130¹³
27,47: 133⁴¹, 152
28,1: 133⁴¹, 152
32,23–30: 136¹¹¹
32,29: 134⁷⁰
32,30: 134⁷⁸
34: 133⁴¹, 136¹¹⁷,
136¹²⁰, 142³, 152
35,10: 134⁷⁰
36,25–36: 141
37,1–46,30: 221
37,2: 147
37,2–4: 136¹¹²
37,10: 130¹³
37,18–36: 132³⁰, 147
37,28: 136¹²⁵
37,36: 3, 130⁹, 247
37–50: 159
39,1: 3, 130⁹, 165,
169
39,1–41,36: 132³¹,
147¹⁹
39,6: 132³⁶, 151³⁴
41,1–36: 130², 148²¹
41,10: 142³
41,26: 163
41,39: 151³⁴
- 41,41: 142³, 147¹⁸
41,43: 132³², 142³,
147¹⁸, 154⁴⁵,
41,45: 3, 3¹, 130⁹,
135¹⁰³, 141, 142,
142³, 146, 165,
220⁴, 228⁴⁹
41,45–49: 159
41,47: 3
41,48f.: 142³
41,49: 130⁶
41,50: 130⁹, 146, 165,
169
41,50–52: 136¹⁰⁶,
142³
41,50f.: 160
41,53: 3, 163
41,53f.: 142³
42,6: 142³
43,26: 142³
43,32: 132³⁹, 142³,
181
44,14: 142³
45,26: 147¹⁸
45,26–46,7: 136¹⁰⁹
45,41: 153
46,20: 130⁹, 146, 165
46,20f.: 160
46,28: 146
46,34: 132³¹, 147¹⁹
47,22: 131²⁴
47,26: 131²⁴
48: 146
48,2: 142³
48,13–20: 135¹⁰⁵
49,17: 136¹²³
49,19: 136¹²³
50,11: 133⁵⁵
50,15: 147²⁰
50,22: 137¹³⁹
50,26: 137¹³⁹
41,42LXX: 131²¹
41,45 LXX: 130⁵
- Hebr
3,11: 133⁴⁹
3,18: 133⁴⁹
4,1: 133⁴⁹
4,3: 133⁴⁹
4,5: 133⁴⁹
4,9: 133⁴⁹
10,30: 137¹³⁸
- Herodot
- Hist.*
II 3,1–9,2: 166
II 73: 167
- Hieronymus
Comm. Daniel
III 11,14: 168
Hebr. quaest. in Gen
37,36: 228⁴⁶
- Hos
2,4–17: 162
3,1–5: 162
6,1: 26, 134⁵⁸
- Jak
3,17: 195²⁵
- Jdt
16,1–17: 23¹⁰²
- Jer
4,30: 14⁶²
21,8: 136¹²⁴
46,13–26: 181
51,51: 151³¹
50,13 LXX: 165
- Jes
3,21–24: 14⁶²
19: 181
30,26: 134⁵⁸
42,7: 134⁷⁷
48,13: 133⁴⁵
62,5: 132²⁷
42,16 LXX: 133⁴⁵
66,1LXX: 133⁴⁹
- Joel
4,17: 151³¹
- Joh
1,5: 206²², 213⁵²
2,22: 208
3,3: 207²³
3,5: 207²³
3,19: 206²²
3,19–21: 213⁵²
5,24: 133⁴⁵, 206²²
6,32f.: 207²⁹
6,48: 29
6,48–51: 207
6,49–51: 207
6,50: 134⁸⁵
6,51: 207²⁹
6,63: 134⁸⁴
6,68: 29
7,39: 208
8,12: 29, 206²², 208
8, 44–46: 206²²

