

# Die Datierung der Josephsgeschichte

Ein Gespräch mit Erhard Blum und Kristin Weingart

*Konrad Schmid*

## I. Die These: Die Josephsgeschichte als politisches Dokument aus dem Nordreich

Im Jahr 2017 erschien in der ZAW ein Beitrag von Erhard Blum und Kristin Weingart<sup>1</sup> zur Entstehung der Josephsgeschichte, der gegen den von ihnen erkannten Trend der neueren Forschung zur Josephsgeschichte, der diese als nachexilische Diasporanovelle interpretiert,<sup>2</sup> die Auffassung vertritt, dass es sich bei ihr um eine vorexilische Komposition aus dem Nordreich handle, die wahrscheinlich unter Jerobeam II. entstanden sei. Blum und Weingart bekräftigen damit eine Position, die beide bereits in ihren – allerdings zeitlich weit auseinanderliegenden – Dissertationen vertreten haben.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> E. BLUM/K. WEINGART, *The Joseph Story: Diaspora Novella or North Israelite Narrative?* ZAW 129 (2017) 501–521. Vgl. zu den literarischen Fragen in Gen 37–50 auch E. BLUM, *Zwischen Literarkritik und Stilkritik. Die diachrone Analyse der literarischen Verbindung von Genesis und Exodus – im Gespräch mit Ludwig Schmidt*, ZAW 124 (2012) 492–515 = DERS., in: *Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament*, hg. von W. OSWALD und K. WEINGART (FAT 95), Tübingen 2015, 105–127.

<sup>2</sup> Vgl. A. MEINHOLD, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches. Diasporanovelle*, I, ZAW 87 (1975) 306–324, II, ZAW 88 (1976) 72–93; R. LUX, *Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern (Biblische Gestalten 1)*, Leipzig 2001, 237–239; J. EBACH, *Genesis 37–50 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 692–693; K. SCHMID, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, in: J. C. GERTZ u. a. (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315)*, Berlin/New York 2002, 83–118. Vgl. bereits A. ROSENTHAL, *Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen*, ZAW 15 (1895) 278–284; DERS., *Nochmals der Vergleich Ester, Joseph, Daniel*, ZAW 17 (1897) 125–128.

<sup>3</sup> Vgl. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57)*, Neukirchen-Vluyn 1984, 234–244, dort allerdings nicht mit genauer Festlegung auf die Zeit Jerobeams II.; K. WEINGART, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament (FAT II 68)*, Tübingen 2014, 244–266. R. ALBERTZ, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, in: T. NAUMANN/R. HUNZIKER-RODEWALD (Hg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2009, 11–36, hier 20.25, setzt den Grundbestand von Gen 37–50 ähnlich wie Weingart und Blum „noch vor dem Untergang des Nordreichs“ (25) an. J. WÖHRLE, *Joseph in Egypt. Living under Foreign Rule According to the Joseph Story and its Early Intra- and Extra-Bibli-*

Der folgende Beitrag will mit Blum und Weingart in ein Gespräch eintreten. Blum und Weingart betonen für ihren Datierungsvorschlag die Verbindung des im Vordergrund stehenden Brüderpaars Joseph und Benjamin mit dem Nordreich und mit dem strittigen Status von Benjamin zwischen Nord und Süd. Die Ägyptenthematik in der Josephsgeschichte interpretieren sie als literarisches Motiv, das ohne textexterne Erfahrungsbezüge zu erklären sei: Dass ein Israelit an einem fremden Königshof aufsteige, setze keine Exilerfahrung – weder von Nordisraeliten noch von Judäern – voraus, sondern sei ein Motiv, das sich prominent in der Sinuhe-Erzählung finde und von dort her inspiriert sei.<sup>4</sup>

Im Folgenden wird nicht davon ausgegangen, dass sich anhand von Beobachtungen und Argumenten eine klare und eindeutige Datierung der Josephsgeschichte – bzw. ihrer Texte – herbeiführen ließe. Wäre dies möglich, so wäre es schon lange geschehen. Die Spannweite der in der Forschung vorgetragenen Vorschläge zur historischen Kontextualisierung der Entstehung der Josephsgeschichte decken im Wesentlichen die gesamte mögliche Entstehungszeit alttestamentlicher Texte überhaupt ab: von der frühen Königszeit, ja zum Teil sogar von der vorstaatlichen Zeit an bis in das hellenistische Zeitalter.<sup>5</sup> Natürlich sind manche dieser Positionen besser begründet als andere, doch ihre Divergenz lässt vermuten, dass sich die Datierungsfrage der Josephsgeschichte nicht *more geometrico* lösen lassen wird.

