

Friedemann W. Golka / Wolfgang Weiß
(Hrsg.)

Joseph

Bibel und Literatur

Symposion Helsinki / Lathi 1999



Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg
2000

Verlag/Druck/
Vertrieb:

Bibliotheks- und Informationssystem
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
(BIS) - Verlag -
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040
e-mail: verlag@bis.uni-oldenburg.de

ISBN 3-8142-0716-5

In memoriam

Roger Norman Whybray

et

Diethelm Michel

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	11
J. A. Soggin <i>Dating the Joseph Story and other Remarks</i>	13
Horst Seebass <i>Zur Quellenscheidung in der Josephsgeschichte</i>	25
Rolf Rendtorff <i>Die Josefgeschichte – Novelle ohne „Quellen“</i>	37
Michael V. Fox <i>Wisdom in the Joseph Story</i>	45
Stefan Beyerle <i>Joseph and Daniel: Two Fathers in the Court of a Foreign King</i>	55
Friedemann W. Golka <i>Joseph, Tammuz And Thomas Mann</i>	67
Wolfgang Weiß <i>Die Josephsgeschichte bei Josephus Flavius</i>	73
Johann Anselm Steiger <i>Martin Luthers geistliche Lektüre der Josephsgeschichte</i>	83
Isaac Kalimi <i>Joseph in Midrash Psalms in the Light of Earlier Sources</i>	93

Vorwort

Seit Thomas Manns großer Romantetralogie „Joseph und seine Brüder“ ist der Josephstoff den Gebildeten vertraut, weit über den Kreis der Bibelleser hinaus. Lediglich die Theologen haben jahrzehntelang zu Manns Roman geschwiegen, war er doch mit seiner Auslegung der Endgestalt des Bibeltextes der historisch-kritischen Bibelwissenschaft um ein halbes Jahrhundert voraus. Thomas Mann war auch kein naiver Bibelleser, sondern er kannte die alttestamentliche Wissenschaft vom Anfang des Jahrhunderts – und hat sie abgelehnt.

Durch den Einfluß des großen Heidelberger Alttestamentlers Gerhard von Rad hat sich hier nun eine Wende ergeben. Die Theologen zitieren den Roman nun fleißig – wieweit er aber wirklich ihre Arbeit beeinflußt hat, wäre noch zu untersuchen. Diesem Zweck sollte ein Symposium dienen, das auf Betreiben der Jüdischen Studien der Oldenburger Carl von Ossietzky-Universität im Juli 1999 während des International SBL Meeting in Helsinki/Lahti stattfand. Diesem Thema stellten sich die Professoren Soggin (Rom), Seebaß (Bonn) und Rendtorff (Heidelberg).

Da Thomas Mann im Roman aber nicht nur den Bibeltext benutzt, sondern vielfältiges religionsgeschichtliches Material und die jüdische Sagenüberlieferung, stellte sich auch die rezeptionsgeschichtliche Frage von Flavius Josephus bis zu Thomas Mann, auf die die Professoren Golka und Weiß (beide Oldenburg) sowie PD Dr. J. Anselm Steiger (Heidelberg) eingingen.

Die theologiegeschichtliche Entwicklung der Bedeutung des Josephstoffs wurde von Prof. M.V. Fox (Wisconsin), Dr. Beyerle (Bonn) und Dr. Kalimi (Oldenburg/Jerusalem) aufgezeigt. Den schönen Beitrag von Dr. H. McKay (Edgehill, GB) zum *reader response criticism* können wir aus urheberrechtlichen Gründen leider nicht abdrucken.

Die Vorträge werden z.T. in der Originalfassung wiedergegeben. Der Vortrag von I. Kalimi ist stark erweitert worden.

Der Band sei dem Andenken von Roger Norman Whybray und Diethelm Michel gewidmet, die in der Vorbereitungsphase des Symposiums verstarben.

Oldenburg, im April 2000

Friedemann W. Golka
Wolfgang Weiß

J.A. Soggin

Dating the Joseph Story and other Remarks

1. Since the seminal study by Donald B. Redford 1970, authors who try to date the Story of Joseph in ancient times have become more and more scarce: contemporary examples are K.A. Kitchen 1973, H. Ringgren 1989 and 1991 H.J. Boecker 1992 and H. Seebass 1999. Too many elements point to a late date of the composition; the matter is only to establish if and eventually on what grounds some dating is to be obtained, so that the Story's *Sitz im Leben* can be ascertained. This is, however, a most difficult task: Redford suggested a period from the 6th century B.C.E. as *terminus a quo* to the third quarter of the 5th century B.C.E. as *terminus ante quem* (1970, 242), and takes therefore an early post-exilic date as probable. He was joined recently by Paolo Sacchi 1996. But other authors, beginning with H. Gunkel 1922 and H. Gressmann 1923 and ending with A. Meinhold 1975-76 and others, including the present writer, have suggested even later periods.

1.1. In any case, a dating of the Story at the end of the second millennium B.C.E. or the beginning of the first (von Rad connects it with what he calls the Wisdom schools of "the Solomonic Enlightenment") must be ruled out: it does, therefore, not convey information about Egypt and Canaan from those periods, but, if any, of much later times. So the observations on the local colour praised i.a. by G. von Rad 1953 and 1972 and C. Westermann 1982 cannot be considered valid, as was seen already by J. Skinner 1930 (1910), 438 ff., who speaks about "the comparative faint traces of local colour". N.M. Sarna 1989 does not deal with the problem, if I read him correctly.

1.2. In a similar way, a division into the classical sources of the Pentateuch is today rejected by most scholars: its impossibility was hinted at already by J. Wellhausen 1899, 52, but then rejected by him on ideological grounds: it risked to put the whole Documentary Hypothesis in jeopardy; the problem was resumed by H. Gunkel 1922 and H. Gressmann 1923: there is just one plot and against an early dating there are too many links with the late stories of Esther, Judith, Tobit and Ahiqar; many decades later also G. von Rad

1953 and 1972 showed strong reservations about a division of the Story into the classical sources. But Gunkel, Gressmann and von Rad did not draw the obvious consequences: that the Documentary Hypothesis is simply not applicable to the Joseph Story; at most it is possible to isolate a few "P" sections. And recently B. Becking 1991 gave the finishing stroke to all attempts to divide the Story into sources. Gunkel and Gressmann were followed in their late dating by A. Meinhold 1975-76 in his Greifswald dissertation.

1.3. Another false cue is looking for ancient tribal connections in the Story, a possibility denied especially by K. Galling 1959 and O. Kaiser 1960 among several others.

1.4. Identifying the literary genre is also a difficult task: Gressmann 1923 proposed something like a story of adventures combined with a royal fairy tale (*Königsmärchen*), and was followed by Redford; this definition seems to me to be the most adequate even in our days. Another proposal was made by the same Gressmann: the story is a combination of the family story of Joseph and his brethren and a political narrative (*Staats Erzählung*), which is only slightly different from the former definition. In a recent contribution H.-P. Müller 1977-78 prefers speaking about a "Didactic Wisdom Narrative", thus echoing the proposal by G. von Rad to consider the Story as connected with ancient Israelite Wisdom. Meinhold 1975-76 classifies the Story as "diaspora tale" (*Diasporanovelle*). C. Westermann 1982 challenges the definition of "tale", as the persons it describes, according to him, existed in reality, so that something historical must be supposed behind the tale. But this he only declares, but does neither prove nor make probable.

1.5. It is also wrong to connect the person of Joseph the dreamer in the first chapter of the Story (Gen 37), and Joseph the interpreter of dreams, as is often done. The meaning of the dreams in the former case is perfectly clear to the audience and need not to be interpreted; they refer to the dreamer's future and would be not without interest also for a modern psychologist. The latter refer to the country's economic and political situation and need, on the contrary, to be interpreted; this was performed in the ancient Near East by specialists using certain techniques, something officially prohibited in Israel, cf. Deut 13,2 and 18,10.12. In the latter case there is another rather obvious connection with a late book: Dan ch.2 and 4 (so C. Westermann 1982 and F. W. Golka 1991), although a recent study (G. Boccaccini 1991, 135 ff.) challenges this; but in both cases the reader is confronted with the tale of a

young Jew taken to the king's country against his will, who interprets the king's dreams, where the local wise men and magicians have failed. In the case of Joseph and of Daniel the interpreter of the king's dreams, further, acts by divine inspiration and not by learned and practised skills.

2. Are there any more or less objective elements, which could allow a dating, although hypothetical, of the Story?

In my contributions to the *Essays in Honour of G. W. Anderson* (Soggin 1993) and of *S. Moscati* (Soggin 1997) I tried to give a list of some of such elements. I chose to leave out connections with Hellenistic writers on Jews and Judaism; for these I wish here to refer to the studies by Paolo Sacchi 1996 and Alessandro Catastini 1998.

2.1. To start with, an important rôle is played by the charge which Joseph makes against his brethren to be spies, Gen 43,8-17.30-34. The question arises: on behalf of whom? The episode can of course be considered a kind of revenge against his brethren who had treated him so wickedly, but the logic of the story requests that plausible accusations are directed against Joseph's brethren. There is, further, an interesting counterpart in the fears expressed by the anonymous Pharaoh before the Exodus, who did not know Joseph, Ex 9,1-12, that in case of an invasion (by whom?) the now numerous "Israelites" might become something like a fifth column for the enemy. All this cannot refer, of course, to the last centuries of the second millennium B.C.E. nor of the first decades of the first, when the country was either Egyptian territory together with southern Syria, or was in easy reach of Egyptian expeditionary forces whenever needed. It hardly fits into the first half of the first millennium B.C.E., when Israel and Judah (like a few centuries before the el-'Amarna city states against their foes, and with similar results) relied heavily on Egyptian help against Assyria first and Babylon later. It can refer only to a time when Canaan was not only politically independent of Egypt, but had also become controlled by an enemy power.

There are only two periods to which this can apply: the Persian times before Persia occupied Egypt (which would fit the dates proposed by D.B. Redford and P. Sacchi), and later, at the beginning of the second century B.C.E., when Syria and Canaan had been incorporated into the Seleucid empire, which was in constant strife with Ptolemaic Egypt, with its great Jewish diaspora especially in the city of Alexandria (as I suggested in my 1993

study). This last proposal I made was accepted, for completely different reasons, by A. Catastini 1998.

2.2. How does the Story deal with the Egyptian language? It is conscious of the difference between the languages spoken by Joseph's brethren and the Egyptians, so that an interpreter (one of the rare cases in the Hebrew Bible, in which such a need is felt, if I see rightly) was needed to translate from and into the Canaanite, whatever dialect the author thought that was spoken by Joseph's brethren, cp. 42,23. But, something which has puzzled the authors over decades, is that the meaning of the Egyptian personal names and titles quoted in Hebrew transcriptions (Gen 37,36; 39,1 and 41,45) is for the greater part controversial (cp. Skinner 1930, 470; Vergote 1959, 141 ff.; Ellenbogen 1965 and Westermann 1982, 99).

2.2.1. There are however two interesting exceptions: the word *abrek*, quoted in 41,43, has been sometimes connected, since Fried. Delitzsch 1881, with the Akkadian *abaraku* (AHw I,3) and the Phoenician *hbrk* (Karatepé, KAT 26,1, where the King is referred to as the *hbrk* of *baal*), meaning a high official, something like a *vizier*. This proposal was in recent times accepted by Croatto 1966, Lipinski 1974 and Zurro 1991; it is mentioned with approval by the new edition (the 18th, 1987) of Gesenius' Dictionary (a hint already in BDB) and I have adopted it in my *Genesis* 1997, 475 f. What is interesting in all this is that this Egyptian word which can be interpreted with a certain probability, is of Akkadian and West-Semitic, and not of Egyptian origin!

2.2.2. The same applies to the word *kçn*, 42,11, "forthright [men]", cp. Akk. *kenu* (AHw I,481), as suggested by E.A. Speiser 1964.

2.2.3. Similar considerations can be made about the words indicating the cities built by "Israelite" labour in Ex 1,11: '*arê miškenôt*, where again an Akkadian loan word: *maškantu/attu* (AHw II,626) is used. The lexicographical perspective of the Story seems therefore to indicate a West- and East-Semitic and not an Egyptian horizon, which presupposes the Jewish community in Palestine, after the return from the Babylonian exile!

2.3. Another notable cue appears in what Skinner 1930, following Gunkel (1910) has called "... an interesting glimpse of Egyptian manners", Gen 43,32: here it is stated that Egyptians do not eat with foreigners. Skinner proposes as an explanation that is "perhaps due to his [Joseph's] having been admitted a member of the priestly caste (41,45)"; but, as he goes on, this was

also something "which would have been perfectly intelligible to the later Jews, [but] evidently struck the ancient Israelite as peculiar". By his reference to later Israelite custom, Skinner is on the right path, although he does not follow it to its logical end. In any case, as far as I can see, nothing of the kind appears in ancient Egyptian sources, while it is attested by late Greek authors. Therefore one is at least entitled to ask the question, whether the whole reasoning should not be reversed, in the sense that the reference is to late *Israelite* custom, with its severe dietary laws that made it most difficult to share meals with foreigners.

In this particular case the author seems to be imparting a lesson to his countrymen: if the Egyptians were that strict about food, why cannot also you be at least as zealous? This seems to be a better explanation than the one proposed by J. Skinner, as it is stated nowhere that Joseph had been admitted to the Egyptian priesthood (41,45 does not say this) and had therefore to submit to special dietary and eventually other norms.

In this context the contention by C. Westermann (1982, 136), "that such an amazement... is possible only in the early times of Israel" (similar H.J. Boecker 1992), does not appear pertinent.

