

GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER

Klassiker der jüdischen Literatur

Der antike Liebesroman „Joseph und Aseneth“

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Klassiker der jüdischen Literatur:

Der antike Liebesroman *Joseph und Aseneth*

„Und der Pharao nannte Joseph Zophnat Paneach, und er gab ihm Asnath zur Frau, die Tochter des Potiphera, des Priesters von On (...). Und Joseph wurden zwei Söhne geboren, die ihm Asnath gebar, die Tochter des Potiphera, des Priesters von On, bevor das Jahr der Hungersnot kam. Und Joseph nannte den Erstgeborenen Menasse, denn (er sprach) Gott hat mich all die Mühsal und das ganze Haus meines Vaters vergessen lassen. Und den Zweitgeborenen nannte er Ephraim, denn (er sprach) Gott hat mich im Land meines Leidens fruchtbar werden lassen.“

Diese beunruhigende Notiz, welche die Hebräische Bibel in Gen 41,45.50-52 übermittelt, scheint der Ausgangspunkt des antiken Romans *Joseph und Aseneth* zu sein: Asnath (beziehungsweise gräzisiert Aseneth), eine Nicht-Jüdin und dazu noch die Tochter eines ‚Götzenpriesters‘ als Frau eines Stammesvaters und als Mutter zweier weiterer Stammesväter? Diese Mesalliance bedurfte in nachbiblischer Zeit der Klärung, und eine solche ist kaum poetischer denkbar als durch dieses kleine, aber bedeutende Buch der hellenistisch-jüdischen Literatur.

Eckdaten des Textes

Doch zunächst zu den Eckdaten des frühjüdischen Textes, Daten, die in der Forschung nicht unumstritten sind, aber wenigstens einigermaßen der *Communis opinio* entsprechen: *Joseph und Aseneth* ist ein anonym überlieferter Roman, oder vielleicht präziser eine weisheitlich-mystische Doppelnovelle. Da der Text in einem biblisierten Griechisch geschrieben ist, das der Septuaginta nahe steht, kann man für die Datierung den Spielraum vom 2. Jahrhundert v.Z. bis zum 2. Jahrhundert n.Z. annehmen, denn das Werk setzt die griechische Bibelübersetzung voraus¹. Wenn der Entstehungsort Ägypten ist – was sowohl von der Handlung her als auch von den Verhältnissen der hellenistischen Diaspora plausibel erscheint –, so wäre der Aufstand unter Trajan von 115-117 n.Z. und damit die Pogrome gegen Juden in Ägypten der *Terminus ante quem*, da mit diesem geschichtlichen Einbruch ein Niedergang der dortigen hellenistisch-jüdischen Gemeinschaft einsetzte. Für eine Datierung ins erste, aber mehr noch ins zweite nachchristliche Jahrhundert spricht indes die Tatsache, dass sich die literarische Gattung des Liebesromans mit religiösen Obertönen in der griechisch-lateinischen Literatur gerade dieser Epoche mit Vertretern wie Heliodor, Apuleius, Chariton, Xenophon von Ephesos, Longus oder Achilles Tatios (alle spätes 1. und v.a. 2. Jh. n.Z.) besonderer Beliebtheit erfreute und damit wohl auch hellenistisch-jüdische Schriftsteller beeinflusste. Sowohl den Autor als auch die Adressaten von *Joseph und Aseneth* kann man sich am besten als einer höheren sozialen Schicht der Diaspora zugehörig denken,

da gewisse Kenntnisse der Genesis und der Hebräischen Bibel allgemein für die Lektüre unabdingbar sind. Zugänglich ist *Joseph und Aseneth* dem deutschen Lesepublikum seit Paul Riesslers Übersetzung im Rahmen seines Werkes *Altjüdisches Schrifttum*². Fundamentiert erschlossen hat den Text Christoph Burchard mit einer kommentierten Übersetzung.³

Wie die meiste frühjüdische und insbesondere hellenistisch-jüdische Literatur ist auch *Joseph und Aseneth* der Nachwelt durch die christliche und nicht durch die jüdische Traditionskette überliefert. Nicht weniger als sechzehn griechische Handschriften⁴, Übersetzungen in verschiedensten Sprachen (Syrisch, Armenisch, Lateinisch, Serbisch-Kirchenslavisch, Rumänisch u.a.), zahlreiche Adaptionen (erwähnt sei an dieser Stelle nur die Wiedergabe im *Speculum historiale* des Vincent de Beauvais) und nicht zuletzt die Präsenz des Textes in der orthodoxen Hochzeitsliturgie der Ostkirche zeugen von der Verbreitung und Beliebtheit des Textes namentlich in Spätantike und Mittelalter, was angesichts seiner literarischen Qualität kaum erstaunt.