- 10,10: 29
 11,25: 206²²
 12,16: 208
 12,35: 206²²
 12,46: 206²²
 13,34f.: 216⁶⁹
 14,2f.: 208³³
 16,19–22: 205¹⁸
 114–18: 208
 1 Joh
 3,1: 216⁶⁹
 3,10–16: 216⁶⁹
 JosAs
 1,1: 50
 1,2: 142³
 1,3: 50, 202⁴¹
 1,4: 48, 50
 1,5: 11, 12⁴⁶, 50, 142⁵
 1,6: 43, 51
 1,7: 52
 1,7–9: 148
 1,9: 13⁶⁰, 41
 1–9: 155
 1–21: 26, 208, 210,
 216
 1–50: 17⁷³
 1,53: 3
 2,1: 48
 2,2: 48, 176
 2,4: 175
 2,5: 49, 50
 2,6: 41, 49
 2,8: 43, 175
 2,9: 49
 2,11f.: 177
 3,1: 6¹¹, 52
 3,3: 6¹¹
 3,5: 6¹¹, 144
 3,6: 144, 150, 174,
 175, 199³⁵
 3–8: 232
 4,1: 49, 50, 144, 175
 4,7: 51, 142³, 170
 4,9: 41, 52, 151, 191
 4,10: 6¹¹, 11, 184⁶²
 4,11: 42
 4,12: 49
 5,1: 49
 5,1–7: 135⁹⁹
 5,1f.: 135⁹⁹
 5,2: 144
 5,4: 142³
 5,5: 131²¹, 172, 208
 5,7: 51
 6,1: 6¹¹, 41, 51
 6,2: 11⁴⁴, 16⁷¹, 52,
 208
 6,2–7: 49
 6,3: 8²³
 6,3–7: 191¹⁰
 6,5: 50
 6,6: 50
 6,7: 17⁷³
 7,1: 11, 18, 142³, 197,
 198
 7,2: 27¹²⁰
 7,3: 49
 7,3–5: 150
 7,5: 196
 7,6: 27¹²⁰
 7,8: 48, 49
 8,1: 130¹¹
 8,5: 6¹³, 20, 23¹⁰⁷, 41,
 132³⁹, 193, 198
 8,5–7: 211
 8,6: 194
 8,7: 6¹³, 193
 8,8: 191
 8,9: 20, 25, 28, 199³⁴,
 206, 208³¹, 213⁵⁵,
 213⁵⁷
 9,1–13,15: 31
 9,2: 199
 9,5: 49, 131¹⁸, 165,
 213⁵⁶
 9–19: 232
 10: 43
 10,1: 144
 10,2: 46
 10,5: 49
 10,8: 20
 10,10: 49, 51
 10,11–13: 53
 10,11f.: 49
 10,12f.: 199
 10–13: 229⁵⁵
 10–18: 8
 10,18: 131¹⁸
 10–21: 155
 11,1: 145
 11,3: 42, 200
 11,4f.: 27, 200
 11,7: 29¹²⁷
 11,7f.: 200
 11,10: 27¹²⁰, 189⁵,
 205, 212
 11,13: 153⁴³
 11,17: 189⁵
 11,18: 26, 29¹²⁷
 12,1f.: 31
 12,2: 18, 31, 41
 12,4: 18
 12,5: 191, 208
 12,8: 210⁴¹
 12,9: 31, 43
 12, 9–11: 184⁶³
 12,10: 49
 12,11: 144
 12,12: 41
 12,13–15: 153⁴³
 12,14: 42
 13: 43
 13,5: 174
 13,9–14,3: 50
 13,10: 134⁶¹
 13,11: 53
 13,13: 17⁷³, 42
 13,14: 191
 13,15: 178, 214
 14,1: 165
 14,1f.: 213
 14,3: 50
 14,9: 131¹⁸
 14,12–14: 20, 20⁸⁶
 14,14: 48
 14,15: 209
 14–17: 10³⁸, 14, 17,
 18⁷⁶, 27¹²³
 15,1: 17⁷³
 15,4: 20, 50
 15,5: 20, 25, 208³¹
 15,7: 27¹²³, 50, 185,
 210
 15,7f.: 17⁷³, 153⁴³,
 221¹¹
 15,8: 17⁷³, 42
 16,4: 53
 16,10: 53
 16,11: 53
 16,11–14: 214⁵⁸
 16,13: 48
 16,14: 6¹¹, 18⁷⁶, 207
 16,15: 20, 207²⁵
 16,16: 12⁴⁷, 20, 27¹²³,
 217
 16,19: 50
 16,20: 50
 17,8: 173
 17,10: 49