Der Dissens betrifft nicht nur die alttestamentliche, sondern auch die ägyptologische Forschung. Die Nachfrage nach dem Ägyptenbild, das für den oder die Verfasser der Josephsgeschichte vorausgesetzt ist, hat weit auseinanderliegende Resultate ergeben: Man hat wohl davon auszugehen, dass die Art und Weise, wie die Josephsgeschichte Ägypten repräsentiert, auf einem Amalgam verschiedener Informationen und Vorstellungen beruht, die eher weniger als mehr mit tatsächlichen Erfahrungen von in Ägypten ansässigen Israeliten oder Judäern zu tun haben.<sup>6</sup> Auch der sprachliche Befund deutet weder zwingend darauf hin, dass die Josephsgeschichte in Ägypten entstanden sein muss, noch schließt er

---

cal Receptions, in: R. ALBERTZ/J. WÖHRLE (Hg.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers* (Journal of Ancient Judaism Supplements 11), Göttingen 2013, 53–72, folgt Albertz in dieser Datierung, erkennt aber in dem aus seiner Sicht exilischen Zusatz Gen 39 zur Josephsgeschichte sogar ein diasporakritisches Element: „By adding Gen 39, probably in the time of the exile, the original Joseph story focusing upon the conflict between Joseph and his brothers takes on a diaspora-critical overtone. In its opening scenes the Joseph story now speaks to the unpredictable risks posed by the people of a foreign land, and it warns about life in such a foreign land.“ (59)

<sup>4</sup> Vgl. zu den Berührungen zwischen der Josephsgeschichte und der Sinuhe-Erzählung die Lit. bei BLUM/WEINGART, *Joseph Story*, 513 Anm. 52.

<sup>5</sup> Vgl. WEINGART, *Stämmevolk*, 262, Anm. 460–463. Siehe auch T. RÖMER, *The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P?*, in: F. GIUNTOLI/K. SCHMID (Hg.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), Tübingen 2015, 185–201, hier 189 Anm. 22–23.

<sup>6</sup> Vgl. die Diskussion in Auseinandersetzung v. a. mit D. B. REDFORD, *A Study of the Bibli-*

dies aus: Der Umstand, dass die Josephsgeschichte weitgehend in einer Sprachgestalt verfasst ist, die als „Classical Biblical Hebrew“ (CBH) bezeichnet werden kann, führt nicht notwendigerweise auf ein vorexilisches Datum, da der Gebrauch von CBH nicht exklusiv auf diese Zeit beschränkt werden kann und archaisierende Tendenzen bei der Abfassung der Josephsgeschichte nicht von vornherein auszuschließen sind.<sup>7</sup> Zudem bietet die Josephsgeschichte nur sehr wenige Lehnwörter aus dem Ägyptischen (𐤀𐤍𐤏 „Riedgras“ Gen 41,2.18; 𐤀𐤍𐤏 „Leinen“ Gen 41,42), ihre Anzahl wird von denjenigen aus dem Akkadischen oder Aramäischen übertroffen.<sup>8</sup>

In methodischer Hinsicht benennen Blum und Weingart für Datierungsfragen drei zu berücksichtigende Dimensionen. Erstens ist die diachrone Stratigraphie eines Textes zu bedenken. Von Belang sind zweitens die Beziehungen von Texten zu datierbaren Befunden, wie etwa ihre sprachgeschichtliche Prägung oder die Voraussetzung bzw. Nichtvoraussetzung bestimmter Realia. Schließlich ist drittens die pragmatische Funktion eines Textes für ein bestimmtes historisches Auditorium zu bedenken (502): Lässt sich eine spezifische Verwendung eines Textes in einer bestimmten historischen Situation wahrscheinlich machen?

Blums und Weingarts Zugang zur Datierung der Josephsgeschichte gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste beschäftigt sich mit der literarischen Schichtung der Josephsgeschichte (503: „The Joseph Story and its ‚stratigraphic‘ context“), der zweite ist mit „The historical context of the Joseph Story“ überschrieben (511) und im dritten werden die voranstehenden Überlegungen als „Conclusions“ gebündelt.