Die Ebenen der Handlung

Die Handlung umfasst zwei recht disparate Erzählbogen, wobei im ersten Teil die Bekehrung Aseneths im Zentrum steht, während der zweite Teil eine vom Sohn des Pharaos inszenierte Intrige anfügt.

Einen eigentlichen literarischen Wurf stellt der erste Teil dar, die Kapitel 1-21⁵, sowohl was den Aufbau des Plot als auch was die metaphorische Virtuosität betrifft. Auf der Ebene des Literalsinns ist die Handlung schnell nacherzählt: Zu Beginn der sieben fetten Jahre schickt Pharaos Joseph aus, das Land Ägypten zu durchziehen, und auf seiner Reise kommt Joseph in das Haus des Pentephres, des bedeutendsten pharaonischen Ratgebers und Priesters von Heliopolis (Pentephres und Heliopolis entsprechen den eingangs in Genesis 41 zitierten Namen Potiphra sowie der Stadt On). Dem späteren Märchenmotiv von der schönen Prinzessin gleich, die alle Freier verschmäht, widersetzt sich Aseneth hochmütig dem Vorschlag ihres Vaters, Joseph zu heiraten, entbrennt jedoch dann bei seinem Anblick in heftiger Liebe zu ihm. Im Gegenzug weist indes Joseph sowohl eine Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden als auch eine Ehe mit einer Nicht-Jüdin weit von sich und verlässt Heliopolis. Darauf sagt sich Aseneth von ihrer Familie und ihren ägyptischen Göttern los, bereut sieben Tage in Sack und Asche und wendet sich in dieser Zeit uneingeschränkt dem ‚Gott der Hebräer‘ zu. Entsprechend der symmetrischen Struktur des Romans kommt Joseph nach diesen sieben Tagen zurück und heiratet in einem siebentägigen Freudenfest die makellos schöne und reine Aseneth. Die Prosaerzählung des ersten Teils schließt mit einer kurzen Notiz zur Geburt von Ephraim und Menasse.

Eigentliches Kernstück des Textes ist zweifellos die *Metanoia*, die Reue, Umkehr und Hinwendung Aseneths zum ‚Gott Josephs‘. In einer dramatischen Szene voller symbolschwangerer Requisiten besucht der höchste Engel des Himmels Aseneth und nimmt sie kraft eines rituellen Honigmahls auf in die

Gemeinschaft des ‚höchsten Gottes‘. Als Illustration der Tonalität des Textes hier ein Ausschnitt aus dieser Schlüsselszene, *Joseph und Aseneth* 16,16:

Und es sprach der Mensch⁶ (zu) der Aseneth: „Siehe doch, du aßest Brot (des) Lebens und trankst Kelch (der) Unsterblichkeit und hast dich gesalbt (mit) Salbe (der) Unverweslichkeit. Siehe doch, von dem (Tage) heute (an) wird dein Fleisch strotzen wie Blumen (des) Lebens von dem Lande des Höchsten, und deine Gebeine werden gedeihen wie die Zedern des Paradieses der Wonne Gottes, und unermüdbare Stärken werden umhalten dich, und deine Jugend wird Alter nicht sehen, und deine Schönheit wird in die Ewigkeit nicht am Ende sein, und du wirst sein wie eine ummauerte Mutterstadt aller, die (da) Zuflucht nehmen zu dem Namen Herra (sic!) des Gottes, des Königs der Ewigkeiten.“

Aufgrund dieses Initiationsritus und dank ihrer Konversion folgt darauf das Happyend, *Joseph und Aseneth* 19,11:

Und es küsste der Joseph die Aseneth und gab ihr Geist (des) Lebens, und küsste sie das zweite (Mal) und gab ihr Geist (der) Weisheit, und küsste sie das dritte (Mal) und gab ihr Geist (der) Wahrheit.