2.4. Another interesting cue is the mentioning of the birth and the blessing of Ephraim and Manasse, 41,20-22 and 48,1 ff. According to Jewish law and custom, the two sons were considered irregular, from a religious point of view, having been born from a non-Jewish mother. In origin this might have been a polemical pun by Judah against the northern tribes. But the matter must have worried the author(s), especially in view of the Twelve-Tribes ideology prevailing after the exile, so that at the end of the Story the two sons are, as it is commonly held, "adopted" (or rather, better, "legitimized" according to H. Donner 1969) by their grandfather, thus providing them with a status they formerly did not enjoy. The trend is strengthened several centuries later: the story of *Joseph and Asenath* (first half of the first cent.C.E.) makes Joseph's Egyptian wife pass through a complete ritual of conversion, thus fully legitimizing the children from their birth. There can be hardly any doubt that the irregular circumstances of the children's birth must have been considered as something scandalous, to which remedies had to be and were found!

2.5. Some local topographical elements present interesting, although often baffling features.

2.6.1. The "land of gôðen", where "Israel" was settled, is unknown in ancient Egyptian texts, but appears as one of the νόμοι in which Hellenistic Egypt had been divided, and is generally located in the Delta. Earlier references have not been found until now. The problem has been discussed in detail by R.de Vaux I, 1971, 287. Is one dealing here with a simple anachronism or with something else?

2.6.2. A similar case, although less obvious, appears in 41,45, where the text mentions 'ôñ, usually identified with Hellenistic Heliopolis.

2.6.3. In both cases it cannot be ruled out that a late author or redactor used contemporary topographical names, although this seems rather unlikely.

2.7. In Pharaoh's second dream, 41,5 ff. an "eastern wind" dries the ears out. The reference is obviously to the Arab *hamsin*,, Hebrew *šârâb*, but this is a Syro-Palaestinian, not an Egyptian wind. Again an anachronism?

2.8. What does the Story say about Egyptian customs?

2.8.1. The practice of embalming, 50,2.26, has been often taken as an element favouring the substantial historicity of the Story and of its wisdom interests (von Rad 1953 and 1972, Boecker 1992). The practice was however well known also outside the country and is hardly an important subject. The Story, further, is not interested in the ideological and theological motivations of the practice, except that it made the bodies of the deceased fit for transportation.

2.8.2. As far as the descriptions of the Egyptian administration are concerned, there is strong evidence that the author is indulging in what in German is called *Lust zum Fabulieren* rather than with factual, historical information. What the reader is told about Joseph's advice to the king that the crown should buy wheat when the harvest had been good, the product being abundant and therefore cheap, and so establish reserves for the case of famine would not *per se* be impossible or improbable: common sense and ahead economic planning existed also in ancient times. But when the Story speaks of septennial cycles, one of rich harvest, followed by one of dearth, one is again confronted with a fairy tale motif, and similar considerations can be made about the "plagues" in the Exodus stories.

2.8.3. In ancient Egyptian sources there is nothing which suggests that in a certain time the crown should have been able to get hold of all privately owned fields and cattle, taking advantage of an impoverished farming class,

and that this was the work of the clever manoeuvring and policies of a foreign vizier. What is known is, that the crown and the priesthood owned all the arable land since time immemorial (Grottanelli and Zaccagnini 1991).

2.8.4. The Story seems to take a certain interest in the organization of the Egyptian state and court; but again, the information remains vague and generical, so that it cannot be conveniently checked. The same applies to agriculture, commerce and economy in general: what is reported can be related to any period of the history of Egypt. But the fundamental element of the Egyptian economy until this day, the yearly floods of the Nile, do not play any rôle in the Story.

3. It appears therefore that the Story presents very little, if any, first hand information about Egypt: its history, its institutions, its economy, its politics; and even if it had, this would have been thoroughly reworked in Israel (Brueggemann 1982). It is, further, very doubtful that the author had such an aim in mind. The only element which the Story seems to have borrowed from Egypt is the "Tale of the Two Brethren" (ANET, 23-25), but with so many substantial variants, that it became a different text.

One must therefore be surprised to find in a review by a learned colleague (L. Schmidt 1999) the remark that the Joseph story cannot be as late as I suggest, because already around 300 B.C.E. the Pentateuch had canonical value and about 250 it was translated into Greek, according to an opinion, as he says, generally held by scholarship. Are these figures, according to contemporary scholarship, as safe as L.Schmidt declares?

4. The question should now be raised, at last, what were the aims of the Story? Is there any message it wants to convey and eventually to whom?

4.1. All authors agree on the importance of the phrases 45,4-8 and 50,19-21. Their content is further confirmed by the addresses given by Joseph to the two officials in prison, 40,8, and later to the Pharaoh, 41,16. I would like to quote them here.

4.2.

45,4-8: "Then Joseph said to his brothers: 'Come closer'. ... He said: 'I am your brother Joseph whom you sold into Egypt. Now do not be distressed or take it amiss that you sold me into slavery here; it was God who sent me ahead of you to save men's lives...'" (transl. NEB)

4.3.

50,19-21: "But Joseph said to them: 'Do not be afraid. Am I in the place of God? You meant to do me harm; but God meant to bring good out of it by preserving the lives of many people, as we see today. Do not be afraid...'" (transl. NEB)

4.4. All this seems to have been accepted by Joseph's brethren, 42,28 and especially 42,21 and 44,16, and also by the Egyptians. So one could summarize the main thesis of the story with the words of the Nicene fathers: things happened *hominum confusione, sed Dei providentia*, a rather unusual proposal, by the way, in the Hebrew Bible, as I expressed myself in 1993.

5. We can conclude therefore that the Story was constructed some time in post-exilic times, early or later, probably in Judah and not in Egypt, to reassure its readers about the truth of its two leading phrases. When everything seemed to be lost without any hope for a swift reestablishment of former conditions, the author confesses his faith: what is happening at present is bad, but it is in God's power and it is his will to direct everything to a good end, as He did with Joseph and with Egypt through him.

Not an easy task certainly, but the author performed well and gave the world a masterpiece which modern human beings are still able to enjoy.

Selected Bibliography

1. Commentaries

W. Brueggemann

1982 *Genesis* (Atlanta GA, John Knox Press)

H. Gunkel

1910 *Genesis* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3rd ed. and repr.)

G. von Rad

1972 *Das erste Buch Moses – Genesis* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [1949] ET: London, SCM Press - Philadelphia PA, Westminster Press)

N.M. Sarna

1989 *Genesis* (Philadelphia PA and New York NY, The Jewish Publication Society)

J. Skinner

1930 *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis* (Edinburgh, T.& T. Clark, 2nd ed. [1910])

E.A. Speiser

1964 *Genesis* (Doubleday & Co., Garden City NY)

R. de Vaux

1962 *La Genèse* (Paris, Les éditions du Cerf)

C. Westermann

1982 *Genesis 1,3* (Neukirchen/Vluyn, Neukirchener Verlag, ET: Philadelphia PA, Fortress Press, 1985)

2. Monographs

B. Becking

1991 "'They Hated Him even more'. Literary techniques in Genesis 37,1-11": *BN 60*, 40-47

G. Boccaccini

1991 *Middle Judaism* (Fortress Press, Minneapolis MN)

H.J. Boecker

1992 "Überlegungen zur Josephsgeschichte", in: J. Hausmann - H.-J. Zobel (eds.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie – Festschrift H.-D. Preuss...* (Stuttgart, W.Kohlhammer) 35-35

A. Catastini,

1998 "Ancora sulla datazione della 'Storia di Giuseppe' (*Genesi* 37-50)": *Hen* 20, 208-224

J.S. Croatto

1966 "Abrek, Intendent dans Genèse XLI 43": *VT* 16, 113-115.

Friedrich Delitzsch

1881 *Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie* (Leipzig)

M. Ellenbogen

1965 *Foreign Words in the Old Testament* (London, Luzac & Co.)

H. Gressmann

1923 *Ursprung und Entwicklung der Joseph Sage* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht)

K. Galling

1959 "Joseph I", in: *RGG* III (3rd ed.) 859-861

F. W. Golka

1991 *Die biblische Josefsgeschichte und Thomas Manns Roman* (Oldenburg, Oldenburger Universitätsreden), and in: H.M. Niemann - M. Augustin - W.H. Schmidt (eds.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift K.-D. Schunck* (Frankfurt M., P. Lang) 37-49

C. Grottanelli

1976 "Spunti comparativi nella Storia di Giuseppe": *OA* 15, 115-150

H. Gunkel

1922 "Die Komposition der Josephsgeschichte": *ZDMG* 76,55-71

K.A. Kitchen

1973 Review of D.B. Redford 1970: *OA* 12, 233-242

É. Lipinski

1974 "From Karatepe to Pyrgi": *RSF* 2,45-61

A. Meinhold

"Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches – Diasporanovelle": *ZAW* 87, 306-323; 88, 72-93

H.-P. Müller

1977-78 "Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt": *WO* 9, 77-98

G. von Rad,

1953 "Josephgeschichte und ältere Chokma", in: J.A. Emerton et al. (eds), *Congress Volume, Copenhagen 1953* (Leiden, Brill), 120-127 = *Ges. Stud.*I, 272-288

D.B. Redford

1970 *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Genesis 37-50) (Leiden, Brill)

H. Ringgren

1989 "Die Versuchung Josefs", in: A.R. Müller - M. Görg (eds.), *Die Väter Israels – Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen...* (Festschr. J. Scharbert, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk) 267-270

1991 "Early Israel", in: D. Garrone - F. Israel (eds.), *Storia e tradizioni di Israele, scritti in onore di J. A. Soggin* (Brescia, Paideia) 217-220

P. Sacchi

1996 "Il problema della datazione della storia di Giuseppe (Gen 37-50)": *Hen* 18, 1996, 357-364

L. Schmidt

1999 "Review": *ThLZ* 124, 1999, 269-271

J.A. Soggin

1993 "Notes on the Joseph Story", in: A.G. Auld (ed.), *Understanding Poets and Prophets – Essays ... G. W. Anderson* (Sheffield, Sheffield University Press) 336-349

1997 "Uno sguardo alla narrazione di Giuseppe, Genesi cc.37-50", in: E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità ... Studi ... S. Moscati*, (Pisa, IEPI) 393-401

R. de Vaux

1971 *Histoire ancienne d'Israël I* (Paris, Gabalda)

J. Vergote

1959 *Joseph en Égypte* (Louvain, Publications Universitaires)

J. Wellhausen

1899 *Die Composition des Hexateuch* (Berlin, de Gruyter and repr.)

C. Zaccagnini

1989 "Nota sulla distribuzione di cereali nel Vicino Oriente del II-I millennio", in: R. Dolce - C. Zaccagnini, *Il pane del re* (Bologna, CLUEB)

R.E. Zurro

1991 "El Hapax 'abrek (Gn 41,43)": *EstB* 49,266-269

Horst Seebass

Zur Quellenscheidung in der Josephsgeschichte¹

Z.Z. arbeite ich an der Vorbereitung für den Druck des letzten Bandes meines Gen-Kommentars, der der Josephsgeschichte gilt. In dessen Einführung wird zu lesen sein, daß die Quellenscheidung angesichts der literarischen Besonderheiten, die die Josephsgeschichte aufweist, nicht die wichtigste Methode zu ihrer Erschließung sein kann. Wer meine Artikel zum Jahwisten² und zum Pentateuch³ kennt, wird auf eine solche Feststellung vorbereitet sein. Sie beabsichtigt keine Anbiederung bei Gegnern der Quellenscheidung, sondern sucht nur der Wirklichkeit unseres Befundes gerecht werden. Die Quellenscheidung ist in den erzählenden Partien des Pentateuch, also ungefähr in der Hälfte seiner Stoffe, m.E. weiter notwendig, weil sie die immer noch einfachste wissenschaftliche Erklärung einer Fülle lit. Probleme bietet. Unter der einfachsten Erklärung verstehe ich die am wenigsten hypothetische. Denn auch alle anderen Methoden müssen sich an ihrer Hypothetik ebenso messen lassen wie die Quellenscheidung, die z.Z. besonders auf dem Prüfstand steht. Sie ist m.E. nichts als ein notwendiges Hilfsmittel zur Erschließung einer komplexen Endgestalt, also eine Hypothese unter anderen Hypothesen und nur in deren Konkurrenz zu beurteilen.

Im Sinne des verehrten Inaugurators unseres Symposions ist dies Thema ein ungeliebtes und angesichts der Fülle weiterer dringlicher, inhaltlich gefüllter Themen vielleicht ein bald vergessenes. Meine Bemühung um das mir gestellte Thema soll jedoch ebenfalls einem Gesamtverständnis der Josephsgeschichte gelten und nicht den Technika einer literarischen Theorie. Dies ergibt sich zwingend aus der Vorgabe, daß weder die Quellenscheidung noch

1 Ungekürzte, leicht geänderte Fassung des Vortrags, den ich beim Symposion des SBL-Meetings in Helsinki am 20.7.1999 gehalten habe.- Im Folgenden dienen die Anmerkungen nur dem Verständnis des Vortragstextes. Näheres ist meinem im Druck befindlichen Kommentar zu entnehmen: *Genesis III. Josephsgeschichte* (Genesis 37,1-50,26). Neukirchener Verlag.

2 TRE 16 (1987) 441-451.

3 TRE 26 (1996) 185-209.

irgendeine andere literarische Theorie zum Werden der Josephsgeschichte ihre wichtigste Erschließung leisten kann. Nur dies bedaure ich, daß das mir gestellte Thema die weitgehende Ausscheidung eines hochinteressanten Aspektes nötig macht, nämlich den einer ägyptologischen Überprüfung. Sie würde hier zu weit führen.

Unter diesen Voraussetzungen beginne ich mit meiner Auffassung zum Endtext der Josephsgeschichte (I), erwähne dann Probleme der Literarkritik (II), der Redaktionskritik (III), die sich so neu gebärdet und eben auch nicht mehr als nur Literarkritik ist, komme dann zu meinem Lösungsvorschlag (IV) und schließlich zu einem Nachwort (V).