Die literarische Grundschrift der Josephsgeschichte, die Blum und Weingart als in sich geschlossene Erzählung gilt, wird im Wesentlichen nach dem Subtraktionsprinzip erhoben: Nichtursprüngliche Bestandteile der Josephsgeschichte erkennen sie in Gen 48,21–22; 50,22–26\* (504: „post-P-Hexateuch redaction“), 37,1–2\*, 41,46; 47,8–10.11\*.27–28; 48,4–7; 49,29–33\*; 50,12–13.22a.26a\* (505: „Priestly layer“), 46,1–5a (506: „a link to the patriarchal narratives“), Gen 38 (508: „the Judah-Tamar episode“) sowie Gen 48 (509: „Joseph’s blessing“).<sup>9</sup> Zusätzlich nehmen Blum und Weingart an, dass die Josephsgeschichte konzeptio-

---

cal Story of Joseph (Genesis 37–50) (V.T.S 20), Leiden 1970, bei BLUM/WEINGART, Joseph Story, 502 Anm. 4.

<sup>7</sup> Vgl. ausführlich E. BLUM, The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations, in: J. C. GERTZ u. a. (Hg.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures Between Europe, Israel, and North America (FAT 111), Tübingen 2016, 303–326, hier besonders 312.

<sup>8</sup> Hinweis meines Mitarbeiters S. Arnet.

<sup>9</sup> Zu Gen 39 vgl. die Diskussion 510 Anm. 35, anders F. EDE, Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50 (BZAW 485), Berlin/Boston 2016, 105. Die kleinräumige literarkritische Zergliederung der Josephsgeschichte, wie sie Ede vorschlägt, wird von Blum und Weingart kritisch beurteilt, vgl. 504 Anm. 7. Zur Forschungsgeschichte vgl. C. PAAP, Die Josephsgeschichte Genesis 37–50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (EHS.T XXIII

nell sowohl die vorangehende Vätergeschichte als auch die nachfolgende Exodusgeschichte voraussetzt.

Der zweite Teil des Aufsatzes ist eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage, ob die Josephsgeschichte als nachexilische Diasporanovelle einzustufen ist, wie dies in der neueren Forschung mehr und mehr vertreten wird:<sup>10</sup> Die Josephsgeschichte stehe für die legitime Möglichkeit eines Lebens von Juden in der Diaspora ein (512–513). Blum und Weingart bezweifeln allerdings, ob die inhaltliche Ausrichtung der Josephsgeschichte so korrekt erfasst sei:

But is this really the message of the story? Its own aim seems rather to be that survival was in this case only possible in Egypt due to divine providence (Gen 45:5 ff.; 50:20 f.). Generalizing and applying such an understanding to the Diaspora, would completely twist the meaning of the exile from an act of judgement to an act of salvation history. (513)

Das Zentralstück des Aufsatzes dann besteht in der Diskussion der Sinuhe-Erzählung, die von Blum und Weingart als Falsifikation der These angeführt wird, dass das „motif of a long stay in a foreign country must be based on the experience of a collective exile“ (513).

The Sinuhe Story is set abroad, its protagonist travels to a foreign country, rises to a position of power at a foreign court and raises a family there. Nevertheless, no one would search for an Egyptian Diaspora in the Levant in order to account for its existence. (516)

Josephs Ägyptenaufenthalt wird damit als literarisches Motiv interpretiert, das nicht auf eine entsprechende Realität hin transparent sein muss. So entfällt für Blum und Weingart grundsätzlich die Notwendigkeit, die Datierung der Josephsgeschichte nach der Exilierung von Israeliten (Fall des Nordreichs 722 v. Chr.) oder von Judäern (Fall des Südreichs 587 v. Chr.) anzusetzen. Darüber hinaus erkennen Blum und Weingart wichtige Differenzen zwischen der Josephsgeschichte und anerkannter perserzeitlicher Diasporaliteratur wie dem Esther- oder dem Danielbuch: Die besonderen Gesetze der Juden spielen keine Rolle in der Josephsgeschichte, auch die besondere religiöse Identität von Joseph und seiner Familie wird nie thematisiert, ja, zwischen dem Gott Josephs und dem Gott Pharaos wird überhaupt nicht unterschieden.

Zusammenfassend halten Blum und Weingart fest: „In sum, the widespread dating of the Joseph Story to the Persian period has to be called into question.“ (516) Als zentrales Thema der Josephsgeschichte erkennen sie die Vorrangstellung Josephs vor seinen Brüdern, die sich historisch mit keinem bekannten Diasporakontext verbinden lasse: „The issue of Joseph’s primacy among the brothers, which is substantial to the story, does not fit into any interpretation involving the Diaspora.“ (517) Besondere Bedeutung kommt dabei der Figur Ben-

---

534), Frankfurt a. M. 1994; F. W. GOLKA, Genesis 37–50. Joseph Story or Israel-Joseph Story?, CBR 2.2 (2004) 153–177.