Spätestens mit der Beschreibung dieser Liebesszene antik-jüdischen Zuschnitts wird der Leser, die Leserin aus der Illusion des Literalsinns gerüttelt und unmissverständlich auf eine allegorische Ebene der Lektüre verwiesen, kann doch der Text auch ganz anders gelesen werden. Schon Paul Riessler hat mit einer allegorischen Interpretation geliebäugelt, indem er den scheinbaren Liebesroman als sinnbildliches Erlösungsgeschehen gedeutet hat mit Aseneth als Symbol der Seele, welche dem Messias in der Gestalt des Joseph begegnet.⁷

In der Tat gibt der anonyme Autor seinem Publikum ein Leserätsel auf, und beinahe greifbar scheint dessen Lösung in der Szene, in welcher der engelhafte Himmelsfürst Aseneth in die Gemeinschaft Gottes aufnimmt, wobei er ihr – wie oft bei Berufungen und Konversionen – einen neuen Namen mit dem hintergründigen Wortlaut ‚Stadt der Zuflucht‘ gibt und an sie die folgenden Worte richtet, *Joseph und Aseneth* 15,8:

Und es ist die Umkehr schön sehr, eine Jungfrau rein und lachend allezeit, und ist gelinde und sanftmütig. Und deswegen der Vater der Höchste liebt sie, und all die Engel scheuen sie (ehrfürchtig), und ich (selbst) liebe sie sehr, denn meine Schwester ist auch sie, und (dem)gemäß dass sie euch die Jungfrauen liebt, liebe auch ich (selbst) euch.

Gemäß diesem Wortlaut wäre man geneigt, die ‚reine Jungfrau Aseneth‘ als Personifizierung der griechischen *Metanoia* oder der hebräischen *Tschuva* an sich aufzuschlüsseln im Sinn einer leibhaftigen Umkehr, Reue und Buße.

Doch dann entgleitet eine solche Festlegung auf *eine* allegorische Deutung wieder durch zahlreiche enigmatische Erzählelemente, mit denen der Verfasser die Handlung immer wieder anreichert, als ob er seine Intention mit vielen und disparaten Bildern möglichst kunstvoll chiffrieren möchte. So mag man bei Aseneths Speisung mit Honig an den biblischen Vergleich von Honig und Gesetz denken (Ps 19,11); der Turm und der Garten Aseneths mit seiner wunderbaren Quelle erinnern nicht nur an das Hohelied, sondern ebenso an die Quelle der

Weisheit; der gefährliche Löwe als Antagonist Aseneths ebenso wie als Widersacher des höchsten Gottes trägt geradezu teuflische Züge (*Joseph und Aseneth* 12,10); und nicht zuletzt legt die Zahlensymbolik mehrfache Auflösungen nahe, so etwa mit den sieben Jungfrauen, die Aseneth zu Diensten sind, mit den zehn Zimmern ihres Söllers oder mit den achtzehn Männern, die ihren Hof bewachen.⁸ Die Aufzählung der sinnbildlichen Requisiten könnte beliebig erweitert werden.

Ohne die Aussageintention des Romans vorerst näher zu umreißen, hier der Ausgang des Textes beziehungsweise sein zweiter Teil.

Als Abschluss des bereits Erzählten und gleichzeitig als Zäsur zwischen den beiden Handlungsbogen, resümiert ein Psalm noch einmal die Hauptanliegen des Textes: In *Joseph und Aseneth* 21,10-21 formuliert Aseneth ein Sündenbekenntnis darüber, den ägyptischen Göttern gehuldet und unreine Speise gegessen zu haben, und drückt ihre Reue aus über die Hoffart und den Hochmut Joseph gegenüber, der sie doch schließlich als seine Braut zum ‚Gott der Ewigkeiten‘ geführt hat.