1 Zum Endtext

Die vielfältigen Probleme der Literarkritik und der Quellenscheidung in der Josephsgeschichte sind so bekannt, daß ich sie nicht präzisieren muß. Stattdessen scheint mir eine knappe synchrone Analyse des Endtextes eine wichtige Voraussetzung dafür zu sein, den Ort der Quellenscheidung näher zu bestimmen. Der Ort hat wegen der Singularität der Josephsgeschichte eine eigene Rolle (s.u.)

Der Endtext reicht von 37,2 zu 50,26. Er legt die Bezeichnung „Josephsgeschichte“ nicht nahe. Ich nenne sie die „Israel-Josephsgeschichte“ (IJG), wie die Gliederung dies anzeigen wird. Die verfeinerte Komposition dieser im Pentateuch literarisch singulären Erzählung verlangt eine sorgfältige Erfassung. Es ergibt sich m.E. eine palindromische Gliederung:

- A Josefs Verstoßung & Krise des Vaterhauses Israels Kap. 37f
- B Josefs Aufstieg in Ägypten Kap.39-41
- C Nach Prüfung versöhnt Josef die Brüder 42,1-45,15
- D Der Vater nach und in Ägypten 45,16-47,27
- C' Bestellung des Vatershauses, Tod des Vaters 47,28-49,33
- B' Ehrenvolles Begräbnis des Vaters 50,1-14
- A' Frieden im Vaterhaus nach des Vaters Tod 50,15-26.

Diese Gliederung zeigt, wie sich einerseits die Krise im Vaterhaus (Gen 37f) und die bleibende Versöhnung nach des Vaters Tod (50,15-26), andererseits Josefs Aufstieg (Gen 39-41) und die Totenklage um den Vater durch ganz Ägypten (50,1-14) entsprechen. Die Mitte bilden des Vaters Zug nach Ägypten und seine dortige Versorgung (45,16-47,27), umrahmt von dem

Weg zur Versöhnung der Brüder (42,1-45,15) und der Vollendung des Friedens im Vaterhaus (47,28-49,33). Aber die Bedeutungsschwere der IJG liegt nicht in der Mitte, sondern in den drei Rahmungen. Denn die überaus wichtige Versöhnung der Brüder in 42,1-45,15 verlangt erst recht nach dem Frieden für den Vater und dessen damit ermöglichte Bestellung seines Hauses in Gen 48-49. Die Gliederung verdeutlicht daher, daß die IJG keinesfalls mit Gen 45 an ihr eigentliches Ende gekommen sein kann (u.a. gegen Westermann⁴). Denn die Versöhnung der Brüder war zwar notwendig, aber in einer altorientalischen Familie ganz und gar unvollständig ohne den Vater. Der Alte Orient und in ihm das alte Israel verlangen gebieterisch die Dominanz des Vaters bis zu dessen Tod. Wenn daher die IJG in Kap.46-50 deutlich anders erzählt als in Kap.37-45, dh. nicht mehr so stürmisch und dramatisch wie dort, wenn speziell 46,8-27 und 47,13-26 retardierend wirken, ehe der Vater das Haus erst für Josef und dessen Söhne, dann für alle seine Söhne bestellt, so ist das literarische Absicht. Erst mit des Vaters Frieden und Tod in Ägypten (47,28-50,14) gerät man nämlich auf die volle Höhe des Versöhnungsgeschehens,⁵ das in 50,15-21 dann seine abschließende Deutung durch Josef findet: Gott habe durch eine weltweite Ausmaße einnehmende Rettung die mögliche Sanktion für die Untat der Brüder an ihm überflüssig gemacht. 50,15-26 bilden daher so etwas wie einen Abgesang, indem Josef die Brüder auch nach des Vaters Tod als versöhnt erklärt und im Kreis der Brüder stirbt: ein Gegenbild zu Gen 37.

Die Komposition erweist sich demnach in ihrer Endgestalt als äußerst kunstvoll und zwar unter Einschluß von Gen 38 und 49,1-28. Gunkel bezeichnete sie als Novelle, weil die Kunstform der Novelle einen einheitlichen Spannungsbogen für alle unter ihm erfaßten Einzelstücke liefert und dieser Spannungsbogen in jedem Einzelstück vorhanden sein muß.⁶ Gunkel a.a.O. verwandte diese Charakterisierung jedoch zu kritischen Ausscheidungen aus der Komposition. Dies galt ihm für Gen 38 und 49,1-28 bei Umstellung von 47,13-26 hinter Gen 41. Andere sind über Gunkel hinausgegangen. Demgegenüber zeigt die synchrone Analyse: die Komposition der IJG ist in ihrer Endfassung höchst kunstvoll und verlangt aufgrund ihrer Kunstform keine

4 *Genesis* BK I/3 1982 8ff. Etwas verwirrend heißt es mal, der Schluß sei mit Gen 45, mal mit Gen 45f gegeben.

5 Deutlich anders leider schon der richtungsweisende H.Gunkel, *Genesis* (6.=3. Aufl. 1964) 396.

6 A.a.O.397.

Ausgliederung eines ihrer Teile.⁷ Der von mir gewählte Zugang zur diachronen Analyse sucht einen Brückenschlag, indem er einerseits die lit. Singularität und Geschlossenheit der IJG-Komposition unbedingt berücksichtigt, andererseits die seit Langem bekannten Brüche, Doppelungen und Widersprüche als Hinweise auf mehr als eine Quelle zwar nutzt, aber die bekannten Probleme der Quellenscheidung auf eine späte Bearbeitung zurückführt. Diese Bearbeitung führt m.E. dazu, daß die drei Quellen J, E und P größtenteils nicht mehr direkt, sondern nur noch in einer Überformung greifbar werden. Das macht die Erklärung der Endfassung einerseits um einen Grad hypothetischer, trägt aber andererseits der Einzigartigkeit der IJG im Gesamtpentateuch Rechnung. Dies gilt es jetzt, etwas näher zu beleuchten.

2 Die Bearbeitungsschicht in Grundzügen

M. Noth⁸ und H.-C. Schmitt⁹ haben beobachtet, daß Josef in 50,25f bzw. in 50,4,7f auf keinen Fall als Wesir oder zweiter Mann nach dem Pharao wie in 41,40-43 vorgestellt wird. Denn nach 50,4 kann er nicht den Pharao selbst, sondern muß das Haus des Pharao, die Palastverwaltung (ägypt. *ḥ*), um Erlaubnis für das Begräbnis seines Vaters in Kanaan bitten. Noch drastischer fällt 50,25 auf: der höchste ägypt. Beamte nach dem Pharao könnte niemals ohne Beanspruchung ägypt. Grabkultur sein Grab finden, also nicht im Kreis der Brüder verschwinden. Das aber widerfährt Josef.

Tatsächlich versieht Josef nur in Gen 41 und in 47,13-26 die Tätigkeit eines Zweiten nach dem Pharao (s. den Titel „Herr über das ganze Land“ in 45,8a. 26a), während er sonst als Kommissar für Getreidehortung mit Sitz an Ägyptens Ostgrenze fungiert. Längst hat man jedoch gesehen, daß 47,13-26 nicht in das Drama der Familie Josefs integriert ist, das von 46,28-47,12 an auf die Bestellung des Vaterhauses und des Todes Jakobs/Israels zustrebt. Zusätzlich hat D.B. Redford ägyptologisch die sehr späte Entstehung dieser Erzählung nachgewiesen.¹⁰ Dazu kommt, daß in Gen 41 ohne große Mühe eine sekun-

7 In der mündlich vorgetragenen Fassung habe ich diesen Grundgedanken dadurch näher zu fassen gesucht, daß ich einen novellistischen Stil in Gen 39-45; 46,28-47,31; 50,1-14 von dem Sagenstil in Gen 37f; 46,1-5; 48-49, der schon den Abraham- und den Jakob-Zyklus auszeichnet, abhob und den novellistischen Stil als im wesentlichen jünger zu erklären suchte. Dies stimmt jedoch eher punktuell als generell, so daß ich mich auf diese Unterscheidung im Folgenden nicht stütze.

8 *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948) 231f.

9 *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, BZAW 154 (1980) 70f.

10 *A Study of the Biblical Story of Joseph*, VT.S 20 (1970) 182.

däre Bearbeitungsschicht abgehoben werden kann.¹¹ Sie umfaßt die V.40-43a, die Josef den Rang eines Zweiten zuschreiben. Die m.E. recht umfangreiche Bearbeitungsschicht, zu der auch die Erwähnung einer 7-jährigen Nildürre gehört (V.50 kennt ja nur 1 Jahr), steht in enger Verbindung zu 47,13-26. Danach wird ohne weiteres einleuchten, daß zwei hohe Titel in 45,8.26 aufgrund von 41,40-43a sekundär nachgetragen wurden.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, diese Bearbeitungsschicht vollständig nachzuweisen. In dieser Methodendiskussion muß es genügen, die Tatsache einer solchen Schicht nachgewiesen zu haben. Vielmehr hat man analytisch weiterhin vom Gesamtbestand der IJG auszugehen, in dem eine Bearbeitungsschicht auszumachen ist, zu der neben 47,13-26 eine übertrieben hohe Stellung Josefs gehört.

Für die Datierung dieser Schicht scheint mir wichtig, daß Gen 39-41, sie und nur sie, in die Nähe dessen kommen, was man eine Diasporanovelle nennt. Ich sage präzise: in die Nähe; denn zu dem Typ der Diasporanovelle gehört nach Ester, Daniel und Achikar die Situation der Unterdrückung einer Untertanenbevölkerung, aus der auf dem Wege göttlicher Fügung gegen erhebliche Widerstände eine Gestalt der unterdrückten Bevölkerung zu höchster Prominenz aufsteigt und für seine Bevölkerung Linderung schafft.¹² Die IJG ist insgesamt ohne Zweifel keine Diasporanovelle, da in ihr das Element der Unterdrückung einer Bevölkerung ganz fehlt und Widerstände gegen Josefs Aufstieg nicht an Unterdrückung, sondern an seinem Sklavendasein hängen. Vielmehr werden Josefs Vater und seine Brüder vom Pharao äußerst zuvorkommend behandelt, und nur der Bruder Josef prüft seine Brüder mit Härte. So kann man, wie oft geschehen, zwar die Figur Daniels mit Josef vergleichen,¹³ nicht aber den im Dan-Buch vorliegenden Typ der Diasporanovelle. - In ihre Nähe führt neben Gen 41 auch 39,2-20. Gegen eine unausrottbar falsche Exegese handeln sie nicht von der fremden Frau als einem Antitypos der Weisheit, sondern von massiver Nötigung, also einem regelrechten Delikt durch Josefs Herrin, die, als sie verspielt hat, nun in der Tat gegen den Fremden, den Hebräer, Stimmung zu machen sucht. Auch 39,2-20 könnte ein spätes „embellishment“ darstellen. Wie dem auch sei: die Nähe zur

11 Im Kommentar wird die Analyse von H. Seebass, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung* (1978) 42-49 erheblich modifiziert.

12 So zu A. Meinhold, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches I*, ZAW 87 (1975) 306-324; II, ZAW 88 (1978) 72-93.

13 Siehe die Beiträge von M.V. Fox und S. Beyerle (in diesem Band).

Diasporanovelle dürfte so etwas wie Nehemias Aufstieg am persischen Hof voraussetzen. Ich denke etwa an das 4. Jh. v. Chr. und gewinne damit zugleich ein Datum für die späte Bearbeitung.¹⁴

3 Zu möglichen Modellen der Pentateucherklärung

Wie in den beiden vorhergehenden Abschnitten verdeutlicht, stellt die IJG also besondere Bedingungen an ihre literarische Erklärung. Sie fordert in besonderem Maße zu einer gründlichen synchronen Erklärung vor allen analytischen, diachronen Schritten heraus. Damit stellt sich die Frage, ob nicht ein rein synchroner Erklärungsversuch mit Verzicht auf diachrone Schritte der allerbeste wäre. Abgesehen davon, daß ich soeben auf eine Bearbeitungsschicht aufmerksam machte, hat sich die Forschung bisher ohnehin nicht auf eine solche Erklärung verständigen können, weil es im einzelnen zu viele Anstöße gibt, die an Nachträge, Ergänzungen oder eben auch an mehr als eine Quellen denken lassen.

Zweitens gibt es das Modell von E. Blum und D. Carr, eine relativ größere Geschlossenheit einer älteren Vorlage durch die Annahme einer Fülle von Zusätzen und Nachträgen zu erzielen. Der Nachteil dieses Modells besteht offenkundig darin, daß man mit vielen Fragmenten ohne rechten Zusammenhang rechnen muß (s. Carr's Buchtitel „*Reading Fractures ...*“). Die Quellenscheidung hat dagegen den großen Vorteil, daß sie mit vorgegebener Tradition relativ schonsam umgeht, indem sie bis auf 46,8-27 P^s die vorhandenen Stoffe eigenständiger Tradition zuschreibt. Die Fragmenten- oder Ergänzungshypothese erklärt stattdessen den Befund an Dubletten, Widersprüchen o.ä. gern durch Harmonisierung und ist m.E. deswegen unzulänglich.

Ich möchte daher sogleich präzisieren: Das, was m.E. die Quellenscheidung im allgemeinen und nun auch in der IJG zwingend macht, ist die Tatsache, daß sie Widersprüche, Dubletten und Parallelversionen nicht ableugnen und nicht harmonisieren muß, was Beides Wissenschaft zum Erliegen bringt. Dabei setze ich bereits voraus, daß an das Vorhandensein von Dubletten, Widersprüchen etc. strenge Maßstäbe anzulegen sind. So gibt es z.B. in der IJG m.E. keine hinreichenden Gründe, eine Quellen- oder Schichtenscheidung an die Namen Jakob einerseits, Israel andererseits festzumachen. Eben-

14 In der Diskussion fragte I.Kalimi, ob sprachliche Anzeichen für derart späte Ergänzungen nachgewiesen werden könnten. M.E. bleiben die Ergänzungen im Stil der sie umgebenden Erzählungen.

sowenig sind m.E. die Namen Ruben und Juda geeignet, um eine Quellenscheidung anzuzeigen.