<sup>10</sup> Vgl. oben Anm. 2.

jamins zu: Die in der Josephsgeschichte vertretene Position, dass Benjamin zu Joseph gehört und dass dies von Juda und den weiteren Brüdern anerkannt wird, passe am besten in ein territorialgeschichtliches und politisches Setting zur Zeit Jerobeams II. (519: „[...] fit well with Northern Israelite ambitions for political hegemony over all of Israel, including Judah and Benjamin.“).

## II. Die Antithese: Die Josephsgeschichte als Diasporanovelle

Blum und Weingart haben eine kraftvolle Deutung der Josephsgeschichte vorgelegt, die vor allem über den Vorzug verfügt, die herausgehobene Position Josephs gegenüber seinen Brüdern und die enge Verbindung zwischen Joseph und Benjamin verständlich zu machen: Vor dem Hintergrund eines prosperierenden Nordreichs und der umstrittenen politischen Stellung Benjamins ist die personelle Konstellation der Josephsgeschichte politisch in der Tat nachvollziehbar und verständlich. Die Josephsgeschichte wird so als ein politisch geprägtes Dokument des 8. Jahrhunderts v. Chr. interpretiert – entstanden im Norden, aber mit einer gesamtisraelitischen Perspektive ausgestattet. Ebenfalls gebührt Blum und Weingart das Verdienst, die auffälligen Parallelen der Josephsgeschichte zur Sinuhe-Erzählung der Forschung wieder in Erinnerung gerufen zu haben.<sup>11</sup>

Worin aber liegen die Schwierigkeiten dieses Vorschlags? Der erste Punkt betrifft das Ägyptenthema. Weshalb beschäftigt sich eine Erzählung wie die Josephsgeschichte, die sich – nach dem Vorschlag von Blum und Weingart – binnenpolitischen Problemen der Levante widmet, derart prominent mit Ägypten? Ihre Szenerie spielt zum weitaus größten Teil in Ägypten, das hier nicht einfach eine Landschaft ist, sondern als politisches Gebilde in den Blick kommt, mit dem Joseph interagiert, ja, in welches er sich sogar integriert. Aus der Sicht von Blum und Weingart folgt die Josephsgeschichte hier strukturell ihrem literarischen Vorbild, der Sinuhe-Erzählung: Das Thema des Aufstiegs an einem fremden Hof sowie des Überlebens im Ausland ist literarischer Natur und besitzt keinen realgeschichtlichen Hintergrund. Die Lokalisierung des Auslandsaufenthalts Josephs und seiner Familie ergibt sich nachgerade zwingend aus der Funktion der Josephsgeschichte als „Zwischenstück zwischen Erzeltern Erzählungen und Exodus“:<sup>12</sup> Das Wissen um die konzeptionelle Fortführung der Josephsgeschichte mittels der Exodusdarstellung erklärt die Wahl Ägyptens als erzählerischer Szenerie.

Diese Argumentation ist nicht unmöglich, sie hat jedoch mit einer Reihe gegenläufiger Indizien zu kämpfen. Zunächst ist die supponierte *konzeptionelle* Abfolge von Erzeltern und Exodus in der mittleren Königszeit keineswegs frag-

<sup>11</sup> Vgl. oben Anm. 4.

<sup>12</sup> WEINGART, *Stämmevolk*, 265.