Die Kapitel 22-29 zeugen von einem grundlegend andersartigen Erzählcharakter, macht doch die doppelbödige Symbollektüre einer handfesten *Action* Platz – ob dieser zweite Teil als Fortschreibung durch denselben oder durch einen anderen Autor einzuschätzen ist, bleibe in diesem Zusammenhang dahingestellt. Die Handlung ist diesmal zu Beginn der sieben mageren Jahre anberaumt: Pharaos erstgeborener Sohn verliebt sich in Aseneth. Um sie zu entführen, zettelt er mit Hilfe der Brüder Josephs eine Intrige gegen diesen an und lockt Aseneth in einen Hinterhalt, wobei die ‚Mägdesöhne‘, das heißt die Söhne Bilhas und Zilpas, insbesondere Dan und Gad, als Aseneths Antagonisten auftreten, während die Söhne Leas Aseneth schließlich befreien, allen voran Levi, der hier als Seher und Astrologe agiert, und nicht zuletzt auch Rachels Sohn Benjamin, der – dem Vorbild des jungen David in seinem Kampf gegen Goliath gleich – den pharaonischen Prinzen mit einem bloßen Stein an die Schläfe trifft und so niederstreckt. Der zweite Erzählbogen schließt mit der Notiz vom Tod Pharaos, auf dessen Thron nun Joseph achtundvierzig Jahre lang über Ägypten herrscht.

Theologische und ideologische Anliegen

Die religiösen Ideale, welche in *Joseph und Aseneth* portiert werden, heben sich deutlich von denen des klassisch-rabbinischen Judentums ab und stehen teilweise frühjüdischen, insbesondere hellenistisch-jüdischen sowie frühchristlichen Vorstellungen nahe, tragen aber dennoch eine ganz singuläre Prägung. Namentlich die eigenwillige Verquickung der Themen Absonderung, Unsterblichkeit und Umkehr sowie das spezielle Gottesbild machen dies deutlich.

Während der Roman sozusagen weder Thora noch Halacha kennt, weder Schabbat noch Tempelritual erwähnt, ist dem Autor eine Trennung zwischen rein und unrein ein zentrales Anliegen. In diesem Sinn spricht er sich unmissverständlich für die Kaschrut aus, das kultisch taugliche Essen, wendet sich gegen die Tisch-

gemeinschaft mit Nicht-Juden, und entsprechend wird auch die Mischehe zum Tabu erklärt. Vor diesem antonymen Denkhorizont, der rein und unrein, heilig und profan strikte trennt, ist wohl auch die leitmotivisch wiederholte Jungfräulichkeit Aseneths zu verstehen, als Sphäre des absolut Lauteren, für die Aseneth vorzugsweise in ihrer symbolischen Funktion steht.

Ein wichtiges Anliegen, welches der vorliegende Text mit den frühjüdischen, frühchristlichen und talmudischen Schriften teilt, ist der Auferstehungsglaube, wobei hier Unsterblichkeit und Unverweslichkeit untrennbar verbunden sind, sodass an ein körperliches Leben nach dem Tod gedacht wird (*Joseph und Aseneth* 8,9; 15,5; 16,16) und der visionäre Levi sogar den ‚Ruheort in Himmelshöhen‘ erspäht, den Aseneth einst einnehmen wird (22,13). Dementsprechend wird Gott auch – wie etwa im zweiten Segensspruch des Achtzehngebetes – als Auferwecker der Toten betitelt (20,7).

Das Gottesbild, welches der anonyme Autor umreißt, ist geprägt von Milde und Menschenfreundlichkeit. Neben dem Auferwecker der Toten und den bereits erwähnten Gottesbezeichnungen – ‚Gott Josephs‘, ‚Gott der Hebräer‘ und ‚höchster Gott‘ – finden sich Beinamen wie ‚ein Vater süß und gut und gelinde‘ (12,14), ‚welcher so schnell in Erbarmen‘ (12,15) oder ‚alleiniger Menschenfreund‘ (13,1), und namentlich die Rolle Gottes als Schöpfer und seine Funktion als Herrscher über Himmel und Ewigkeiten werden unterstrichen. Demgegenüber tritt Gott in diesem Roman weder als Herr der Geschichte noch als Gesetzgeber auf, und mithin fallen auch alle Aspekte von Strenge und Strafe weg.