Erst in diesem Zusammenhang sei also ein drittes Modell der IJGERklärung genannt. Es besteht darin, bei Annahme zweier Schichten neben P die eine von der anderen abhängig sein zu lassen. Die Schichten heißen dann z.T. J und E, z.T. Juda-Jakob- und Ruben-Israel-Schicht o.ä. So halten etwa J oder die Juda-Jakob-Schicht von E oder der Ruben-Israel-Schicht abhängig D.B. Redford, W. Dietrich¹⁵ und J. Kebekus¹⁶, und umgekehrt E oder die Ruben-Israel-Schicht abhängig von J oder der Juda-Jakob-Schicht H.-C. Schmitt, L. Schmidt¹⁷ und U. Schorn¹⁸. M.E. ist ein solches Modell eine Variante der Quellenscheidung. Es hat jedoch den Nachteil, daß bei einiger Brillanz der jeweiligen Autoren der Nachweis von Abhängigkeiten bei nur zwei Parallelversionen in beiden Richtungen gleich gut zu erbringen ist. Damit kommt man in die Nähe von Geschmacksurteilen. Die Quellenscheidung bleibt demgegenüber neutraler.

Im Folgenden kann es dann nicht darum gehen, die Quellenscheidung in einiger Vollständigkeit zu entfalten, die hier ohnehin nur für den kleinen Ausschnitt der IJG verfolgt werden kann. Vielmehr ist im Rahmen einer Methodendiskussion nur erforderlich nachzuweisen, daß in der IJG ein hinreichender Befund an Dubletten und Parallelversionen vorliegt, der wissenschaftlich am einfachsten durch zwei bzw. unter Einbeziehung von P durch drei Quellen erklärbar ist. Dabei setze ich als bekannt voraus, daß die Quellenscheidung im Pentateuch schon immer im Bereich des Sinai und im Bereich der IJG größere Schwierigkeiten zu bewältigen hat als etwa im Rest der Gen.

4 Zum Befund, der mehr als eine Quelle neben P nahelegt

Obwohl der Plan des Symposiums diesen Vortrag dem von Herrn Kollegen Rendtorff entgegengesetzt, werde ich nicht noch einmal auf die Quelle P näher eingehen. Ich halte die Angelegenheit für ausdiskutiert im Sinne ihrer

15 *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung*. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, BSt 14 (1989).

16 *Die Josefserzählung*. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50, Internationale Hochschulschriften (1990).

17 *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*, BZAW 167 (1986) 121-197.

18 *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels*. Redaktionsgeschichtliche Studien zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs, BZAW 248 (1997).

Existenz und zwar als eine selbständige Quelle. Ihren fragmentarischen Charakter in der IJG leugne ich nicht, mache aber darauf aufmerksam, daß die späte Bearbeitung m.E. jünger ist als P, was man an zwei wohl überformten P-Elementen noch nachweisen kann (45,19-21aa; 47,5b-11, V.5b-6; s. jüngst L. Schmidt und D. Carr).

Da nun Gen 37 inzwischen bis zum letzten Tüpfelchen ausdiskutiert ist und selbst Carr das Vorhandensein objektiver Dubletten zugestanden hat, nehme ich als erstes Beispiel die klaren Unterschiede zwischen Gen 42 einerseits, Gen 43f andererseits, die zu harmonisieren m.E. unwissenschaftlich ist.

Nach Gen 42 erhebt Josef unerkannt von seinen Brüdern gegen diese einen todesgefährlichen Spionagevorwurf. Auf ihre Angabe hin, sie seien keine Spione, weil Söhne eines Vaters und damit nicht wie Spione unabhängig voneinander, ist Josef nur bereit, den Spionagevorwurf fallenzulassen, wenn die Brüder Simeon als Geisel hinterlassen und mit dem jüngsten Bruder zurückkehren, der beim Vater verblieben war. In 43,3.5; 44,23 heißt es dagegen nur, Josef habe gesagt, ohne Benjamin dürften die Brüder nicht mehr vor Josef treten, um Getreide zu besorgen. Von der in Gen 42 scharf betonten Gefahr des Spionagevorwurfs ist keine Rede mehr. Auch wird von Simeon erst in 43,14a.23b nachträglich gesprochen, nachdem der Vater Benjamin zur Entsendung freigab. Dh. bei der alles entscheidenden Motivation für die zweite Reise erwähnt nicht mal der Vater, was altisraelitisch ganz undenkbar ist, die Geiselnahme Simeons. Gen 42 sagt auch nirgendwo wie Gen 43f, daß die Brüder „das Angesicht“ Josefs nicht ohne Benjamin sehen dürfen. Von einem zweiten Zusammentreffen gerade Josefs mit den Brüdern handelt Gen 42 nämlich nicht, nur die Befreiung vom Spionagevorwurf wird in Aussicht gestellt. Ist also nach Gen 42 Simeons Geiselnahme das Motiv für die Brüder, recht bald mit Benjamin nach Ägypten zurückzukehren und dabei dann auch weiteres Getreide zu erwerben, so hat Josef nach Gen 43f es nur auf den Hunger ankommen lassen.

Diese beiden Darstellungen sind so grundverschieden, daß man zwei Versionen zur Kenntnis nehmen muß. Es läßt sich dann diskutieren, ob eine der beiden die andere korrigieren oder absichtlich verändern will oder ob eine der beiden auf einer sekundären Ergänzung beruht. Aber es ist m.E. unwissenschaftlich, eine Harmonisierung zwischen diesen unterschiedlichen Versionen herstellen zu wollen. Da die Annahme, daß eine der beiden Versionen die andere korrigieren oder absichtlich verändern wolle, bei einiger Brillanz der Autoren in beide Richtungen funktioniert, scheint mir diese Lösung aus-

zufallen. Die Annahme einer sekundären Ergänzung stellt vor die Frage, welche der beiden Versionen denn ergänzt sein könnte. Da 44,18-34 für die Lösung in 45,1-15 eine notwendige Voraussetzung ist, käme nur die in Gen 42 in Betracht. Diese Version aber ist gerade ausgesprochen milieuecht, weil kaum etwas näher lag, als an Ägyptens Grenze einen Spionagevorwurf willkürlicher Grenzbeamter zu vermuten.¹⁹ Die bei weitem einfachste Lösung besteht also darin, daß tatsächlich zwei unterschiedliche Versionen fusioniert wurden. Anfechtbar scheint mir das nur, wenn man dogmatisch gegen die Quellenscheidung ist. Sie ist aber nicht mehr als eine Hypothese neben anderen Hypothesen und m.E. die einfachste.

Zu Gen 37 hat jüngst Carr 284f wieder die wichtigsten Dubletten zusammengestellt (ich folge aber nicht der Annahme einer Dublette zwischen V.21 und V.22 beim doppelten Redeeinsatz Rubens). Sie beziehen sich m.R. nicht auf 37,3-11, sondern einerseits auf den doppelten Verkauf durch Midianiter und Ismaeliter (45,4f kann sich nur auf Judas Verkauf an die Ismaeliter zwecks Transport nach Ägypten, nicht auf die Midianiter beziehen), andererseits auf Rubens Rolle dabei. Dublettenhaft ist in Gen 37 m.E. auch Jakobs ausge dehnte Trauer in V.34-35a und sein bloßes Weinen nach V.35b.

Klare und sehr bekannte Dubletten gibt es auch in Gen 40. Bei ihnen ist allerdings die Frage angebracht, ob sie sich nicht besser durch eine Bearbeitung mittels assyrisch-babylonischer Titelei als durch Quellenscheidung erklären lassen. Daher übergehe ich hier Gen 40. In 41,54-57 gibt es dagegen eindeutige Dubletten: einmal heißt es, in Ägypten herrsche schwere Hungersnot, sodann daß es in Ägypten reichlich Brot gab. M.E. liegt ein literarischer Saum vor, weil der Stoff der Grunderzählung von Gen 41, nämlich die Bewältigung einer ägyptischen Hungersnot durch den asiatischen Mantiker Josef (V.44) an die Idee einer weltweiten Hungersnot angenähert werden mußte, die allein Josefs Brüder nach Ägypten bringen konnte. Dazu gehören in 42,1-13 Dubletten und Ungereimtheiten, unter denen das doppelte Erkennen der Brüder durch Josef, das häufig ziemlich oberflächlich harmonisiert wird, nur ein Beitrag unter vielen ist.

Eine *crux interpretum* ist 45,1-15. Nach dem Gesetz der *inclusio* ist hier V.5b-7 ein später Zusatz, der u.a. die Restidee Israels verfolgt. Mindestens *eine* schwer zu bestreitende Dublette liegt dann vor: nach 44,18-34 kann Josef in 45,3 nicht mehr simpel fragen, ob sein Vater lebe, so daß V.3 einer

19 Zu den Überlegungen im Vortrag von J.A.Soggin werde ich mich je im Kommentar äußern.

anderen Version angehört. Umgekehrt bezieht sich V.4-5a (Dublette zu V.3) auf den Verkauf an die Ismaeliten in Gen 37 J, so daß V.3 zu E und 44,18-34; 45,4-5a zu J gehören. Dies zieht weiteres nach sich. Doch kann und muß das hier nicht ausgearbeitet werden.

Gegen neuere Tendenzen, 46,1-5 oder seinen Hauptteil für spätedaktionell zu halten, scheint mir dies Stück eine absichtsvolle Profilierung der Rolle des Vaters in der IJG zu verfolgen. Israel/Jakob war ja nicht bloß der genealogische Vater der späteren Stämme, er war vor allem und in erster Linie Verheißungsträger seines Gottes, und als solcher tritt er hier hervor. War der Vater für die IJG von Anfang an familial unentbehrlich, ist er es nämlich erst recht als ein von Gott ausgezeichnete, weil die IJG in ihrer zweiten Hälfte auf das hl. Land ausgerichtet ist. Infolgedessen müssen V.1aß-5a die Bindung des Vaters ans hl. Land und die in die Endfassung nicht integrierte Verheißung, Gott werde Jakob aus Ägypten auch wieder heraufführen, scharf betonen. Da 46,1aß-5 nicht mit 45,28, dem Beschluß Israels, zu Josef zu ziehen, ausgeglichen ist, dürfte seine Zuweisung zu E immer noch plausibel begründet sein.

Inzwischen kann man auch 49,1b-28 gegen vielfältig vorgetragene Bedenken J zuordnen. R.de Hoop²⁰ hat in seiner umfangreichen Studie jedenfalls zweierlei nachgewiesen: a) 49,1b-28 ist Teil der Großepisode 47,28-49,33 (plus 50,1), nach der Israel/Jakob beim unmittelbar bevorstehenden Tod sein Haus bestellt. b) In dieser Großepisode wird das Motiv, daß Josef der familiäre Haupterbe nach Rubens Disqualifikation sein sollte (47,31; 48,15a.20a.21f; 49,22-26), zurückgedrängt, indem einerseits Juda zum (späteren) Herrscher über die Brüder deklariert (49,8-12) und andererseits Josef in seine beiden Söhne Efraim plus Manasse aufgelöst wird (48,5f.13f.15b-16.17-19). Die Verdrängung Josefs vom ersten Platz leistet vor allem 49,1b-28 (ohne V.7b.18), das Josef trotz 49,22-26 Juda unterordnet. Wegen Judas Prominenz gehört 49,1b-28 zweifellos (zur Judaversion dh.) zu J.

Eine *crux interpretum* ist dagegen auch Gen 48. Daß es hier Dubletten und Widersprüche gibt, kann man als im wesentlichen unbestritten ansehen. Es gibt deren eher zu viele als zu wenige, so daß deren Auflösung jeder Theorie Schwierigkeiten bereitet. In meinem Kommentar werde ich eine Lösung anbieten, die sich eng an die seinerzeit von H. Donner vorgeschlagene anlehnt. J, E und P sind demnach in Gen 48 vertreten. Die Hauptbruchlinie

20 *Genesis 49 in its Literary & Historical Context*, Ost 29 (1998).

besteht dort zwischen der Hervorhebung Josefs in V.15a.21f einerseits, der die der Söhne Efraim und Manasse andererseits entgegenseht.

Mit Westermann u.a. halte ich schließlich den Grundbestand von 50,1-14 (er enthält in V.12f P und ist zudem noch novellistisch überarbeitet durch eine nachträgliche Erhöhung Josefs) für einen der beiden Schlüsse der IJG, also den Schluß für J. Die Endfassung hat diesen Schluß nicht als endgültig gelten lassen, weil die IJG ja noch das ungelöste Problem enthielt, ob Josefs Versöhnung mit den Brüdern nur dem Vater zu verdanken war oder ob sie nach dessen Tod Bestand haben sollte. Es folgt in 50,15-21 also der zweite, grandiose Schluß der IJG, der E zu verdanken ist, da E insgesamt das Familiendrama bis zum Schluß stärker profiliert als J. In der Gen ist danach 50,22f.25f E (24 ist dtr bearbeitet) der Ausklang nach dem Schluß- und Höhepunkt.