- 18,5–20,2: 50
 18,8–10: 20
 18,9: 42, 48, 213
 19,1–4: 135⁹⁹
 19,4: 144
 19,5: 20, 53, 257
 19,8: 204
 19,10: 25¹¹²
 19,11: 8²³, 20, 25¹¹²,
 214⁵⁸
 20,5: 49
 20,7: 18⁷⁸
 20,8: 6¹³, 18
 20,9: 142³, 170
 21,1: 193
 21,2–8: 50, 142³
 21,4: 48, 204
 21,8: 18, 18⁷⁸, 19⁷⁹,
 131¹⁸, 198
 21,9: 142³
 21,10–21: 23, 26,
 27¹²²
 21,11–21: 43, 47
 21,12: 191
 21,13: 208
 21,13f.: 199³²
 21,21: 20, 25¹¹², 43
 22,1–2: 142³
 22,2: 142³
 22,5: 142³
 22,6: 142³
 22,11: 142⁵, 147, 154
 22,12: 135¹⁰⁵
 22,13: 18⁷⁶, 42
 22–29: 14, 26, 156,
 183, 216, 217, 232
 23,2: 136¹²⁰, 142³
 23,8: 18⁷⁶
 23,9: 6¹³, 193, 194¹⁹,
 205¹⁴
 23,10: 191, 195
 23,12: 193, 195
 23,14: 142³
 24,2: 142⁵
 24,9: 147
 24,14: 154, 156
 24,15: 48
 24,17: 43
 24,19f.: 40
 25,5: 142³, 147
 25,6: 43
 25,8: 40, 41, 43
 26,1–4: 156
- 26,5: 49
 27,6: 52
 27,8: 16⁶⁸
 27,10: 50
 28,3–6: 136¹²⁴
 28,5: 195²⁰
 28,5–6: 41, 43, 137¹³⁶
 28,5f.: 42
 28,7: 43, 195
 28,8–29,6: 50
 28,10: 43, 195, 205¹⁴
 28,10f.: 205
 28,14: 43, 195, 205¹⁴,
 205¹⁵
 29,3: 193, 194¹⁹
 29,3f.: 205
 29,5–9: 202⁴¹
 29,7: 53
 29,9: 48, 49, 142³,
 154
 51–174: 17⁷³
 15,7–12x: 50
 15,12x: 18⁷⁶
 16,17y: 34, 48
- Josephus
Ant.
 20,34–48: 212⁴⁹
 II 39: 151³⁴
 II 90–93: 219³
 II 91: 168, 219³
 II 94: 142³
 II 184: 151³⁴
 II 188: 168
 II 201: 181
 III 164: 131²⁰
 III 180: 171
 III 181–186: 172,
 176
 IV 131–155:
 133⁴¹
 VIII 191: 133⁴¹
 XII 119: 23¹⁰⁷
 XII 187: 133⁴¹
 XII 387f.: 167
 XIII 62–73: 167
 XVIII 90: 171
 XVIII 340–352:
 133⁴¹
 XX 141–143:
 133⁴¹
 XX 236: 167
- Ap.*
 2,38: 12⁴⁶
- 2,41: 12⁴⁶
 I 238: 169
 I 250: 169
 I 261: 169
 I 265: 169
 I 279: 169
 I 288–292: 159³
 II 10: 169
- Bell.*
 2,490–499: 13⁵⁵
 I 31–33: 167
 II 128: 177
 IV 436: 168
 V 163–175: 176
 V 176–181: 176
 V 191: 176
 V 212: 131²⁰, 175
 V 232: 172, 176
 VII 423: 167
- Jub
 31,13–17: 136¹¹³
 34,11: 3
 39,1: 228⁴⁶
 40,10: 130⁹, 168, 219³
 44,24: 168, 219³
 45,16: 136¹¹³
- Justin
Apol.
 1,15,9: 204¹²
- 1 Klem
 59,2: 133⁴⁵
- Kol
 1,5f.: 133⁴⁵
 1,12f.: 133⁴⁵
 1,13: 134⁷⁷
 3,10f.: 213⁵⁷
- 1 Kor
 10,1–13: 212⁴⁸
 12,13: 213⁵⁷
 15,30: 134⁷³
- 2 Kor
 3,6: 133⁴⁶, 134⁸⁴
 3,18: 214
 4,5: 28¹²⁶
 4,6: 214
 5,17: 133⁴⁷, 133⁵⁵,
 213, 213⁵⁷
- Koran
 Sure 12: 229
 Sure 12,26–29: 229⁵⁴
 Sure 12,31f.: 229⁵⁴
- 2 Kön