Diese Milde Gottes ist denn auch in erster Linie als göttliche Reaktion auf die Umkehr zu verstehen, auf die *Metanoia*, welche – wie bereits gesagt – das Geschehen maßgebend bestimmt. Dabei wird der Bekehrungsakt als Neuschöpfung und eigentlicher Schöpfungsakt (15,5) verstanden, und nicht zufällig fällt die siebentägige Handlung auf die Gedenktage der Schöpfung, sagt doch Joseph zum Auftakt von Aseneths religiöser Neuorientierung, *Joseph und Aseneth* 9,5:

... denn dieser ist der Tag, an dem anfang Gott, (zu) machen alle seine Geschöpfe. Und an (dem) Tage dem achten, wenn sich wiederherwendet dieser Tag, werde auch ich (selbst) mich wiederherwenden zu euch und übermachten hier.

Zentral ist bei Aseneths *Metanoia* das absolute Bekenntnis zum Gott Israels, während die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk in den Hintergrund tritt. So bekennt sich die Titelheldin auch ausdrücklich zum ‚Gott des Vaters Israel‘ (8,9) und nicht zum Volk Israel. Dadurch entsteht teilweise der Eindruck, dass es sich im vorliegenden Fall beinahe mehr um eine innerjüdische Konversion im Sinne einer *Tschuva* als um eine Konversion einer gänzlich Fremdgläubigen zum Judentum, eine *Hitgajrut*, handelt, und sehr wohl könnte man sich dadurch Aseneth als Vorbild für (allzu) synkretistisch orientierte Juden der ägyptisch-hellenistischen Diaspora vorstellen. Wie viel Nähe oder Distanz Aseneth zur jüdischen Gemeinschaft tatsächlich hat, ist kaum greifbar, doch ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass das Motiv der jüdischen Blutsverwandtschaft fehlt, konkret die Mutterschaftsbande mittels der Jakobstochter Dina, so wie sie das rabbinische

sche Schrifttum kennt, denn obwohl Dina in *Joseph und Aseneth* 23,14 sogar explizit genannt ist, tritt sie in diesem Roman nicht als leibliche Mutter Aseneths auf.⁹

Zu den Charakteristika, die das in *Joseph und Aseneth* beschriebene Judentum ausmachen, kommt zusätzlich im zweiten Teil der mehrmals wiederholte Grundsatz, dass man Böses nicht mit Bösem vergelte. So wie im ersten Teil Gott Aseneth nach erfolgter Reue ihren falschen Glauben vollumfänglich nachsieht, so vergibt Aseneth nun auch ihren Verfolgern ganz und gar, ja, das Prinzip von Milde und Gnade geht selbst so weit, dass das biblische David-Goliath-Muster bewusst durchbrochen wird, *Joseph und Aseneth* 29,1-4:

1 Und der Sohn Pharaos richtete sich auf von der Erde und setzte sich auf und spie Blut von seinem Munde, denn das Blut von seiner Schläfe rann herunter auf seinen Mund. 2 Und es lief auf ihn (zu) Benjamin und nahm sein Schwert und zog es aus seiner Scheide, denn Benjamin hatte ein Schwert nicht an seiner Hüfte, und schickte sich an, (zu) schlagen die Brust des Sohnes Pharaos. 3 Und es lief auf ihn (zu) Levi und fasste seine Hand und sprach: „Keinesfalls, Bruder, wirst du tun diese Handlung, denn wir (selbst) sind gottverehrende Männer, und nicht geziemt es einem gottverehrenden Mann, (zu) vergelten Böses mit Bösem und nicht einen, (der) gefallen ist, zu zertreten, und nicht (zu) erdrücken seinen Feind bis zu (dessen) Tode. 4 Und jetzt, wende ab dein Schwert an seinen Ort, und hierher, hilf mir, und wir werden heilen ihn von seiner Wunde, und wofern er leb(en bleib)t, wird er sein (von) uns ein Freund nach diesen (Dingen), und sein Vater Pharaos wird sein wie ein Vater (von) uns.“