5 Ein Nachwort

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, daß ich der klassischen Quellenscheidung nur teilweise folge, weil ich eine Mischung aus Quellenscheidung und sekundärer Überarbeitung annehme. Dies ist möglicherweise ein Brückenschlag zwischen einer mehr redaktionsgeschichtlichen und einer mehr quellenkritischen Hypothese. Sie wird m.E. durch die singuläre literarische Gestalt der IJG erzwungen. An der bisher geübten, klassischen Quellenscheidung der neueren Urkundenhypothese, die zu J und E den Jehowisten und P bei einigen vor allem dtr Ergänzungen annimmt, scheint mir bedenklich, daß sie der eigentümlichen lit. Gestalt der IJG nicht genügend Rechnung trägt. Dies ist auch gegen die äußerst namhaften Forscher zu sagen, die die Endfassung bis auf einige größere Zusätze dem Jehowisten (z.B. H. Donner) oder der Jerusalemer Geschichtsquelle (E. Zenger) zuschreiben wollen. Ich plädiere hingegen für eine Umkehrung dieser Denkrichtung: Sekundäre Ergänzungen scheinen mir ausschließlich in der Überhöhung der Stellung Josefs vorzuliegen (s.o.), wenn man von dem großen P'-Einschub in 46,8-27 absieht, den die meisten Forscher ausscheiden. Die strenge Komposition des Endtextes ermöglicht es dann, auch die scheinbar problematischen Stücke Gen 38 und 49,1-28 nicht als Zusätze, sondern als altertümlichen Anteil anzusehen (so etwa auch L. Ruppert). Allerdings gebe ich zu, daß für Gen 38 die Annahme eines Einschubes relativ gut zu begründen ist, da die IJG Juda von seinem Abenteuer in der Schefela nicht zu seinen Brüdern zurückkehren läßt. Der Skopus von Gen 38 würde einen derartigen Schluß

entschieden verbieten. Jedoch kann man dafür plädieren, daß der Einschub sehr alt ist und auf J zurückgeht, weil Gen 38 eine Läuterung Judas zwischen Gen 37 und Gen 43f erkennen läßt, die für den Gesamtzusammenhang deutlich förderlich ist.

Abschließend bleibt zu sagen, daß meine Analyse der IJG um einen Grad hypothetischer ausfällt als bei der üblichen Quellenscheidung, um gerade so den literarischen Befund in seiner Eigenart zu würdigen. Meine Erklärung verdankt sich daher entschieden dem Ausgang von der Endfassung, zu der sie wieder hinführt. Sie ist letzten Endes, die wahre Quelle, die wir literarisch, geistes- und religionsgeschichtlich sowie theologisch zu verstehen haben. Ihr gegenüber haben alle literarischen Theorien nur eine dienende Funktion.

Rolf Rendtorff

Die Josefgeschichte – Novelle ohne „Quellen“

Für mich schließt sich heute ein Kreis. Der erste akademische Kongreß, an dem ich als junger Privatdozent teilnehmen konnte, fand 1953 in Kopenhagen statt. Dort war ich Zeuge des Auftritts meines Lehrers Gerhard von Rad mit seinem Vortrag „Josephsgeschichte und ältere Chokma“. Den Eindruck, den dieser Vortrag machte, will ich nicht in meinen eigenen Worten wiedergeben, sondern in denen des großen H.H. Rowley, der im gleichen Jahr in Vetus Testamentum einen Bericht über diesen Kongreß gab. Dort heißt es:

Professor VON RAD is a man of unusual charme, and the paper was read in a most attractive manner. Despite this, however, it may be doubted whether its conclusion is really involved in the evidence, though the parallels noted are both interesting and instructive.

Das war vor mehr als 45 Jahren. Jetzt findet wieder ein akademischer Kongreß in Skandinavien statt, und die Josefgeschichte steht wieder auf der Tagesordnung. Was hat sich seither verändert? Die Forschungsgeschichte ist bekannt, und ich will hier nur die entscheidenden Positionen markieren. Ich fange dabei von hinten an.

I

Herbert Donner hat in seinem großen Akademie-Vortrag von 1975 eine Linie zu Ende gezogen, die von der Ausgangsposition Julius Wellhausens über Hermann Gunkel und Gerhard von Rad führt und die er zu einem gewissen Abschluß gebracht hat. Wellhausen war sich seiner Sache mit der Quellenscheidung in der Josefgeschichte offenbar nicht so ganz sicher, wenn er in dem bekannten Zitat schrieb: „Es ist zu vermuten, daß dies Werk hier wie sonst aus J und E zusammengesetzt sei; unsere früheren Ergebnisse drängen auf diese Annahme und würden erschüttert werden, wäre sie nicht erweisbar.“ Donner spricht von dem „fast schon drohenden Unterton“ dieses Satzes, dessen zirkelschlußartige Argumentation erkennen läßt, daß Well-

hausen schon die Kritik an seinem großangelegten Entwurf heraufdämmern sah.

Hermann Gunkels Position erweist sich aus heutiger Sicht als eher halbherzig. Zunächst bezeichnet er die Josefgeschichte als „Sagenkranz“. Erst später ringt er sich zu dem Satz durch: „Nach diesem allem dürfen wir diese Erzählung kaum mehr eine Sage, sondern müssen sie eine *Novelle* nennen.“ Aber dann folgt der im Rückblick eher kurios wirkende Satz, „daß J und E die Josepherzählung wesentlich in derselben Art berichtet haben.“ Gerhard von Rad hat mehrfach mündlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Quellenscheidung eigentlich nicht in Gunkels Konzept gepaßt habe, daß er sie aber anwenden mußte, um als Außenseiter, der er war, gleichwohl anerkannt zu werden. Von Rad selbst hat zwar die grundsätzliche Unvereinbarkeit der beiden Ansätze, des literarkritischen und des formgeschichtlichen, wiederholt ausgesprochen, konnte aber aus ähnlichen Gründen wie Gunkel die Folgerungen daraus nicht ziehen.

Auf diese Inkonsequenz im Fall der Josefgeschichte hat nun vor allem Donner mit Nachdruck hingewiesen: „Man kann nicht beides haben: die Josepfgeschichte als *Novelle* *und* als Bestandteil der Pentateuchquellen J und E. Entweder ist sie doch ein Sagenkranz nach der Art der Abraham-, mehr noch der Jakobüberlieferungen, dann ist sie in einer jahwistischen und in einer elohistischen Fassung denkbar und zu erwarten. Oder sie ist in der Tat eine *Novelle* im Sinne G. v. Rads, dann gehört sie weder zu J noch zu E, sondern ist als eine literarische Größe für sich anzusehen.“ Donners eigene Position ist klar: „Untersuchungen zur literarischen Gestalt der alttestamentlichen Josepfgeschichte werden künftig die von der Last der Pentateuchquellenscheidung befreite Josepfnovelle in den Blick nehmen müssen. Hier liegen Aufgaben, für die Gerhard v. Rad bedeutende Zeichen gesetzt hat, die aber von seinen Nachfolgern und Kritikern bisher nur zögernd in Angriff genommen worden sind.“

Als Donner dies schrieb, war die sogenannte Krise der Pentateuchforschung noch nicht ausgebrochen. Allerdings waren die Dinge in Bewegung geraten, und als Herbert Donner mir Anfang 1977 einen Sonderdruck seines Vortrags schickt, schrieb er als Widmung hinein: „*destructori Jahvistae eruditissimo*“. Ein gutes Jahrzehnt später stellt sich die Situation schon anders dar. Walter Dietrich referiert 1989 knapp die unterschiedlichen Folgerungen, die in dem unsicher gewordenen und sich wandelnden Feld der Pentateuchforschung für die Josefgeschichte gezogen werden, und folgert daraus: „Aus dieser Sach-

lage ergibt sich m.E. zwingend der Schluß, daß Exegese der Josephsgeschichte (und vermutlich des ganzen Pentateuch) betrieben werden muß – 'etsi J et E non darentur'. Ob es sie doch gibt, ob es sie in der Josephsgeschichte gibt, kann nur a posteriori festgestellt, darf aber nicht a priori festgelegt werden. Die Beweislast kehrt sich um: Wer das Vorhandensein der älteren Pentateuchquellen behauptet – nicht, wer nicht von ihm ausgeht –, ist beweispflichtig.“ So Walter Dietrich (und nicht Rolf Rendtorff!).

II

Während ich dies schrieb, konnte ich nicht wissen, welche Thesen Horst Seebass hier vortragen würde, da der dritte Band seines Genesis-Kommentars ja noch nicht erschienen ist. Aber ich wußte mündlich von ihm, daß er ein gegenüber seiner früheren Position verändertes Konzept vortragen würde. Ich muß es deshalb dem Auditorium überlassen, sich selbst eine Meinung darüber zu bilden, ob Herr Seebass den Beweis für das Vorhandensein der älteren Pentateuchquellen erbracht hat.

Ich möchte meinerseits in der skizzierten Richtung ein wenig weiterfragen. Zunächst scheint mir die Zahl derjenigen recht groß zu sein, die das von Gunkel und von Rad herkommende Modell der Novelle im Grundsatz für richtig halten. Ich muß gestehen, daß ich s. Zt. nach der Lektüre von Donners Akademievortrag den Eindruck hatte, die Debatte sei eigentlich beendet. Ich wiederhole noch einmal den Satz: „Man kann nicht beides haben: die Josephsgeschichte als Novelle *und* als Bestandteil der Pentateuchquellen J und E.“ Nun haben aber offenbar manche Ausleger das Wellhausenwort anders verstanden: nicht mit einem „fast schon drohenden Unterton“, wie Donner sagt, sondern vielmehr als „die geradezu prophetisch mahnenden Worte des Altmeisters der Pentateuchkritik“, wie Dietrich schreibt. So oder so: Für wen die Quellenscheidung Wellhausenscher Art eine feststehende Voraussetzung seiner exegetischen Arbeit ist, für den enthält dieses Wort jedenfalls die Mahnung, doch nicht etwa in diesem Teil des Pentateuch die Quellenscheidung aufzugeben.

Bei Donner blieb die Frage durchaus offen, wie sich „die von der Last der Pentateuchquellenscheidung befreite Josephnovelle“ zum übrigen Pentateuch verhält. So weit ich sehe, hat er selbst an der traditionellen Quellenscheidung festgehalten. Dietrich ist darin konsequenter, wenn er sagt, „daß Exegese der Josephsgeschichte (und vermutlich des ganzen Pentateuch) betrieben werden

muß – 'etsi J et E non darentur'.“ Und er fährt ausdrücklich fort: „Die Beweislast kehrt sich um.“ Das gilt dann auch und gerade für Wellhausens Argumentation, daß die früheren Ergebnisse auf die Annahme der Quellen J und E in der Josefgeschichte „drängen“ und daß sie „erschüttert würden, wäre sie nicht erweisbar.“ Dietrichs methodische Forderung stellt die Frage in umgekehrter Richtung: Nur wenn sich die Quellenscheidung an der Josefgeschichte bewährt, können von da aus Rückschlüsse auf den übrigen Pentateuch gezogen werden.

Donner hat die Frage nicht gestellt, wie sich die Josefgeschichte zur übrigen Pentateuchtradition und ihren Quellen verhält. Dietrich hat sie in der zitierten Passage gestellt und indirekt beantwortet, indem bei der Entfaltung seines Verständnisses der Josefgeschichte von Quellen im Sinne der „klassischen“ Literarkritik nicht die Rede ist. Und es wäre auch kein Platz für sie. Insofern bedeutet Dietrichs Ansatz einen konsequenten Schritt über Donner hinaus. (An anderer Stelle wird deutlich, daß Dietrich die Quellentheorie im klassischen Sinne aufgegeben hat.¹ Deshalb möchte ich jetzt das Thema „Quellen“ beenden.

Denn es gibt ja noch ganz andere Fragen. Viele Ausleger haben die Frage gestellt, wie und warum die so ganz anders geartete Josefgeschichte an diese Stelle im Pentateuch geraten ist. Sie bildet offenbar das Verbindungsstück zwischen der Vätergeschichte und der Exodustradition. Allerdings zeigt sich, daß die Josefgeschichte in ihrem Kern diese Aufgabe gar nicht zu leisten vermag. Sie scheint nicht auf eine Übersiedelung ganz Israels nach Ägypten angelegt zu sein. Deshalb werden von vielen Auslegern verschiedene „Schichten“ angenommen. Nehmen wir die neuere Literatur dazu in Blick, dann ergibt sich ein verwirrendes Bild. Wir finden z.B. bei Hans-Christoph Schmitt eine Juda-Schicht, die auch Juda-Israel Schicht heißen kann, eine Ruben-Schicht, die auch Ruben-Jakob-Schicht heißen kann, eine Jahwe-Schicht, die dann wieder verschwindet, und neben „priesterlichen“ Elementen noch allerlei „Nicht zuzuordnende Zusätze“. Diese letzteren haben mich schon an Eißfeldts Hexateuch-Synopse immer fasziniert: Wenn es wirklich kritisch wird, dann druckt man die Texte einfach *kursiv*, was so viel heißt wie: „Nichts Genaues weiß man nicht“. Offenbar kommen aber Ausleger, die so arbeiten, niemals auf den Gedanken, daß damit die ganze Methode in ein schiefes Licht gerät.

1 W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 3, Stuttgart u.a., 1997, 226-229

Einleuchtender sind m.E. Entwürfe, die eine ursprüngliche Josefnovelle annehmen, die nicht auf die Übersiedelung ganz Israels nach Ägypten angelegt ist, dann aber durch eine „Schicht“ ergänzt wird, die diese Überleitung herstellt. Hier wären u.a. Coats, Westermann und dann auch wieder Dietrich zu nennen. Letzterer unterscheidet zwischen der eigentlichen Josephsnovelle und einer Ergänzungsschicht, durch die sie zur Josephs-Geschichtsschreibung erweitert worden ist. (Mich persönlich stören die Tabellen mit Halb- und Viertelversen, Klammern und Sternchen, die doch allzu sehr an die alte Quellenscheidung erinnern. Vor allem spiegeln sie das Besserwiserische der neuzeitlichen Exegese wieder, was ich gelegentlich die „Hybris des 19. Jahrhunderts“ nenne: daß wir den Verfassern der Texte sozusagen auf die Schliche kommen und die „ursprünglichen“ Texte wiederherstellen. Aber sei's drum. Der Schritt zu einer abgeklärten Einsicht in das Wachsen der Texte, dessen halbversgenauen Prozeß wir nicht mehr verfolgen können – und wollen! –, ist wohl für die Mehrheit des Exegeten noch zu groß.)