- 1,10–12: 137¹³²
2,11: 135⁹²
- Lk
1,78: 131¹⁹
2,11: 209³⁹
2,14: 216
2,29–32: 209³⁹
3,3: 210⁴¹
4,18–21: 209³⁹
6,27f.: 205
6,35: 205
9,54: 137¹³²
15,10: 210⁴¹
15,11–32: 210⁴¹
15,24: 133⁴⁵
15,32: 133⁴⁵
16,19: 14⁶²
23,34: 205
24,46f.: 209³⁹
24,47: 210⁴¹
- 2 Makk
3,19: 131¹⁶
- 3 Makk
1,18: 131¹⁶
- 4 Makk
18,7: 131¹⁶
- Mk
8,34–38: 205¹⁸
13,11–13: 205¹⁸
14,36: 204¹⁰
15,39: 132³⁵
16,1f.: 213
10,21 par.: 42
1,15 parr: 206
- Mt
5,44: 205
6,9 par: 204¹⁰
- Num
12,1: 152
25: 133⁴¹, 152
31,2: 137¹³⁸
- OdSal
28,6f.: 24
- Offb
2,28: 134⁶³
5,11: 135⁸⁷
11,5: 137¹³²
11,11: 134⁸⁴
12,1: 132³⁴
- 13: 205¹⁸
14,13: 133⁴⁹
21,20: 131²⁰
22,16: 134⁶³
- Origenes
Contra Celsum
6,35: 30¹²⁸
in Gen
41,45: 228⁴⁶
- OrSib
3,746: 134⁸²
- Ovid
Met.
XV 382–407: 167
- Pausanias
V 5,2: 131²¹
VI 26,6: 131²¹
- 1 Petr
3,9: 205¹⁴
4: 205¹⁸
- Phil
3,7–11: 214
3,12: 214
- Philo
All.
2,59: 12⁴⁶
2,77: 12⁴⁶
2,84: 12⁴⁶
Decal.
76–79: 181
Ebr.
95: 181
in Flacc 89: 131¹⁶
Jos.: 142³
1: 230⁵⁷
121: 219³
Leg. ad Gaium
139: 181
163: 181
Mos.
295–305: 133⁴¹
I 31: 133⁴¹
II 162: 181
II 193: 133⁴¹
praem. poen.
166: 134⁷³
Somm.
I 6–154: 230⁵⁷
I 78: 219³, 220⁴
I 161: 151³²
II 10–16: 159
Spec. leg.: 131¹⁶
- I 51f.: 216⁶⁸
I 54–58: 133⁴¹
I 124: 151³²
III 29: 133⁴¹
IV 16: 151³²
IV 177f.: 216⁶⁸
- Virt.*
34–44: 133⁴¹
102–104: 216⁶⁸
118: 155⁴⁷
147: 151³²
175–186: 177³
179f.: 133⁴⁵
182: 133⁴¹
187–227: 177³
- VitCont.*
8–9: 181
89: 177
- VitCont.*
28f.: 6¹⁰
- Philo der Ältere
fr. 2: 230⁵⁹
- Phys.*
7: 167
- Pistis Sophia*
32–57: 177³
- Plinius
nat. hist.
X 3–5: 167
XXXVI 67–69:
167
- PLouvre I 67: 175
- Porphyrios
de abst.
IV 6–8: 181⁵⁴
- Prov
5,1–23: 153
6,58: 134⁸⁵
7,5–27: 153
9,1: 135⁹¹
9,1–6: 134⁷²
- Prv
31,21–22: 14⁶²
- Ps
7,3: 134⁶⁰
19,7: 134⁸²
19,10: 134⁸²
22,14: 134⁶⁰
69,29: 134⁷⁹
94,1f.: 137¹³⁸
94,23: 137¹³⁸
95,11: 133⁴⁹
107,14: 134⁷⁷

- 18,5f.LXX: 131¹⁹
 18,6 LXX: 136¹¹⁰
 31,2LXX: 205¹⁷
 78,25 LXX: 134⁸²
 115,4LXX: 24
 PsPhokylides
 194–196: 8²³
 215–21: 131¹⁶
 1 Pt
 2,9: 133⁴⁵
 5,8: 134⁶⁰
 2 Pt
 1,19: 134⁶³
 Ri
 6,21: 135⁹⁰
 6,22: 135⁹³
 13,15f.: 134⁸¹
 13,17f.: 134⁷⁸
 13,21: 135⁹³
 Röm
 2,9–29: 157
 4,8: 205
 4,17: 133⁴⁵, 135¹⁰²
 6,3f.: 207²³
 7,6: 133⁴⁶
 8,6: 134⁸⁴
 8,10f.: 134⁸⁴
 8,14–17: 215⁶⁷
 8,15: 204¹⁰
 8,18: 205¹⁸
 8,26: 134⁷³
 11,15: 133⁴⁵
 12,7: 205¹⁴
 12,19: 137¹³⁸, 205¹⁵
 13,12: 213⁵²
 Sach
 4,10: 131¹⁸
 1 Sam
 17,47–51: 137¹³⁴
 18,22f.: 134⁸¹
 Sefer ha-Jaschar
 44,29: 229⁵⁴
 44,64: 228⁴⁶
 44,75: 229⁵⁴
 49,37: 229⁵³
 Sib
 III 29–35: 181
 Sir
 17,11: 208²⁹
 22,12: 133⁵⁵
 24,20: 134⁸²
 42,9–11: 131¹⁶
 48,3: 137¹³²
 Spr
 3,18LXX: 208²⁹
 Strabon
Geog.
 IV 5,53: 168
 XVI 4,26: 177
 XVII 1,27: 167
 XVII 1,29: 167
 XVII 1,43: 170
 syrBar
 9,2: 133⁵⁵
 Tacitus
Hist.
 V 5,2: 133⁴¹
 Tertullian
Pat.
 6: 204¹²
 TestAbr Rez. A
 18: 25
 TestGad
 5,7: 131¹⁹
 TestHiob
 49,3: 6¹⁰
 50,3: 6¹⁰
 51,3f.: 6¹⁰
 TestJos
 10,1–3: 151³⁴
 18,3: 130⁹, 168
 18,3 Ms. c: 219³
 TestLevi
 2,10: 136¹¹³
 8,4f.: 24
 13,9: 142³
 1 Thess
 1,9f.: 212
 2,7–12: 216⁶⁹
 4,9: 216⁶⁹
 5,5–8: 213⁵²
 5,15: 205¹⁴
 2 Thess
 2,12f.: 133⁴⁵
 2 Tim
 4,17: 134⁶⁰
 Tit
 3,5: 133⁴⁶
 Tob
 4,12f.: 133⁴¹, 153
 13: 23¹⁰²
 Weish
 2,19: 195²⁵
 7,23: 43
 16,20–26: 134⁸²
 16,29: 134⁸²
 19,21: 134⁸²
 yGen
 § 146: 228⁴⁹