los vorauszusetzen, zumal wenn man damit rechnet, dass eine *literarische* Verbindung dieser Themen frühestens in das 6. Jahrhundert anzusetzen ist.<sup>13</sup> Weiter scheint das Ägyptenthema in der Josephsgeschichte inhaltlich doch deutlich stärker profiliert zu sein, als man dies erwarten würde, wenn es „nur“ der Einpassung in die konzeptionelle Abfolge von Erzältern- und Exodus-Tradition geschuldet wäre. Die Heirat Josephs mit Asenet, der Tochter eines ägyptischen Priesters (Gen 41,45), präsentiert und legitimiert eine Mischehe, die Joseph in den Wirkungskreis der ägyptischen Religion einrückt (bekanntlich wurde dies in der frühjüdischen Schrift „Joseph und Asenet“ als schwerwiegendes Problem empfunden, so dass Asenet sich vor der Heirat zuerst zum Judentum zu bekehren hat). Mehr noch, Josephs Söhne Manasse und Ephraim, die dieser Verbindung entspringen, werden zu halben Ägyptern (Gen 41,50–52). Auch kleinere Erzählzüge, etwa die Expertise Josephs in der Lekanomantie (Gen 44,5) oder seine Einbalsamierung nach seinem Tod (Gen 50,3), weisen auf konkretere Aussageabsichten bezüglich des Ägyptenthemas hin – sie scheinen nicht bloß als Ergebnis literarischer Konstruktion zu interpretieren sein.<sup>14</sup> Ja, sie korrigieren sogar in entscheidender Weise die Perspektiven auf Ägypten, die von der Darstellung des Auszugs aus Ägypten an entwickelt wurden. Ägypten ist nicht nur Feindesland oder – als Volk bzw. Militär<sup>15</sup> – *massa perditionis*, sondern auch ein Ort der jüdischen Akkulturation, ein Ort des Handelns und Wirkens des Gottes Israels; ägyptische Frauen kommen als Heiratspartnerinnen für Israeliten in Frage, und der König von Ägypten ist kein Despot oder Tyrann, sondern ein weiser Herrscher. Es fällt schwer, dieses elaborierte Ägyptenbild wahrzunehmen, ohne dabei die Schlussfolgerung zu ziehen, dass die Autoren der Josephsgeschichte Ambitionen verfolgten, Ägypten als möglichen Lebensraum für Israel zu zeichnen. Dabei spielt keine Rolle, ob man diese Autoren für in der Levante oder in Ägypten ansässig hält: Eine diasporafreundliche Perspektive kann auch im Land selber formuliert worden sein.

Der Abweis erfahrungsgeschichtlicher Hintergründe für die Ägyptenthematik in der Josephsgeschichte durch Blum und Weingart erscheint insofern besonders schwierig, da sie solche Hintergründe umso entschiedener für das Thema des Verhältnisses zwischen Joseph und seinen Brüdern, besonders Benjamin, in

<sup>13</sup> Vgl. E. BLUM, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: J. C. GERTZ u. a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 119–156.

<sup>14</sup> Vgl. RÖMER, Joseph Story, 192.

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung v. a. innerhalb der priesterschriftlichen Literatur K. SCHMID, Taming Egypt. The Impact of Persian Imperial Ideology and Politics on the Biblical Exodus Account, in: M. POPOVIĆ u. a. (Hg.), Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World (JSJ.S 178), Leiden 2017, 13–29 sowie DERS., Ägypten als Chaosmacht. Die Vernichtung des ägyptischen Heers am Schilfmeer als Begründung der Herrlichkeit Gottes im perserzeitlichen Exodusbuch, *Aegyptiaca* 3 (2018) 149–157.

Anschlag bringen. Dies markiert den zweiten Problempunkt. So ist zu fragen, ob die von Blum und Weingart verfolgte Form methodischer Eklektik möglich ist. Sind grundsätzlich realgeschichtlich ausdeutbare Züge einer Erzählung einmal als Reflexe entsprechender politischer Konstellationen und einmal als Resultat der Anwendung literarischer Motive zu interpretieren? Die Frage stellt sich umso drängender, da sich gerade für das Motiv des Verhältnisses der Brüder untereinander vielfache literarische Analogien nennen ließen.<sup>16</sup> Bezüglich der von Blum und Weingart besonders betonten Rolle Benjamins ist zudem zu bedenken, dass die in der historischen Auslegung der Josephsgeschichte in den Vordergrund gestellte Frage, ob Benjamin nun zu Israel oder Juda gehöre, im Plot sich so nicht identifizieren lässt:<sup>17</sup> Am Verhalten der Brüder zu Benjamin soll sich, wie zuvor in Bezug auf Simeon, zeigen, ob diese nach ihrem Mordanschlag gegenüber Joseph andere geworden sind. Die Josephsgeschichte zeichnet die Gefährdungen von Benjamin und Simeon in Analogie zu denjenigen Josephs selbst: Die durch die Brüder verschuldete Todesverfallenheit Josephs in der Zisterne (Gen 37), die sich dann zur Knechtschaft wandelt, präfiguriert – mit einer gewissen sachlichen Verschiebung – die Ereignisse um den Becherfund bei Benjamin (Gen 44). Benjamin wird so in eine Gefahrensituation gebracht, in der sich auch Joseph befand: Hatte Joseph zunächst den Tod vor Augen, wandelte sich seine Situation zur Knechtschaft. Ähnliches gilt für die Parallelisierung von Joseph und Simeon: Wie der bereits nach Ägypten verschleppte Joseph dort im Gefängnis ausharren muss, so ergeht es auch Simeon, der nach der ersten Reise der Brüder als Pfand bei Joseph in Ägypten bleiben muss.