III

Allerdings bleiben nun doch etliche Fragen offen. Ich will zwei von ihnen aufgreifen. Zum einen werden fast unisono bestimmte Texte einfach beiseitegelassen, die sich mit dem jeweiligen methodischen Konzept nicht in Griff bekommen lassen. Dies gilt vor allem für die Kapitel Genesis 38 und 49. Eißfeldt hatte es hier bequem: Er wies diese Kapitel der von ihm erfundenen „Laienquelle“ zu und nahm sie damit aus dem Streit der „klassischen“ Quellen heraus. Sonst figurieren sie unter „Sondergut“ (Kaiser), oder sie bleiben bei der Behandlung der Josefgeschichte einfach unerwähnt. In Westermanns Konzept gehört Gen 38 zur Jakobgeschichte, was ihre Stellung im Kontext besser verständlich zu machen scheint.

Es gibt aber zu dieser Frage einen sehr bemerkenswerten Beitrag des bei uns viel zu wenig beachteten Robert Alter. In *The Art of Biblical Narrative* behandelt Alter ausführlich die Beziehung der Erzählung von Juda und Tamar in Gen 38 zum Kontext der Josefgeschichte. Dabei ist eine Schlüsselbeobachtung die Formulierung, mit der Tamar, als sie zur Vollstreckung des Todesurteils abgeführt wird, Juda das Siegel, die Schnur und den Stab übergeben läßt, die er ihr gegeben hatte: *haker-næ'* „Prüfe doch (oder: erkenne doch), wem diese Dinge gehören! Und Juda erkannte sie (*wajjakör*) und sagte: *sæd^e qæh hî' mimmennî* „Sie ist mir gegenüber im Recht“ (oder wie man es übersetzen will). Das Interessante an diesem Wortwechsel ist die Tat-

sache, daß es genau die gleichen Worte sind, mit denen Juda den blutigen Rock Josefs zu Jakob schickte, um den Tod Josefs vorzutäuschen: *hakker-næ' – wajjakkîræh* (Gen 37,32f). Diese enge sprachliche Beziehung wurde auch schon im Midrasch *Bereshit Rabba* beobachtet (84,11f): „Nach Rabbi Jochanan sprach Gott zu Juda: Du hast zu deinem Vater gesagt: Erkenne doch! Bei deinem Leben! Tamar wird zu dir sagen: Erkenne doch!“ Man muß hinzufügen, daß die Wendung *hakker-næ'* überhaupt nur an diesen beiden Stellen in der Hebräischen Bibel in diesen beiden unmittelbar aufeinander folgenden Texten begegnet. Zusammen bilden sie „ein exemplarisches Beispiel einer Erzählung vom betrogenen Betrüger“ (Alter 10). Die Beobachtungen Alters liegen auf einer ganz anderen Ebene als die bisher erörterten exegetischen Ansätze. Ich kann das jetzt nicht näher entfalten. Hier zeigt sich aber, daß es auch noch ganz andere Verstehenszugänge gibt als die in unserer „klassischen“ exegetischen Tradition. (Dies ist jetzt speziell im Blick auf die Situation in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft gesagt.)

Der zweite Punkt, den ich noch aufgreifen möchte, ist der folgende: Es leuchtet ein, wenn gesagt wird, daß die Josefgeschichte das Verbindungsglied zwischen der Vätergeschichte und der Exodustradition darstellt. Aber kann sie wirklich die Aufgabe erfüllen, „eine Erklärung dafür (zu) geben, wie das junge Israel in die in Ex 1ff beschriebene furchtbare Lage geraten konnte“ (Dietrich 48)? Tut sie nicht eher das Gegenteil? Diese Lage entsteht ja erst, als aller Kredit, den Josef eingebracht hat, verbraucht ist und ein neuer Pharao aufkommt, „der von Josef nichts wußte“ (Ex 1,5). Man hat aber den Eindruck, daß auch der oder die Erzähler der folgenden Kapitel davon nichts wußte(n). In den Kapiteln Exodus 1 und 2 herrscht eine Atmosphäre, die gänzlich unberührt ist von dem, was die Vätergeschichten berichtet haben, und vor allem auch von dem, was Josef in Ägypten gewirkt und bedeutet hat. Es ist unter diesem Gesichtspunkt interessant zu sehen, daß in Jan Assmanns Buch „Moses der Ägypter“ die Vorgeschichte Israels in der Zeit der Erzväter so gut wie überhaupt nicht in Blick kommt. Woher das Volk stammt, das Assmann die „Hebräer“ nennt und denen Mose seine neue Religion, die „Mosaische Unterscheidung“, bringt, bleibt unklar. Mir scheint, daß Assmann darin Sigmund Freud folgt, nach dem der „Ägypter Moses“ nach dem „Scheitern der Aton-Religion...sein Land verließ und sich die Juden aussuchte, um mit ihnen ein neues Volk auf der Grundlage einer neuen Religion und Verfassung zu gründen.“ (226) Die Juden oder Hebräer sind hier ein profitloses Sklavenvolk in Ägypten. Wie auch immer man zu den Thesen Assmanns stehen mag: an der Stelle, an der Mose im biblischen Text

auftaucht, ist in der Tat von der Vorgeschichte und vor allem auch von Josef nichts zu sehen. Der Name Josef taucht im Buch Exodus nur noch einmal auf in der kurzen Notiz, daß Mose beim Auszug die Gebeine Josefs mitgenommen habe (Ex 13,19). Auch im übrigen wird Josef als Person in der Hebräischen Bibel so gut wie gar nicht mehr erwähnt. Der Geschichtsrückblick Psalm 105 bildet darin eine Ausnahme. (NB. Das gleiche gilt auch für Juda, der nach Dietrichs Lesung in der zweiten Fassung der „Josefgeschichte“ mehr und mehr in den Vordergrund rückt. Er verschwindet völlig aus dem Blickfeld. Erst später tauchen beide dann als Namensträger israelitischer Stämme oder Stammesgruppen, als *bêt j^ehûdæh* und *bêt jôšöp*, wieder auf.)

So kann die Josefgeschichte nicht wirklich den erzählerischen Hiatus zwischen der Vätergeschichte und der Geschichte Israels in Ägypten überbrücken. Sie verlängert die Jakobgeschichte bis an den Punkt, an dem Jakobs Familie in Ägypten 'gesettled' ist, um es neudeutsch auszudrücken. Aber sie hat keinen Einfluß mehr auf das, was danach geschieht, und trägt auch nichts zu dessen Erklärung bei. Die erzählerische und theologische Verbindung wird dann in umgekehrter Richtung hergestellt, indem Gott sich Mose als der „Gott deines Vaters, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ zu erkennen gibt (Ex 3,6) und ihm später ankündigt, daß er die Israeliten aus der Fronknechtschaft Ägyptens in das Land führen wird, das er den Vätern durch seinen Eid zugesagt hat (Ex 6,7f). Hier zeigt sich eine übergreifende Sicht der Frühgeschichte Israels, in der die Gestalt Josefs ihren festen Platz hat. Aber daran wird erneut deutlich, daß von durchlaufenden „Pentateuchquellen“ keine Rede sein kann.

Michael V. Fox

Wisdom in the Joseph Story

1 The Joseph Story as Wisdom Novella

Gerhard Von Rad confidently located the Joseph story in the context of the supposed Solomonic "enlightenment" ("Josephgeschichte und ältere Chokma", *VTSup* 1 [1953] 121-27). The intellectual qualities of the enlightenment he likewise confidently described as an "awakening of spiritual self-consciousness," in which new dimensions of experience were exposed to Israelite eyes, among them an "anthropological" factor. Few would still share von Rad confident assumptions about the dating of the Joseph story and the events of the Solomonic period, and many would reject the location of Wisdom literature in the royal court. But even without these assumptions, the core of the theory is viable and requires evaluation, namely that the Joseph story is a didactic text cued to Wisdom literature, whose ideals it is meant to exemplify and inculcate.

This theory was disputed first by James Crenshaw, mainly on the (very good) grounds that the story lacks indicators of specifically Wisdom influence ("Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature," *JBL* 88 [1969] 129-42). Donald Redford too rejected the Wisdom classification, going so far as to assert that many of Joseph's characteristics are *contrary* to the Wisdom ideal (*A Study of the Biblical Story of Joseph* [*VTSup* 20 (1970)], pp. 100-105). Others added nuances to the debate. Most denied that the story can be classed simply as a "Wisdom narrative," while some (including Redford) found Wisdom influence in certain literary strata but not in others.

I would like to address the question anew, asking whether the Joseph story is indeed a didactic text written to provide a paradigm of Wisdom ideals. I will be considering the character of the Joseph story as a whole, which is to say, Gen 37; 39-45; 50. There are compositional layers, but a unified story with a

single story-line resulted from their combination. In any case, further subdivisions are not necessary to my task, since my conclusions apply to the entirety of the biblical pericope.

In my view, the Joseph story is not the sort of tale one would create in order to exemplify the ideals and assumptions of Wisdom literature. This is not to say that the story runs *counter* to the Wisdom ideal. It just reflects different attitudes and assumptions from those reflected in didactic Wisdom.

2 Types of Wisdom

Much confusion can arise from failing to distinguish different senses of the word wisdom. We must first of all distinguish "wisdom" as a human faculty or knowledge from "Wisdom" as Wisdom literature, a well-defined literary genre of instructional texts whose exemplars share characteristic assumptions, principles, and literary formulations. Wisdom in the first sense can manifest itself anywhere and be a factor in any genre. Hence, the appearance of the wise behavior in a story, or even of words that refer to the faculty of wisdom, such as *hakam w^enabon*, does not demonstrate a special connection with Wisdom literature.

We must also distinguish Wisdom literature from the wisdom school. We have a good sampling of the former; we have no evidence for the latter. There were schools, in Egypt and Mesopotamia at least, and probably in Israel, but there is no evidence that Wisdom literature was written *for* them. Moreover, the connection of Egyptian Wisdom to the royal court has been exaggerated. The texts themselves indicate a variety of social settings. We should test the Joseph story against didactic Wisdom proper rather than imagining how it would serve the purposes of a conjectured "school" in the royal court.

3 Joseph's Wisdom

Joseph is, or becomes, wise in many ways. The question is whether his manifestations of wisdom are such as to make him a good exemplar of the *Bildungsideal* of Wisdom literature. To answer this question, it is not enough to find a proverb that can be applied to some aspect of Joseph's behavior. Proverbs are meant to offer explanations and guidance in all life's situations. We have to consider how the Joseph story would reinforce the particular ideals, assumptions, and principles characteristic of Wisdom literature.

4 Ethics

Any wise man, prophet, or priest--and their wives--would have approved of Joseph's rebuff of the advances of Potiphar's wife. Yet this episode does not really reinforce Wisdom literature's ethical teaching, because Joseph's moral stance brings him no lasting benefit. Joseph's prior accomplishments are suddenly wiped out by an unfair and erratic accusation, and he is thrown into prison for an indefinite term. When he finally prospers it is not because of his sexual virtue but in *spite* of it.

Wisdom literature recognizes that the wise and righteous might find themselves in hard times despite their virtues (e.g., Prov 24:16; Tobit; Ahiqar; 'Onsheshonqy), but it never concedes that they might fall into difficulties *because* of them. That message is left to a different type of tale.

5 Success

The Joseph story does not adduce Joseph's successes to demonstrate his wisdom. Rather, the author emphasizes that it was Yahweh who brought them about (39:2f., 5, 23). To be sure, no sage would hesitate to ascribe good fortune to God's favor, and there are several proverbs to that effect. Still, it cannot be said that Joseph exemplifies the role of wisdom in securing success. If his life were meant to teach this, there would have to be a causal connection between wisdom and reward. But this is lacking.

Presumably Joseph was a wise steward for Potiphar. The author, however, ascribes Joseph's achievements directly to God (39:3, 5). Joseph is a god-favored man. We are not told why, except insofar as Joseph unwittingly serves greater goals (50:20). He is not being rewarded for any prior virtue. (His rebuff of Potiphar's wife's sexual advances comes after his advancement.) In any case, the benefits of Joseph's talents in the management of Potiphar's affairs cease when Joseph was taken to prison. There is no continuity between Joseph's wisdom in the service of Potiphar and his ultimate rise to power, so this wisdom cannot be an exemplar for those who wish to succeed professionally.

Likewise, in prison, Joseph prospers because Yahweh made his work prosper and gave him favor in the warden's eyes (39:21-23). Even with the warden's favor, Joseph might have spent his life in prison if God hadn't helped him interpret the steward's dream, and even then, his good fortune required a confluence of fortuitous circumstances. Those came from God, not from

Joseph's diligence or foresight, except in one regard: He asked the butler to put in a good word on his behalf. But even that preparation did not work out the way Joseph had expected.

There is nothing in all this that the sages of Wisdom literature would object to, but it is just not the way Wisdom tries to make sense of the course of an individual's life. Wisdom is concerned with explaining how to win God's favor and how to achieve success through one's own wisdom. It teaches ways to avoid surprises and prepare for difficulties. The Joseph story offers little help in these regards. In Wisdom literature, wisdom--as dramatized in Proverbs 8--speaks to ordinary people, who may not feel that God is with them and paving their way at every step. Joseph's success is not much of a paradigm for ordinary circumstances. It does not display the power of wisdom so much as the power of divine favor, and it doesn't even teach us how to gain it.

Certainly Wisdom literature says that God determines a man's success, but this is hardly peculiar to Wisdom. Wisdom's affirmations of divine control are not meant as theological pronouncements but have a practical goal, namely to instill humility and gratitude to God for one's achievements, and to advise us not to strain too hard for wealth (Prov 10:22). Such teachings have a different didactic thrust than the Joseph story's attribution of the hero's good fortune to Yahweh.

6 Dream Interpretation

The stellar display of Joseph's wisdom comes when he interpreted Pharaoh's dreams (41:39). Some dreams are beyond human skills and require divine wisdom for their solution. Aware of the challenge Pharaoh's dreams may present, Joseph insists that dream interpretations come from God (40:8; 41:16). This is meant seriously, not just as a modest demurral. There is no hint that Joseph uses his intellectual powers to figure out the meaning of the dreams. He does not even say that *hokmah*, the faculty that might be used in interpretation, comes from God. The *pitronim* themselves do.