Feindesliebe, Bekenntnis zum Gott Israels, Totenaufstehung, kultische Reinheit und Abgrenzung bilden mithin das ideologische Gerüst des antiken Liebesromanes *Joseph und Aseneth*, wobei sich in dieses Gerüst so viele fremdartige Bauteile einfügen, dass eine Zuweisung zu einem konkreten Milieu kaum erfolgen kann. Entsprechend dem Repertoire der Theologumena kommt auch die Bandbreite der wissenschaftlichen Einschätzungen zu diesem Text daher, sodass die Forschung namentlich in den letzten zehn Jahren mit zahlreichen divergierenden Meinungen aufwartet und die lange als einigermaßen gesichert geltenden Eckdaten wieder neu diskutiert werden: Ist *Joseph und Aseneth* nun tatsächlich in Ägypten verfasst, oder vielleicht doch in Palästina, Syrien oder Kleinasien? Ist der Text nicht sehr viel später, erst in die ausgehende Antike zu datieren? Und ist er tatsächlich hellenistisch-jüdisch, ist er überhaupt jüdisch oder eventuell christlich?¹⁰

Im Rahmen einer rudimentären Betrachtung können solche Fragen nicht entschieden werden. Dieser Beitrag soll vielmehr zur Lektüre von *Joseph und Aseneth* anregen und nicht zuletzt auch einen kleinen Beitrag zum vorliegenden Themenheft über jüdische Identitäten und Leben in der Diaspora leisten, entwirft das Werk doch ein Bild von Judentum, das mit dem klassisch-rabbinischen nur wenig Ähnlichkeit aufweist.

Allein die Tatsache, dass einer Frau die uneingeschränkte Rolle als Protagonistin und Vorbild zugestanden wird, fällt in der jüdischen Literatur ganz aus dem Rahmen, denn wesentlich mehr noch als etwa in den Büchern *Ruth*, *Esther* oder *Judith* dominiert hier die weibliche Titelfigur das Geschehen.

Auch die Gattung des Liebesromans stellt eine absolute Ausnahme in der jüdischen Erbauungsliteratur dar. Sie ist zweifellos von Griechisch und Lateinisch schreibenden Autoren wie Heliodor, Apuleius, Chariton, Xenophon von Ephesos, Longus oder Achilles Tatios beeinflusst, welche die Gattung des Liebesromans mit religiöser Symbolebene in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten portierten, dennoch wird *Joseph und Aseneth* in der Art in das jüdische Schrifttum eingearbeitet, als die profane *Lovestory* ganz von den theologisch-ethischen Diskursen *jüdischer* Prägung über Nächstenliebe und Gottesliebe durchwirkt ist.

Liebe ist denn auch der zentrale Wert, der in *Joseph und Aseneth* das Judentum eigentlich ausmacht, kommt doch Aseneth aufgrund von Liebe und Einsicht auf den Weg zum Gott Israels. Ausschlaggebend sind weder Kult noch Halacha, sondern das persönliche Gottesverhältnis, und entsprechend gehört die Aufnahme Aseneths in die neue religiöse Gemeinschaft auch nicht der irdischen Sphäre an, sie wird vielmehr durch den Repräsentanten des himmlischen Heeres vollzogen, und mit diesem engelhaften Wesen und seinem rätselhaften Initiationsritus trägt die hier dargestellte Religion mythisch-mystische Züge. Die Faszination des Textes geht nicht zuletzt davon aus, dass er die Liebe zwischen dem Protagonistenpaar so darstellt, dass sie in ihren verschiedensten Obertönen anklingt, nimmt doch die Handlung zunächst ihren Ausgang von einer ganz profanen Beziehung zwischen Mann und Frau, aus der sich dann eine Ode an die Liebe zu Gott sowie eine umfassende Philanthropie entwickelt und so selbst die Feindesliebe mit einbezieht.