Dass Benjamin nach Ausweis der Josephsgeschichte vor allem Joseph zugehörig sein soll, wird zudem durch die zentrale Rede Judas in Gen 44,18–34 konterkariert: *Juda* anbietet sich selbst für Benjamin als Sklave Josephs. Als politische Allegorie gelesen, wäre die Josephsgeschichte auch geeignet, die Zugehörigkeit Benjamins zu Juda zu legitimieren.<sup>18</sup> Im Rahmen der Brüderthematik bleibt auch unerklärt, weshalb Joseph anfänglich als verzärtelter Jüngling gezeichnet wird.<sup>19</sup>

Ein drittes Problem ergibt sich aus der besonderen Akzentuierung des politischen Themas des Königtums in der Josephsgeschichte. Entsprechend der Exposition in Gen 37 geht es in der Erzählung in der Tat um die Hegemonie Josephs über seine Brüder. Ja, gemäß Gen 37,8 befürchten die Brüder sogar, dass Joseph „als König“ über sie herrschen wolle. Tatsächlich aber wird Joseph weder

<sup>16</sup> Vgl. W. WETTENGEL, Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden (OBO 195), Freiburg i. Ue./Göttingen 2003.

<sup>17</sup> Vgl. auch RÖMER, Joseph Story, 191.

<sup>18</sup> Vgl. RÖMER, Joseph Story, 191.

<sup>19</sup> Vgl. dazu und zur Wandlung Josephs in Gen 37–50 K. SCHMID, Josephs zweiter Traum. Beobachtungen zu seiner literarischen Funktion und sachlichen Bedeutung in der Josephsgeschichte (Gen 37–50), ZAW 128 (2016) 374–388.

König über die Brüder noch König über Ägypten, er steigt lediglich zum zweiten Mann im Staat auf. Politisch läuft die Josephsgeschichte nicht auf die Begründung einer staatlichen Struktur oder Administration hinaus,<sup>20</sup> sondern vielmehr auf den Zusammenhalt der zwölf Stämme jenseits einer evidenten identitätsstiftenden politischen Struktur.

Viertens ist zu beachten, dass die alttestamentliche Überlieferung außerhalb von Gen 37–50 über die Josephsgeschichte weitgehend schweigt. Die ausführlichste Aufnahme findet sich in Ps 105,<sup>21</sup> der allerdings bereits die Verbindung von priesterlichen und nichtpriesterlichen Texten im Pentateuch voraussetzt. Implizit scheint Gen 50,15–21 in Jes 40,2,<sup>22</sup> Gen 37,34–35 in Jer 31,15<sup>23</sup> sowie Gen 50,24 in Jer 29,10<sup>24</sup> vorausgesetzt zu sein, aber diese Texte führen auch nicht vor das 6. Jahrhundert v. Chr. Die Josephsgeschichte, datiert man sie ins 8. Jahrhundert v. Chr., wäre also in der weiteren Literaturgeschichte des Alten Testaments weitestgehend unbeachtet geblieben; dies ist einer frühen Ansetzung nicht unbedingt günstig, wenn auch natürlich solche *argumenta e silentio* mit Vorsicht zu bedenken sind.

Schließlich ist fünftens auf die besondere weisheitliche und geschichtstheologische Prägung der Josephsgeschichte hinzuweisen. Die Nähe der Josephsgeschichte zur Weisheit wurde forschungsgeschichtlich wirksam durch Gerhard von Rad dargestellt, der die Josephsgeschichte als Ausdruck höfischer Weisheit der Salomozeit interpretierte.<sup>25</sup> In der Forschungsdiskussion wurde jedoch alsbald deutlich, dass die weisheitliche Prägung von Gen 37–50 nicht in den historischen Kontext der traditionellen Weisheit weist, wie man ihr etwa in den älteren Passagen des Sprüchebuchs begegnet, sondern dass sie eher Berührungen mit der mantischen Weisheit, wie sie sich etwa in den Danielerzählungen findet, aufweist.<sup>26</sup> Im Rahmen der frühen Weisheitsliteratur nimmt sich die Vor-

<sup>20</sup> Vgl. F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 143–155. Vgl. weiter zum Herrschaftsthema J.-D. DÖHLING, Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gen 37,5–11) und der Israel-Josefsgeschichte, BZ 50 (2006) 1–30.

<sup>21</sup> Vgl. dazu LUX, Josef, 249–250; K. SCHMID, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 311–312.