If real wisdom and interpretations come from God, Joseph's interpretive skill cannot serve as a model for those not blessed with such communications. Ordinary people can only look upon him with awe.

The Joseph story does affirm that the ability to interpret dreams is wisdom. This is true even of the lesser skills that the *h^akamim* in the Egyptian court

must have had. Oneiromancy is genuine wisdom, though it proves inadequate to the task at hand. Yet this affirmation does not bring the story closer to Wisdom literature.

Wisdom literature has no interest in this kind of knowledge, whether human or divine in origin. It does not directly repudiate it, but by repeatedly defining wisdom in terms of piety, practical good sense, and ethical virtues, it virtually shoulders aside the magical and mantic wisdom that was so important throughout the ancient world.

7 Joseph's Rise to the Royal Court

Von Rad assumes that Wisdom literature teaches young men how to rise to power and authority and he believes that the Joseph story provides a model to inculcate these skills. Indeed, Joseph's opportune advice to Pharaoh in 41:33 is wise and exemplifies the power of *dabar b'e'itto*, "a word spoken at the right time" (Prov 15:23). Still, Wisdom literature is not much interested in teaching how to rise in status but rather how to do well in whatever situation he finds himself.

We could even say that Joseph's rise runs contrary to the disgust expressed in Prov 30:22 toward a slave's coming to rule. In any case, Joseph's experiences would provide little guidance to others who served in the royal court or wished to do so. The combination of circumstances that brought him there was unlikely and unpredictable. Also, the Joseph story lacks attention to personal comportment in the royal court, which is a more important theme in Wisdom literature. A young man wishing to rise in the royal court could not effectively model his career on Joseph's.

8 Foresight and Prudence

Joseph advises Pharaoh to find a man who is "discerning and wise" (*nabon w'e'hakam*). The wisdom that Joseph has in mind is the amalgam of practical skills and judiciousness needed to carry out a plan such as he himself is about to propose. Joseph exhibits this sort of wisdom in several ways.

It was wise of Joseph to plan for the unexpected and to cast his bread upon the waters. He did this when he told the butler to remember him when he is restored to his position.

Another such use of wisdom was Joseph's taxation of the land in preparation for the famine. To this we could apply Prov 10:5a, "The wise son stores up (food) in the summer."

Wisdom as foresight and prudence is in line with Proverbs' concept of wisdom but common elsewhere as well. To some degree, Joseph's judgment and acumen could be a model for Wisdom teachings. Still, Joseph's foresight was based on extraordinary information and as such would not be too helpful as an example to most of us, who must make our plans ignorant of what will happen in the next fourteen years.

Joseph exercises *hokmah* in cleverly exploiting the famine to amass land-holdings for the crown and subjugate the Egyptian population (47:13-28). He also has the good sense--*hokmah*--to placate the priesthood during this property aggrandizement (vv. 22, 26b). These maneuvers are "wise" in the instrumental sense that *hokmah* bears in most of the Bible, and it is clear that the author recounts Joseph's maneuvers with admiration.

None of this entails the deeper ethical wisdom that Wisdom literature would have us emulate. Indeed, this behavior violates Proverbs' warning, "He who withholds grain--the nation will curse him" (Prov 11:26a), for Wisdom literature is primarily concerned with the ethical use of wealth.

9 Theology

Joseph recognizes God's hand in events when he tells his brothers, "*You* planned evil against me, but *God* planned it for good, so as to keep numerous people alive, as at present" (50:20). Man proposes and God disposes. This recognition is indeed a lesson of Wisdom literature, but it is omnipresent in the Bible.

In sum, while Joseph exemplifies some virtues taught by Wisdom literature, neither his character nor the story is shaped by a desire to teach these virtues. He is not a practical exemplar of wisdom.

10 Wisdom and its Acquisition

In the Joseph story, Wisdom exists on two discrete planes, higher and lower, or divine and human. The former is incomparably greater than the latter, yet certain men can receive a measure of the higher wisdom. The Egyptian sages had human wisdom--otherwise they would not be *h^akamim*, and Joseph dis-

plays human skills in administering the land. But Joseph also acquires a measure of the higher wisdom when he learns the interpretation of Pharaoh's dreams.

Wisdom of the higher sort is necessarily a divine endowment. It is not achieved by study. Upon hearing Joseph's satisfying dream-interpretation and advice, Pharaoh exclaims: "Is there found another such man as this who has the spirit of God in him?" (41:38b). The first thing that Joseph's interpretive ability shows Pharaoh is that the young man possesses the divine spirit, that he is inspired. The spirit of God is a divine endowment that gives a human a surplus of power, whether physical, spiritual, or intellectual, to do whatever the situation demands. Pharaoh takes Joseph's brilliant interpretation as evidence that the spirit of God is *already* resident in him.

Pharaoh, who speaks with a reliable voice in this story, also declares: "Since God has informed you of all this, there is none as discerning and wise as you" (41:39). Joseph's being wise is consequent upon his having received this information. Pharaoh does not say that God gave Joseph the *ability* to interpret the dream, but rather that he *informed* him of its meaning. There is no suggestion that Joseph studied wisdom or sought it out.

In Wisdom literature, in contrast, wisdom or receptivity to wisdom is never said to reside in a wise man as a "spirit of God" or even to indicate the presence of that power. Wisdom is obtained by *listening*, absorbing the wisdom of the past and applying it in new ways. Wisdom literature does have a concept of wisdom as a divine gift, but it is of a different sort. According to Prov 8 and Ahiqar 94b, wisdom is from gods. It is, however, granted to mankind as a whole, not dispensed in special communications to individuals. Wisdom literature never claims that God makes someone wise by communicating to him wise information or imperatives. Pharaoh's logic (which is here the author's) would be alien to a Wisdom sage.

11 Wisdom in Daniel

The book whose assumptions about wisdom are closest to those of the Joseph story is not Proverbs but Daniel. This is no surprise, since some of the Daniel tales model themselves on the Joseph story. But the affinities between these two books appear not only in the motifs and locutions most closely deriving from the Joseph story, but also in assumptions and concepts

that do not seem to be literary borrowings, in particular in the visions of chapters 7-12.

Even more emphatically than the Joseph story, the book of Daniel distinguishes two planes of wisdom. On the lower level, there is human wisdom, namely the broad erudition which the Chaldeans possess and the Jewish lads study. For the best of them, Daniel, it includes "understanding in every sort of vision and dreams" (1:17), in other words, mantic wisdom. This wisdom in a general way comes from God (2:23), perhaps in the sense of native endowment. It is an object of respect, not polemic.

For certain challenges, however, another kind of wisdom is required, one more directly divine in origin. This is entirely disjunct from human wisdom, even from Daniel's own impressive intellectual resources and oneirocritical talents. The divine wisdom that is necessary for penetrating cryptic symbolism is not a faculty. It is the message *en claire*, God's own decoding of his own encoded message.

To prove the divine source of this higher wisdom, the author has the king demand that the Chaldean wise men reveal the dream as well as its meaning, and they insist that the gods alone can do this (2:11). Daniel recognizes that his own wisdom is not up to Nebuchadnezzar's challenge. Rather, God himself will reveal and decipher the dream (2:27f.). Daniel is not just being modest. This belief is central to the story and underscored in various ways. Daniel prays for the needed information and receives the interpretation of this dream in a dream of his own (2:18-19). The entire process has been lifted out of the mundane sphere.

Daniel, as the Chaldeans deduce from his wisdom in a later story, has the "spirit of the living god(s) in him (5:11; sim. 4:6). As in the case of Joseph, the possession of God's spirit is prerequisite for an understanding of dreams, at least ones of this opacity (Gen 41:38).

Daniel 7 distances the human interpreter even further from the communication, making him a passive recipient and dutiful messenger. Daniel has a vision within a dream, and an angel explains its symbolism within the same dream (7:15-28). Human intellect is pushed out of the picture.

In the latter part of the book, all of Daniel's wisdom, including interpretation of written prophecy, comes from direct angelic input. When Daniel's book-study fails to enlighten him on the meaning of Jeremiah's seventy years (9:2), he prays and makes confession, whereupon Gabriel comes and promises "to

teach you understanding" (*l'haskilka binah*; 9:22). The *binah* that Gabriel gives him is not the *ability* to interpret the prophecy; it is the interpretation itself (9:22). Daniel is said to have "understanding in visions" (*ubinah lo bammar'eh*; 10:1), but every insight he has comes from supernatural communications. Insofar as Daniel himself has anything to do with them, it is his piety and prayers, not his study, not even his study of the sacred scriptures, that is conducive to wisdom.

Daniel's erudition is deemed praiseworthy and a source of prestige, but it has little effect on the course of events, and it is not brought into play at the critical moments. His learning moves the story forward in only one way, namely by alerting the Babylonian courtiers to his special talents, which mark him as possessing the "spirit of the holy gods" (5:11). The only human abilities of real significance in Daniel are piety and the tenacity to hold one's faith through danger and suffering.

The book of Daniel shares and elaborates the Joseph story's idea that the wisdom of dream interpretation is a divinely communicated message rather than a talent or a learned competence.

The Joseph story and, more deliberately, the book of Daniel, create a rank of dream interpretation beyond the ordinary. Decoding by inspiration trumps decoding by expertise yet keeps the status of wisdom (*hokmah, binah*). Oneiromancy becomes prophecy.

In Daniel this principle is brought to the fore almost polemically, by dismissing the efficacy of human intellectual powers in the most important and difficult matters. Real wisdom is elevated to the realm of the supernatural, and wise humans become its passive recipients. Wisdom itself becomes a body of esoteric truths. Yet since "wisdom" consists of the truths themselves, and these can be transmitted by books and shared with the learned, we circle back to the idea of wisdom as human learning. By simply reading Daniel and absorbing the message, anyone can assimilate the wisdom that Daniel received, with only one intermediate step in the communication.

To summarize: There is indeed wisdom in the Joseph story, but it is not the wisdom of Wisdom literature. The concept of 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.

Stefan Beyerle

Joseph and Daniel:

Two Fathers in the Court of a Foreign King

It is obviously easier to enumerate those biblical passages of the Old Testament that were not related to the Book of Daniel within scholarly debate than to consider the remaining books or quotations. Focussing on chapters 1-6, it was especially Harold L. Ginsberg and John G. Gammie who laid emphasis on parallels from Deutero-Isaiah, especially the servant figure. Additionally, Gerhard von Rad, John G. Gammie and also Jürgen Lebram found allusions to wisdom literature, e.g., Proverbs or Job. And Hans-Peter Müller introduced a differentiation, explaining that the wisdom of Daniel is not the didactic, proverbial wisdom but rather mantic wisdom, which is concerned with interpreting the future through signs, transmitted, e.g. in dreams. Furthermore, Michael Fishbane explained the mantological exegesis of dreams in Dan 2, 4 and 5 by referring to an exegetical structure paralleled in the night-visions of Proto-Zechariah. So far, comparisons are based on traditio-historical or hermeneutical observations, and many more phrases, motifs and associations could be added.

A different approach tries to compare Dan 1-6 by scrutinizing the formal specimens of the genre. And here our protagonist Joseph comes into view. Positively speaking, the extensive consistency of the plot in Gen 37-50, especially in chapters 39-41, as they may have existed as a sub-plot, the position within the framework of the Pentateuch, effecting the transition from the three patriarchs in southern Palestine to the tribes in bondage in Egypt, and, negatively speaking, the long recognized dire straits concerning the documentary hypothesis in the Joseph-Story led scholars to a form-critical comparison with the tales from Daniel, the book of Esther, the versions of Achikar or Tobit. In 1895, it was Ludwig A. Rosenthal who laid the foundation for future studies when he observed the affinities of Daniel 1-6 especially with the stories of Joseph and Esther. In his very influential essay on *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*

Herbert Donner drew comparisons from a literary-critical investigation towards genre critique [24]:

"Das negative Ergebnis der literarkritischen Überprüfung führt zu Gerhard v.[on] Rad zurück: Die Josephsgeschichte ist eine selbständige, in sich geschlossene und keiner Ergänzung bedürftige literarische Größe, eine Novelle weisheitlicher Prägung wahrscheinlich aus Kreisen des Jerusalemer Hofes zur Zeit Salomos oder nicht lange danach."

The term novella, used by Donner, is a borrowed term, for it primarily denotes a narrative type that has developed since the fourteenth century. Insofar, this term, further developed and improved in recent narrative analysis, deserves attention as a remedy only. Nevertheless, in current discussions several scholars who are engaged in a form-critical evaluation lay emphasis upon the similarities between the Joseph-Story and the tales of the Book of Daniel on the basis of a novella. Whereas Arndt Meinhold, in his famous articles, compared Joseph and Esther in order to characterize both as a *diaspora novella*, Horst Seebass and John Collins criticized this designation in connection with the Joseph and Daniel tales. While Seebass misses a textual evaluation of the genre within the Joseph story, Collins reminds us of the relative simplicity of the Daniel tales. In contrast to the first Daniel chapters, *novellas* involve subplots and interweaving motifs. Furthermore, the term *diaspora novella* would restrict envisaged parallels to Jewish writing. That is why Collins and W. Lee Humphreys prefer the classification of Dan 1-6 as a "court-tale" or as "legends in a court setting." And Humphreys established a further distinction between "tales of court conflict" and "tales of court contest:" On the one hand, the hero is endangered because of conspiracy, but miraculously delivered from death--e.g., in Dan 3 and 6, whereas the "contest stories" picture a person rising from lowly status to an exalted position at a foreign court because of his distinctive abilities - e.g., in Dan 2.

Finally, it was the French-speaking scholarship, especially André Lacocque, who interpreted the tales of the Book of Daniel as a later *midrash* on the Joseph narratives. This would require a literary copy of the Joseph story in the hand of the composers of the court-tales. With respect to the setting of both texts, that Daniel is a midrashic commentary on the Joseph story cannot be ruled out. But considering the hermeneutics of a *midrash*, i.e. its purpose to make a text of Scripture understandable, useful and relevant for later

generations and in different settings, the court-tales from the Book of Daniel are much more than a simple retelling or re-interpretation of the Joseph story. The only midrashic passage in Daniel is indicated by an extensive eschatological Haggadah on the "Seventy Weeks" from Jeremiah 25:11-12 and 29:10 in Dan 9:24-27.