2. Namen und Begriffe

- Abraham 152. 168. 211. 212
- Ägypten 11. 12⁴⁵. 13. 25¹¹⁵. 31. 63. 105.
107. 147. 154. 163. 168. 172. 179. 180.
214. 244. 248. 256
- Ägypter 11. 27¹²⁴. 79. 81. 149. 164. 166.
169. 174. 177. 184. 228
- Alexander d. Gr. 170
- Alexandria 11. 12⁴⁵. 12⁴⁶. 13. 13⁵³. 167.
176. 239
- Allegorese 220
- allegorisierende Züge 221
- Antike
- christliche 151
 - jüdische 151
- Asche 73. 75. 83. 87. 89. 145. 160. 179
- Aseneth
- Ägypterin 11
 - als Tochter Jakobs 154
 - Bekehrung 10. 27. 165. 174. 179. 184.
185. 198. 208. 212. 225
 - Bekenntnislied 107. 143. 148
 - Braut Gottes 61. 132³⁵. 152³⁶. 175
 - Braut Josephs 63. 89. 101. 107. 109.
153. 252. 256
 - Bußhandlung 20
 - Eltern der 148. 152. 153. 178. 255
 - Familie der 27¹²². 27¹²⁴. 185
 - Fasten 19
 - Frömmigkeit der 16. 179
 - Gebet der 29. 77. 89. 143. 146. 147¹⁶.
227
 - Gottesverehrung 162
 - Hochmut 191
 - Idololatrie 8. 17⁷³. 28
 - Jungfrau 69. 71. 73. 77. 81. 83. 85. 89.
103. 174. 196
 - Kleidung der 20
 - Farben 175
 - Konvertitin 227
 - Liebe 251
 - Namenswechsel 20. 27¹²³
 - Palast der 177. 178
 - Polytheistin 184
 - Proselytin 3. 14. 20. 21. 30. 216
 - Psalm der 23. 26. 43. 47. 48. 222¹⁶. 227
 - Reue der 163. 183
 - Schönheit der 20. 57. 103. 105. 144.
162. 163. 174. 179. 184. 198. 227.
244. 250
 - Stadt der Zuflucht 89. 99. 103. 157.
185. 212. 217. 221. 236
 - Sündenbekenntnis 29. 189. 191
 - „Tochter des Höchsten“ 107
 - Tochter des Pentephres 57. 69. 81.
160. 190
 - Tochter Dinas 185. 228
 - „Tochter Gottes“ 30. 157
 - Tochter Jakobs 185
 - Tod der 49
 - Vater der 153
 - Wiedergeburt 165
- Asser 121. 146. 147
- Atum-Re (Sonnengott) 165. 237
- Augustus 170
- Barbara aus Heliopolis, Martyrium der
222
- Bekehrung 161
- Bekehrungsmotiv 22. 161
- Benjamin 123. 127. 129. 137¹³⁴. 152. 253
- Bibel 179. 213
- Bienen 14⁶¹. 40. 95. 97. 143. 156
- Bienenwabe 93. 143
- Bildzyklen, byzantinische 224
- Bindelesarten 45–48. 50
- Blitz 87. 99
- Blut 95. 101
- Brot 20. 23. 24. 85. 93. 211
- Brot des Lebens 69. 71. 89. 95. 109. 199.
203. 207
- Byssos 172
- Christen 227
- Christus *siehe* Jesus
- Dan 27. 117. 119. 121. 125. 146. 147
- Danielbuch 10
- Datierung 13. 13⁶⁰. 14. 14⁶³. 15. 163. 219
- Dendera 164
- Denkmodelle, stoische 192
- Diadem 174. 181. 255
- Diaspora 168. 179. 180. 182. 193. 197. 201
 - Diaspora-Aufstände 13