<sup>22</sup> Vgl. R. G. KRATZ, Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f. und seine literarischen Horizonte, ZAW 105 (1993) 400–419.

<sup>23</sup> Vgl. K. SCHMID, Buchgestalten des Jeremiabuches. Redaktion und Rezeption von Jer 30–33 im Kontext des Buches (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 133–135.

<sup>24</sup> SCHMID, Buchgestalten, 227–228.

<sup>25</sup> Vgl. G. VON RAD, Josephsgeschichte und ältere Chokma (1953), in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 1958, 272–280; DERS., Die Josephsgeschichte (1954), in: DERS./O. H. STECK (Hg.), Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1974, 22–41.

<sup>26</sup> Vgl. M. FOX, Wisdom in the Joseph Story, VT 51 (2001) 25–41, hier 40: “The concept of

stellung, dass die Untat der Brüder ein geheimes Werkzeug im Heilsplan Gottes zur Rettung seines Volkes vor der Hungersnot sei,<sup>27</sup> erratisch aus. Eine solche Theologie der geheimen Lenkung der Geschichte ist für die Zeit Jerobeams II. literaturgeschichtlich schwierig zu plausibilisieren. Auch die monotheistische Prägung der Josephsgeschichte lässt sich kaum für das 8. Jahrhundert v. Chr. wahrscheinlich machen. Dies gilt besonders, wenn man mit Blum und Weingart Gen 39 zur ursprünglichen Josephsgeschichte zählt. In Gen 39,2–6 wird nicht nur vorausgesetzt, dass Jhwh, der Gott Israels, in Ägypten wirkt, sondern auch, dass er zugunsten eines Ägypters handelt und dass es diesem Ägypter gar möglich ist, Josephs göttlichen Beistand als Beistand Jhwhs zu erkennen: „Und sein Herr sah, dass Jhwh mit ihm war und dass Jhwh alles, was er tat, in seiner Hand gelingen ließ“ (Gen 39,3). Die nächsten Parallelen zu einer solchen Vorstellung finden sich in den Kyros-Aussagen in Jes 45,1–7 oder – negativ gewendet – in den Pharaon-Aussagen in Ex 7–11. Weder Jes 45 noch die entsprechende Überarbeitungsgestalt von Ex 7–11 lassen sich ohne weiteres in theologiegeschichtlicher Hinsicht mit der Epoche Jerobeams II. in Verbindung bringen.

### III. Ist eine Synthese möglich?

Bedenkt man den Vorschlag von Blum und Weingart im Lichte seiner möglichen Schwierigkeiten, so fällt eine Auswertung nicht einfach. Die Josephsgeschichte kann nicht gleichzeitig ein vorexilisches Dokument aus dem Nordreich und eine nachexilische Diasporanovelle sein. Allerdings sollte man die Deutung der Josephsgeschichte als *Diasporanovelle* nicht zwingend mit einer *nachexilischen* Datierung verbinden: Eine Diasporanovelle mit realgeschichtlichem Hintergrund ist seit dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. denkbar.

Auch die Annahme einer redaktionsgeschichtlichen Staffelung einer älteren Josephsgeschichte, die der Legitimation des Nordreichs diene, und einer späteren Ausarbeitung zu einer Diasporanovelle verbietet sich: Die literarkritische Umgrenzung der Josephsgeschichte nach Blum und Weingart ist gut gesichert und (bis auf die Frage der Zugehörigkeit von Gen 39) vergleichsweise breit anerkannt – es lässt sich hinter Gen 37–50 keine ältere Erzählung herauschälen, die erst sekundär zu einer Diasporanovelle ausgestaltet worden wäre.

Blum und Weingart erheben zumindest ausweislich der sprachlichen Gestaltung ihres Beitrags nicht den Anspruch, die Entstehung der Josephsgeschichte *more geometrico* vordemonstriert zu haben: Sie passe („fit“) zur Zeit Jerobeams

---

wisdom in the Joseph story is affiliated with the pietistic and inspired wisdom of Daniel rather than with the ethical and practical wisdom of Wisdom literature.“

<sup>27</sup> Vgl. J. EBACH, „Ja bin denn *ich* an Gottes Stelle?“ (Genesis 50:19). Beobachtungen und Überlegungen zu einem Schlüsselsatz der Josefsgeschichte und den vielfachen Konsequenzen aus einer rhetorischen Frage, *BibInt* 11 (2003) 602–616.

II., und die Deutung als perserzeitliche Diasporanovelle müsse hinterfragt werden („needs to be called into question“).