Welche Kreise ein solches Judentum vertreten, wird auch an der eben angesprochenen Szene des begnadigten Pharaosohnes deutlich, die weiter oben zitiert wurde. Sie stellt die römische Imperialismusmaxime, gemäß der ein besiegter und wehrloser Feind nicht getötet werden soll, über das biblische David-Goliath-Motiv. Levi begründet die Nachsicht dem Übeltäter gegenüber damit, dass der mächtige Feind auf diese Art zum Freund, der Pharaos den Juden gegenüber zum Vater werde. Aus der Vaterschaft Pharaos kann man leicht eine literarische Umsetzung der Schutzherrschaft eines fremden Herrschers über eine jüdische Diaspora-Gemeinde herauslesen, und die hier portierten Werte wie Gnade, Nachsicht oder Vergebung dienen zweifellos auch als harmonisierende Faktoren zwischen Exilierten und Protektorat.

Von den Werten wie auch vom beschriebenen Schauplatz her ist *Joseph und Aseneth* ein Werk der Diaspora, das der Diaspora grundsätzlich positiv gegenübersteht, können Juden doch höchste Aufgaben und Stellungen im fremden Gastland innehaben, sodass Joseph sogar die biblische Vorlage noch in dem Sinn übertrifft, als er nicht nur dem ganzen Haus des Pharaos vorsteht (Genesis 41,40), sondern sogar selber Pharaos wird. Ähnlich wie das biblische Buch Esther und die Josephsgeschichte vertritt auch der vorliegende Roman die Auffassung, dass Juden und Jüdinnen in der Diaspora nicht nur ein ebenso erfülltes Leben wie im Lande Israel finden, vielmehr noch können sie zum Segen für ihr Gastland und zu eigentlichen Garanten von geordnetem Leben in diesem Gastland werden. So klingt auch *Joseph und Aseneth* in folgendem Satzesatz aus, 29,9:

Und es war König Joseph in Ägypten acht(und)vierzig Jahre. Und nach diesen (Dingen) gab zurück Joseph das Diadem dem Sprössling Pharaos dem jüngeren, der war an (der) Brust, als starb Phraao. Und es war Joseph wie ein Vater des Sohnes Pharaos des jüngeren in dem Land Ägyptens all die Tage seines Lebens.

Ob ein solches Szenario von einem besonders harmonischen Verhältnis zwischen Schutzherrschaft und Exilsgemeinde zeugt, oder ob als Quelle solcher Motive Wunschträume schwieriger Lebensumstände von Menschen zu sehen sind, die auf ihr Minderheitendasein, vielleicht auch auf ihre Verfolgungserlebnisse und den dadurch bedingten Untergangängsten mit Allmachtsvorstellungen reagieren, ist nur schwer zu entscheiden.

Wie dem auch sei, *Joseph und Aseneth* propagiert auf jeden Fall ein Judentum von religiöser Spiritualität und tiefgreifender *Humanitas*, eine Religion, welche die Grenzen so weit öffnet, dass selbst ein Nicht-Jude – in diesem Fall sogar eine Nicht-Jüdin – zum religiös-ethischen Vorbild werden kann.

So weit die Betrachtung zum antiken Liebesroman *Joseph und Aseneth*, die in erster Linie als Anreiz zur Lektüre dienen möchte. Dem Leser, der Leserin ist durch die Nacherzählung des Handlungsgerüsts die Spannung in keiner Weise genommen, denn eigentlich beginnt das Leseabenteuer erst im Aufspüren all der symbolischen Sinnstränge, die zwischen Literalsinn und Allegorie eingebettet sind, schillert doch der Text in verschiedensten Schattierungen: mythisch, mystisch, weisheitlich, liturgisch oder kultisch, ohne sich auf *eine* Lektüre reduzieren zu lassen, sodass beispielsweise das Rätsel um die geheimnisvolle Wabe auf Aseneths Lippen (16,19) noch lange nicht gelöst ist.¹¹ Und was dem historisch-kritischen Theologen in seinem Bemühen, den Text einem spezifischen Ort und Milieu zuzuweisen, Kopfzerbrechen bereiten mag, erfreut die Literatin, kann sie sich doch an der offenen Rätselhaftigkeit und metaphorischen Dichte des Textes als literarischer Qualität an sich erfreuen.