– Diasporaexistenz, jüdische 10. 193.
197
Dina 26. 136¹²⁰
Doxologie 50
Dunkelheit 71

Editio princeps 35
Ehe 9. 9²⁵. 188. 196. 197
Eliten 180
Engel 18⁷⁶. 19. 31. 91. 143. 145. 146¹⁶.
160. 163. 225
– Gottes 95
Engelmystik 13. 18. 18⁷⁶
– im hellenistischen Judentum 18
– spätantike 13
– synkretistische 13
Enthaltsamkeit 9
Entstehungsort 11
Ephraim 107. 136¹⁰⁶. 146. 154. 160. 224
Erotik 162. 178. 180. 196
– Motive, erotische 7¹⁷. 8. 10
Erzählelemente, biblische 11
Erzähler *siehe* Verfasser
Eschatologie 30
Essener 160. 177
Ethik 193
– stoische 201
Ethos 8. 190. 193
– der Gottesfurcht 155–157. 200
– jüdisches 152. 206. 217
– traditionalistisches 8
Eucharistie 23
Eustratios, Martyrium des 222
Exogamie 152. 153⁴⁰
Exotik 180

Familie 9²⁵
– *a* 34. 35. 40. 52
– *b* 33–35
– *c* 34–36
– *d* 34. 35. 49. 52
Feindesliebe 204. 205
Feuer 97
Finsternis 31. 199³⁴. 206
Fremde 185. 248. 256
Füllejahre 57

Gad 27. 117. 119. 121. 125. 146. 147
Gebet 15. 204. 210
Geldwirtschaft 238
Gemeinde 13
– jüdische 180
Genesis, Wiener 224

Gericht 212
Geschichte, biblische 10
Gesetz 160
Glaube
– Israels 249
– Josephs 174
– jüdischer 26
– wahrer 211
gnostischer Einfluss 222
Gott
– Anrede als Vater 204
– Begriff 28
– Gnade des 183
– Israels 3. 28. 132³⁴. 155. 160. 161. 182.
198
– Josephs 77. 165. 236. 240
– Namen des 95
– Schöpfer 28
Gottesdienst 13
Götterbilder 75. 77. 81. 103. 174. 210. 236
Götter der Ägypter 59. 148. 150. 178.
199. 225. 240. 241. 255
Götterkult 250
Götzen 160. 161
– Bilder der 71. 85. 199
– Götzendiener 173. 183. 200
– Götzendienst 8. 31. 181. 201
– Kult der 163. 179
– Verehrung der 208
Griechen 166. 167. 169. 170
Griechisch 6. 10³³
Grimmelshausen, Hans Jakob
Christoffel 233
Großbuchstaben 37

Handschriften 219
– armenische 223
– E 46
– griechische 33. 37. 40. 46. 50. 224
– hagiographische 50
– lateinische Handschrift 341 226
– neugriechische 224
– serbisch-kirchenslawische 50
Haplographie 40. 48
Heiden 27¹²⁴. 31. 157. 209
Heiligenviten 222. 223
Helden 161
Heliopolis 11⁴⁴. 14. 14⁶¹. 31. 57. 61. 130¹⁰.
141. 163. 165. 166. 168. 169. 220. 232
Helios (Sonnengott) 132³⁴
Hermeneutik 226
Himmel 65. 79. 85. 89. 97. 99
Hintergrund

- alexandrinisch-jüdisch 12⁴⁶
- essenischer 16
- Hochzeit 91. 182
- Hohenlied 162
- Honig 93
- Honigwabe 23. 207
- Honigwabekommunion 221

- Identität, jüdische 180. 183
- Initiation 21
- Integration 187
- Interpolationen, christliche 23. 30
- Irrglauben, paganer 17⁷³
- Irrtum 28. 31. 71. 199³⁴
- Isis
 - Gatte von 20
 - Kult der 17
 - Mysterium der 19
- Israel 152. 168. 201. 207. 209
- Issachar 123