Welches Fazit lässt sich aufgrund der voranstehenden Überlegungen formulieren, wenn man versucht, Gemeinsamkeiten sowie verbleibende Probleme zu benennen?

1. Die Josephsgeschichte ist eine literarische Erzählung, die gewisse politische Assoziationen hervorruft und entsprechend wohl auf bestimmte zeitgeschichtliche Realitäten hin transparent ist. Ihre literarische Prägung verdankt sich nicht nur der immanenten Logik der Welt ihrer Erzählung, sondern ist auch Resultat der Erfahrungslagen der Welt ihrer Erzähler.
2. Das Ägyptenthema in der Josephsgeschichte ist zu diffus dargestellt, als dass sich daraus eindeutige Datierungsanhalte ableiten ließen. Gleichzeitig finden sich sehr spezifische erzählerische Züge zum Ägyptenaufenthalt Josephs und seiner Familie, so dass es schwerfällt, dem Ägyptenthema keine spezifische pragmatische Rolle im Blick auf die Leserschaft der Josephsgeschichte zuzuweisen.
3. Der sprachgeschichtliche Befund führt auf keine eindeutigen Resultate. Die Josephsgeschichte ist in „Classical Biblical Hebrew“ (CBH) abgefasst, doch es ist umstritten, auf welchen *terminus ante quem* dieses Urteil führt, da die historische Reichweite von CBH ungesichert und die Frage der archaisierenden Imitation von CBH umstritten ist.
4. Nicht gut untereinander auszugleichen als historisch relevante Themen der Josephsgeschichte sind die Hervorhebung Josephs einerseits und der Ägyptenaufenthalt der Jakobsippe andererseits.<sup>28</sup> Es liegt auf der Hand, dass die Betonung Josephs – politisch gelesen – umso schwieriger zu erklären ist, je weiter man sich von der Existenz des Nordreichs geschichtlich entfernt. Umgekehrt ist das Motiv des Aufstiegs eines Israeliten an einem fremden Königshof, wenn man sich nicht auf die Sinuhe-Parallele als speisendes Motiv beschränken will, einfacher zu deuten, wenn das Ende des Nordreichs bei der Abfassung der Josephsgeschichte bereits vorauszusetzen ist. Wer die Beobachtung der Vorrangstellung Josephs unter seinen Brüdern privilegiert, wird Schwierigkeiten haben, die Josephsgeschichte als Diasporanovelle zu interpretieren; wer den Aufstieg Josephs am ägyptischen Hof und seine politische Funktion dort in den Vordergrund rückt, wird die Josephsgeschichte nicht älter ansetzen als die Entstehung einer jüdischen Diaspora in Ägypten.
5. Blum und Weingart sehen keine grundsätzlichen Schwierigkeiten darin, komplexe und umfangreiche Literaturwerke bereits in der frühen und mitt-

<sup>28</sup> Zum Wechsel von Israel und Jakob in Gen 37–50 vgl. K. SCHMID, „Israel“ in the Joseph Story (Gen 37–50), in: O. LIPSCHITS/Y. GADOT/M. J. ADAMS (Hg.), *Rethinking Israel. Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein*, Winona Lake 2017, 355–364.

leren Königszeit anzusetzen.<sup>29</sup> Im Rahmen ihrer Gesamtentwürfe zur Geistes- und Literaturgeschichte des Pentateuch ist ihr Vorschlag zur Interpretation der Josephsgeschichte weiterführend und schlüssig. Sie rechnen mit einem frühen Vorliegen einer konzeptionellen Verbindung von Erzeltern- und Exodusüberlieferung; wer diese Grundüberzeugung nicht teilt, wird wohl auch im Fall der Josephsgeschichte anders urteilen, als dies Blum und Weingart vorschlagen. Es zeigt sich auch in dieser Diskussion, dass Plausibilitäten in der Exegese sowohl von Analysen im Kleinen wie auch von der Theoriebildung im Großen abhängen – beides muss miteinander vermittelt werden. Die alttestamentliche Wissenschaft ist allerdings eine „weiche“ Wissenschaft: Aufgrund der vergleichsweise bescheidenen externen Datenlage für die Geschichte des antiken Israel und Juda und des Fehlens von Primärquellen für die biblischen Texte lässt sie der historischen Forschungsdiskussion notwendigerweise große Spielräume.

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu M. RICHELLE, *Elusive Scrolls. Could Any Hebrew Literature Have Been Written Prior to the Eighth Century BCE?*, VT 66 (2016) 556–594.