Anmerkungen

- 1 G. Delling, Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in „Joseph und Aseneth“, in: *Journal for the Study of Judaism* 9, 1978, 29-56.
- 2 Paul Riessler, Joseph und Asenath, in: ders., *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Freiburg/Heidelberg 1927 (1922), 497-538, 1303-1304.
- 3 Christoph Burchard, Joseph und Aseneth. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. II, Gütersloh 1983, 577-733. Die Zitate des vorliegenden Artikels sind dieser Übertragung entnommen. Zu berücksichtigen ist dabei, dass Christoph Burchard versucht, den bibliisierten Charakter des griechischen Textes zu wahren, was teilweise ein sperriges Deutsch zur Folge hat.
- 4 In diesem Kontext ist nicht der Ort, auf die Diskussion über die Ursprünglichkeit der Lang- oder Kurzversion, über das Verhältnis der vier Handschriftenfamilien untereinander oder auf mögliche Stemmata einzugehen; zu diesem Diskussionsstand vgl. Edith M. Humphrey, *Joseph and Aseneth*, Sheffield 2000, 17-28.
- 5 Die Gliederung des Textes in 29 Kapitel geht auf Pierre Batiffol zurück, den Herausgeber der *Editio princeps* (Pierre Batiffol, *Le livre de la Prière d'Aseneth*, in: ders., *Studia Patristica. Études d'ancienne littérature chrétienne*, Paris 1889-1890, 1-115), die Unterteilung in Verse nehmen sowohl Paul Riessler (Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum* [1927]), als auch Marc Philonenko vor (Marc Philonenko, *Joseph et Aseneth. Introduction. Texte critique. Traduction et notes*, Leiden 1968); diese Einteilung wird heute allgemein übernommen.
- 6 Damit ist der namenlose Himmelsfürst gemeint.
- 7 Riessler, *Altjüdisches Schrifttum* (1927), 1303-1304.
- 8 Paul Riessler beispielsweise setzt die sieben Jungfrauen den sieben Seelenkräften gleich, die zehn Zimmer den zehn göttlichen Emanationen und die achtzehn Wächter den achtzehn Segenssprüchen des Achtzehngebetes (*Altjüdisches Schrifttum* [1927], 1303).
- 9 Namentlich in *Pirke de Rabbi Eliezer* 36 und 38 sowie in einigen weiteren Passagen rabbinischer Literatur ist Aseneth das Kind der vergewaltigten Dina (Gen 34), das auf verschlungenen Wegen zu Poptipha kommt und dort als ägyptische Priestertochter aufwächst. Offensichtlich folgen die hellenistisch-jüdische Aseneth-Erzählung einerseits, die rabbinische Aseneth-Erzählung andererseits zwei verschiedenen Legendentraditionen; vgl. dazu Ross S. Kraemer, *Aseneth in Rabbinic Tradition*, in: *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York/ Oxford 1998, 307-321.
- 10 Gegenpositionen zu der eingangs skizzierten *Communis opinio*, welche eine christliche Autorschaft annehmen, den Text wesentlich später, in die spätantike Epoche, datieren und außerhalb der ägyptischen Diaspora verorten, sind seit der wissenschaftlichen Erschließung von *Joseph und Aseneth* Ende des 19. Jahrhunderts bis heute immer wieder – wenn auch weniger überzeugend – formuliert worden, so in jüngerer Zeit ausführlich von Ross Shepard Kraemer, *When Aseneth Met Joseph* (1998); unter den jüngeren Publikationen ist vor allem beachtenswert Christoph Burchard, *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden 1996; neu kommt in den letzten Jahren auch die Sicht der *Gender Studies* dazu, vgl. beispielsweise Angela Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth*, Leiden 1995; zu einem Überblick über den neueren Forschungsstand vgl. Edith M. Humphrey, *Joseph and Aseneth* (2000).
- 11 Vgl. dazu die These von Gideon Bohak (*Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta 1996), der die sich auf Aseneths Lippen bildende Bienenwabe als Abbild des neuen Tempels und Tempelkultes von Heliopolis interpretiert; dies ist indes nur *eine* konkrete Entschlüsselung des literarischen Bildes, das daneben noch zahlreichen anderen Deutungen Raum lässt.