- Jakob 27. 67. 111. 143–145. 152. 224. 228. 245. 246
 - als Israel 147¹⁷
 - Schönheit des 254
 - Segen des 146
- Jerusalem 14. 14⁶¹. 176. 177. 223
- Jesus 205. 207–210. 212–214. 216. 220. 227
- Joseph
 - als Israel 204
 - Bräutigam Aseneths 63. 89. 103. 148
 - Brüder des 27. 31. 111. 123. 145. 147. 156. 191. 246. 247. 254
 - der „Starke Gottes“ 99. 109. 190
 - exemplarischer Jude 215
 - Fremde 151
 - Gleichsetzung mit Christus 221
 - Herrschaft über Ägypten 230
 - Kleidung 171
 - Privilegierung durch den Vater 246. 247
 - Reinheit 171
 - Schönheit des 170. 191
 - Segen des 71
 - „Sohn Gottes“ 15. 25. 67. 132³⁵. 148. 157. 170. 172. 175. 184. 203. 204. 210. 214. 226
 - Tod des 224. 240
 - Weisheit des 170. 191
- Josephstradition 14⁶⁰
- Joseph und Aseneth*
 - als Bekehrungsgeschichte 223
 - in der armenischen Kirche 223
- Juda 123
- Juden 13⁵³. 27¹²⁴. 149. 153–156. 159. 167. 169. 173. 180. 182. 183. 197–199. 214. 226. 227
 - ägyptische 25
 - alexandrinische 12. 25
 - Metanoia der 210
- Judenchristentum 30
 - ägyptisches 25
 - alexandrinisches 25
- Judentum 21. 28. 185. 225
 - ägyptisches 5
 - alexandrinisches 5
 - babylonisches 6
 - der Diaspora 241
 - Früh- 204. 205
 - hellenistisches 17. 21. 22. 24. 188
 - Konversion zum 240. 251
 - palästinisches 6
 - rabbinisches 22
 - urbanes 9
- Jungfrauen 59. 71. 97. 135⁹⁹. 177. 236

- Kelch 20. 23
- Keuschheit 7
- Kirche 209. 210
- Kleidung 235
- Kontamination 35. 38. 41. 42. 50. 51
- Konversion 22. 183. 205. 206. 209. 226
 - Konversionsthema 28
 - Konversionsthematik 180
- Konvertiten 178. 185
- Kranz 172
- Kreuzzügen 226
- Kultmähler, jüdische 22
- Kultur, ägyptische 184
- Kurden, jüdische 228
- Kuss 20. 22. 155. 191. 196
 - Kuss-Szene 22

- Lea 117
- Leben 199³⁴. 206
- Lebensweise
 - heidnische 20
 - jüdische 20
- Leithandschrift, griechische 33
- Leontopolis 168
- Lesarten 38. 41. 50
- Leser 9²⁸. 160. 162. 178. 244
- Levi 14⁶¹. 27. 111. 113. 123. 127. 135¹⁰⁵. 136¹²⁰. 143. 145. 154. 182. 184. 191. 193. 195. 202⁴¹. 205. 230. 253

Licht 28. 31. 65. 71. 85. 177. 199³⁴. 206.
213
Literatur
– hellenistisch-jüdische 16
– Unterhaltungs- 8
Logos 208
Löwe 81. 184⁶³
Lüge 206

Mahl 105
Mahlformel 20. 24
Mahlgemeinschaft 155
Majuskel 45
Makkabäer, Aufstand der 167. 238
Manasse 107. 136¹⁰⁶. 146. 154. 160. 224
Manetho 166
Mann, Thomas 234
Manna 23
Martyrien 222
Martyrium 226
Memphis 166. 170. 181. 232
Metanoia 17⁷³. 134⁷⁵. 221
Minuskel 45. 48
Mischehe 27. 27¹²⁴
– Mischehenfrage 27
Mission 211
Moab 14⁶⁰
Mond 164
Monotheismus 18. 29
Moses 152. 229
– Ägypter 169
– Osirispriester 168
Mysterien 19
Mysterienkult 20
Mystik 17

Naphtali 121. 146. 147
Nichtjuden 18. 149. 153. 155. 156. 180.
188. 197–199. 211. 212. 214
Novelle 7
– Achikar- 10
– jüdische 6. 8. 26
– Weisheits- 10

Oberschicht
– ägyptische 14⁶¹. 28¹²⁵
– alexandrinische 28¹²⁵
– hellenistische 9
– urbane 10
Öl 20. 23. 24
On (Heliopolis) 165
Onias IV. 167
Opfer 59. 81

Opfermahl 179
Osiris 165
– Fest des 164
– Mysterien des 164. 165
– Wiedergeburt des 165

Palimpsest M 34. 36. 40. 41. 48
Paradies 95. 221
Patriarchen 169. 192
– Patriarchenzeit 10³³
Paulus 209–211. 214. 215
– Martyrium des 216
Pentephres 61. 105. 107. 141. 151. 153.
155. 163. 164. 169. 190. 197. 202⁴¹.
211. 225. 237. 244
Petrus 209
Pharao
– Haus des 14
– Sohn des 14⁶¹. 113. 115. 119. 121. 123.
127. 136¹²⁰. 145. 147. 154. 156.
217. 225. 227. 244. 253. 257
Phönix 167
Pogrome 168
Polytheismus 29. 174
Potiphar 224
– Ehefrau des 248
Potipheras (Priester von On) 3
Priester, jüdische 176
Proselyten 16. 22. 23. 25–27. 27¹²⁴. 157.
183. 204. 210. 214
– Initiationsritual für 19
– Proselytenthema 13. 14
Psalmen 13
Ptolemaios (Geograph) 168
Ptolemäer 173. 239
– Ptolemaios II. Philadelphos 166. 237
– Ptolemaios I. Soter 171³²
– Ptolemaios IX. Lathyrus 15⁶⁵
– Ptolemaios IX. Soter II. 171³²
– Ptolemaios VI 14
– Ptolemaios VI. Philometor 167
– Ptolemaios X. Alexander 15⁶⁵
ptolemäischer Hof 14
ptolemäische Zeit 14⁶³

Quellen, ägyptische 173
Qumran 16

Rachel 113. 117. 142
Religion 161. 162. 237. 241
– ägyptische 184
– heidnische 198. 199
Religiosität 180

- Ritualpraxis, jüdische 22
 Rom 167
 Roman 7¹⁸
 – Abenteuer- 6. 26
 – antiker 9²⁸. 15. 17. 21. 194
 – griechischer 6. 10. 15
 – hellenistischer 160. 161
 – Helden- 9
 – historischer 9
 – jüdischer 17. 214. 216
 – Liebes- 6–8. 10³⁶. 22. 26. 160
 – paganer 17
 Römer 167. 170
 Ruben 123

 Sara 142
 Sarapis, Kult des 166
 Schleier 174
 Schöpfung 213
 Sebulon 123
 Seele 105. 220
 Septuaginta 13
 Schem 185
 Simeon 111. 113. 123. 136¹²⁰. 145. 147.
 152
 Sonne 101. 164. 170. 213
 – Symbol Gottes 177
 Sonnenkult 130¹⁰
 Soteriologie 28
 Söhne Bilhas 111. 117. 123. 136¹²². 143.
 146. 147. 154. 156. 191. 195
 Söhne Jakobs 14
 Söhne Leas 111. 123. 125. 227
 Söhne Rachels 227
 Söhne Zilpas 111. 117. 123. 136¹²². 143.
 146. 147. 154. 156. 191. 195
 Spätdatierung 12
 Speisevorschriften 197. 201
 Stammbaum 45
 Stemma 37. 45. 46. 50
 Stil 10³³. 13
 Susanna-Erzählung 10
 Sünde 189. 208
 Symposium 197
 Synagoge 30
 Synkretismus 181

 Tempel, wirtschaftliche Funktion der
 237
 Tempel des Onias 14
 Text
 – griechischer 35
 – Kurz- 33. 34. 40
 – Lang- 33. 40. 41
 – Rekonstruktion 33. 35
 – revidierter 42. 43
 Texte, pagane 8
 Theben 166
 Theologie
 – alexandrinisch-jüdische 29
 – hellenistisch-jüdische 28
 Therapeuten 6¹⁰. 16. 160
 Tiara 174
 Tischgemeinschaft 181
 Titel 41. 46. 47⁵. 49
 Titelformen 5
 Tod 28. 31. 71. 199³⁴. 206
 Tora 188. 189. 192. 193. 197. 198. 201.
 202. 212
 – Rezeption 188
 Tradition, rabbinische 3. 185
 Trajan 168
 Transliteration 45
 Traumdeutung 11. 248
 Tränen 145. 191
 Turm 7¹⁶. 87. 176. 220. 232. 251. 255. 256

 Überlieferung 33
 – äthiopische 36. 219
 – frühneugriechische 36
 – griechische 38
 – rumänische 36
 – serbisch-kirchenslawische 36
 Übersetzung 35. 36
 – armenische 33. 223
 – lateinische 33. 227
 – syrische 33. 37

 Verfasser 5. 13. 13⁶⁰. 143. 149. 154. 156.
 162. 171. 180. 190. 194
 Verfasserschaft
 – christliche 13. 22. 24. 30
 – jüdische 13
 Vorlage
 – griechische 37
 – hebräische 6
 Vorläufiger Text (VorlT) 35. 41–43. 52

 Wabe *siehe* Bienenwabe
 Wahrheit 28. 31. 71. 103. 199³⁴. 206
 Waschung 20
 Wasser 87. 101
 Wein 24. 93
 Weisheit 10. 103. 134⁷². 202
 Weisheitssprüche 10
 Wiedergeburt 164. 208

Wunder 210

Yusuf und Zuleika, Erzählung von 233

Zeitrechnung 163

Zesen, Philipp 231

Zeugen

– armenische 36

– griechische 41

Zuleika 229