A first survey of affinities of Daniel with the biblical story of Joseph betrays a diverse and polymorphic variety of possible solutions. Among form-critical suggestions a designation of both, the Daniel and the Joseph stories, as "legends in a court setting" seems an appropriate characterization. On the one hand, it broadens our horizons towards a comprehensive understanding of biblical and non-biblical parallels. The "court-tales" about Joseph and Daniel represent a concept of biblical narrative as prose fiction. On the other hand, another central feature of biblical story is implied: Speaking from the author's point of view, narration attracts knowledge. To quote Robert Alter [157]:

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

If we are taking up again the protagonists of the court-tales, Joseph and Daniel function as herolds of divine knowledge. Already the opening chapter of the book of Daniel is careful to prepare the reader for this by stating in Dan 1:17 (see also 1:4):

"To these four young men God gave knowledge (מִדְּעָה) and skill (הַשְׂכָּל) in every aspect of literature and wisdom; Daniel also had insight (הַבִּינָה) into all visions and dreams."

And the characterization of Joseph by Pharaoh comes very close to what Dan 1:17 says about Daniel (Gen 41:39):

"So Pharaoh said to Joseph: 'Since God has shown (יָדַע) you all this, there is no one so discerning (נָבִיחַ) and wise (חָכָם) as you.'"

Comparable to that, in Dan 4:5-6, 15 and Dan 5:11 Daniel "is endowed with a spirit of the holy gods," obviously a prophetic talent, and in Gen 41:38 Pharaoh says to his servants (cf. also Gen 39:23):

"Can we find anyone else like this - one in whom is the spirit of God?"

If one compares at least Gen 39:6, where Joseph is called "handsome and goodlooking" (יִפְה־תֹאֵר וַיְהִי מְרֹאֵה) in Potiphar's house, with the already quoted passage about Joseph's wisdom in Gen 41:39 and Dan 1:4:

"young men without physical defect and handsome, versed in every branch of wisdom, endowed with knowledge and insight,"

it may seem conclusive to designate the very first characterization of Daniel and his friends a haggadic combination of distinctions ascribed to Joseph, e.g., in Gen 39:6 and 41:39. Nevertheless, these passages differ in slight but peculiar details: Firstly: The term מַדְע is attested in Daniel, Qohelet (10:20), Sir. (3:13; 13:8), 1 En. (14:3; 93:10), 2 Chronicles (1:10-12) and in Qumran (*cf.* Esp. the "Community Rule"), but not in the Joseph story. The Aramaic expression מַנְדַע furthermore denotes mantic abilities and wisdom in Dan 2:21 and 5:12. Secondly: The root שִׁכַל, likewise only attested in Daniel, not in Genesis, is one of the central expressions for identifying a later apocalyptic social setting in passages like Dan 11:33-35 and 12:1-3. Thus, it will become a specific Danielic term that derives from the fourth servant song (Isa. 52:13-53:12).

All in all, from a comparison between the Joseph story and the Daniel tales some general allusions to Joseph and Daniel as heroes remain. These are provided by terms like בִּינָה or חִכְמָה and the protagonists' close relationship to the God of Israel, e.g., emphasized through the presence of the divine spirit. And ultimately, we find the comparison and confrontation of Joseph and Daniel with the foreign dream interpreters attested in Gen 41:8, 24 and Dan 1:20; 2:2: those foreign diviners are designated by an Egyptian loanword, חֲרֻטְמִים, that was probably also translated into the Akkadian language (*hartibi*). The Egyptian term, *Cheriheb* (*hr[y] hb* or Demotic: *hr[y] tp*), has the meaning of "Lector-priest" and is sometimes related to the practice of magic (e.g., "Prophecy of Neferti," "Papyrus Westcar").

The whole of the scenes is framed by a certain schematic structure, as Susan Niditch and Robert Doran have shown:

Their formal approach starts with the description of the two heroes involved in the stories. Generally, Niditch and Doran would deny that one form

describes all the tales in Dan 1-6, the Joseph story, Achikar or Esther. Niditch and Doran refer to a certain type of folktale that has already been isolated in a "Folktale Index" as "type 922" by the Finnish scholar Antti Aarne, in cooperation with Stith Thompson, which among other terms they describe as "Clever Acts and Words" [179f]:

"Rather we suggest that one literary type is shared by the folktales about the wise man found in Dan 2, Gen 41, and [the Syrian of] Ahikar, [columns] 5-7."

In the case of Gen 37-50 (esp. Gen 41:1-45) and Dan 1-6 (esp. Dan 2:1-49) we can find a combination of four basic motifs: 1. A person of lower status is called before a person of higher status to solve a problem. Often a threat of punishment is included. 2. The person of higher status poses the problem. 3. The person of lower status does solve the problem. 4. The person of lower status is rewarded. Within these basic motifs we find all possible variations and specific differences. But, contrary to Niditch and Doran, I would like to exclude the very specific dream interpretation in Gen 41 and Dan 2 from those "possible variations." Because the use of dreams and their interpretation is a generic characteristic of the court-tales, as it relates to the divine revelation. And the solution of the proposed problem is conditioned by exactly this revelation. In Dan 2:27-28, Gen 40:8 and 41:16, 25, 39 Daniel and Joseph unmistakably ascertain who will solve the problem of the dreamers (esp. the king and Pharaoh). As Daniel said (Dan 2:28):

"There is a God in heaven who reveals mysteries (אלה בשמיא) (גלא רזי), and he has disclosed to King Nebuchadnezzar what will happen at the end of days."

And Joseph answered Pharaoh (Gen 41:16):

"It is not I; God (אלהים) will give Pharaoh a favourable answer."

Divine intervention was obviously necessary to keep this formal pattern alive within Israelite traditions, even if it represents a folktale type. And it seems likely that Dan 2 is to be placed at the end of a formal-literary development, when Niditch and Doran concede [187]:

"In Dan 2, the traditional theme that wisdom brings success begins to recede into the background as type 922 [i.e., clever acts and words,

S.B.] becomes only a frame for a more important theme about the revelation of divine will."

This is also true as Dan 2 goes beyond Gen 41: it contains the prayer of Daniel to God, the answering of the prayer, and the presence of God as the divine helper (cf. Dan 2:17-23).

The background of the development of forms and genre as they grew out of the Achikar novel, and perhaps also the Esther scroll, towards the Joseph story and the Daniel tales has been explained by means of motif- and traditio-historical methods. The fact that Daniel and Joseph owe their skill directly to God sets both apart from their Egyptian and Babylonian rivals. And Daniel goes beyond Joseph when he not only relates the content and interpretation of Nebuchadnezzar's dream, but furthermore prays for divine intervention--which brings Daniel near to "mantic knowledge" or, as Hans-Peter Müller called it, "mantic wisdom." The latter is concerned with interpreting the future through dreams. It stands for the revelation of divine secrets (רָז). As an innuendo, it could possibly also be included in the Joseph story, when Joseph says to Pharaoh (Gen 41:16):

"God shall give Pharaoh an answer of peace (אלהים יענה) (פרעה את-שלום),"

even before Pharaoh has told Joseph the content of his dreams.

But we find some more telling differences, if the objects and functions of the royal dreams and interpretations are taken into account: While Nebuchadnezzar's dream embraces universalistic and eschatological features in terms of making Nebuchadnezzar's kingdom the first one of a process of decay spanning four empires that is repeated in the apocalyptic visions (Dan 7), the dreams of Gen 40-41 are neither eschatological nor universalistic. Rather, they are offered as God's insistent nudges with the aim of guaranteeing the divinely determined position of each character involved in the dream action of both chapters.

Nevertheless, both heroes, Daniel and Joseph, receive their wisdom in the shape of otherworldly, or perhaps better, divine knowledge. And this kind of God-given knowledge finds some strong allusions in Mesopotamian dream interpretations and rituals. A few examples may explain how the dream episodes could have been understood from an outsider's perspective. In that case the God of Israel would have provided a service to the foreign kings, in

a way that was well within the parameters of those foreign kings' experiences - which is what Jack N. Lawson has recently tried to demonstrate.

However the diviners are called by an Egyptian loanword *hr(y) tp* (Hebr.: **חַרְטָן**) in Gen 41:8, 24 and Dan 1:20; 2:2, hints towards dream interpretation in ancient Egypt are very rare, not to mention dream reports. In Mesopotamia the situation is a little different: Generally speaking, in Akkadian texts we find less sources and references concerning oneiromancy or magical omens--divination by dreams--than examples of extispicy or operational omens--omens deduced from the entrails of sacrificed animals. But dream reports are also rare. Sally A.L. Butler [6] recently suggests that the "practice of oneiromancy was limited by nature because an individual would have seen far more symptomatic than prognostic dreams in his life." Mesopotamian texts developed the concept of a dream god who appears under different names in several Sumerian and Akkadian sources. The most prominent ones are the Akkadian Gods Anzagar and Zaiqu. Some lexical texts designate Anzagar as the "God of dreams."

AN.ZAG.GAR | DINGIR *ša šu-na-ti*

"Anzagar (is) the god of dreams."

An omen compendium, called the "Dream-Book," is indicated as:

iškar Za-qi-qu

"the series Zaiqu."

Of more interest is how the dreamers react to the issues of their dream, even if they have not yet really understood its meaning. Pharaoh and Nebuchadnezzar show a similar reaction (Gen 41:8; Dan 2:1, 3): their spirit was troubled (**אֵלַם**). This is comparable to the words of a dreamer in the "Ashur Dream Ritual Compendium" (Column iii, line 41-42):

šutta šá ina mūši an-né-e a-mu-ru

pal-ha-ku-ma ad-ra-ku-ma šu-ta-du-ra-ku

"(Following) the dream which I saw during this night (i.e., last night), I am afraid, and I am worried, and I am constantly terrified."

In the Harran inscription king Nabonidus reports that the moon god Sin made him have a dream. Later on, in Column III, he adds:

"[Before that moment] my visits to the diviner (or) the dream expert [for the interpretation of signs] did not cease, (but) whenever I lay down to sleep, (my) dreams at night were confused, until the word

[came true, the time] was full, the right moment had arrived which [Sin had *foretold*]."

Besides the "confusing dreams" we notice king Nabonidus' need for dream interpretation through diviners.

Finally, the Harran inscription offers another motif that should be compared with the dream reports in Genesis and Daniel. At this point I would again call attention to an already mentioned feature of the court-tales, a feature of central importance for the genre discussed above: I am referring to the knowledge of the wise courtier in its characteristic close association with the exclusiveness of divine realization and secrecy. In Column I Nabonidus starts off with the following words:

"(This is) the great miracle of Sin that none of the (other) gods and goddesses knew (how to achieve), that has not happened to the country from the days of old, that the people of the country have <not> observed nor written down on clay tablets to be preserved for eternity, that (you), Sin, the lord of all the gods and goddesses residing in heaven, have come down from heaven to (me) Nabonidus, King of Babylon!"

As final reference may function a still unpublished astronomical text from the British Museum (BM 42294), preliminarily published by Jack N. Lawson [line 1, cf. 72-731:

[D]UB ni-sir-tu₄ AN-e pi-riš-tú DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ ana ŠU^{II}
NU.BI.È ana DUMU-šú šá i-ra-am-mu li- šá-hi-iz

"Tablet of the secrets of Heaven, the secrets of the great gods. Let them not escape from (his) hands! He should teach it to the son whom he loves."

Thus, a listing of three features from Mesopotamian dream texts, explained with the help of selected texts, makes a common background of tradition-history for both dream interpretations in Gen 41 and Dan 2 plausible. Each tradition knew of a widespread impact of personal dreams, as guaranteed by certain dream gods. Nevertheless, the first reaction gave way to the dreamer's anxiety. And in fact, the dreams gave Pharaoh, Nebuchadnezzar and Nabonidus the creeps in the truest sense of the expression - at least initially - later, however, they became aware of their privilege in being part of a divine revelation of future-relevant secrecy.

A final look from within the narrative implies a radical change. It is well-known that the Tenach affirms a fundamental tenet against all kinds of mantic arts like the practice of divination, astrology or augury (see Deut 13:2-12; 18:9-22; Isa 44:25-26; 47:12-13). Far from doubt, every form of mantic prophecy was able to endanger Israelite monotheism and the first and second commandment as its focus. But Joseph and Daniel differ in that both biblical heroes are completely indebted to the one and only God of Israel. Thus, the only real distinguishing feature in Daniel and in Genesis "is the identity and *competence* of the deity doing the revealing, not any doctrine of revelation itself," as Jack N. Lawson summarized in his recent article. A comparison between Isa 47:13 and Gen 41:25, 28 gives a good example: While in Isa 47 the *stargazers* and *prognosticators* are called to save Babylon, and "those who predict what shall befall you" (... עֲלִידַי וַיִּוְשִׁיעַךְ (יִבְאֹוּ), in Gen 41 Joseph reports to Pharaoh "what God is about to do" (אֲשֶׁר (הַאֱלֹהִים עֹשֶׂה).

To sum up: With respect to patterns of formal approaches and by a comparison of basic motifs the aim of my paper was to analyze "Joseph" and "Daniel" on a "personalized level." Both fathers of faith act as herolds of divine knowledge. Insofar their characters allude to an important pillar of biblical narrative techniques in general. Even though a comparison of distinctive terms shows mainly dissimilarities, the protagonists' close relationship to the God of Israel remains as common ground. Divine assistance assumes a key position, not only in respect to the personal fate of Joseph and Daniel, but also with regard to the plot of both tales. Concentrating our view on Gen 40-41 and Dan 2, the dependence on God, together with a certain kind of knowledge, embedded in a folk-tale pattern, leads to a well-defined scheme of revelation. In these chapters the concept of God is to be characterized by the revelation of secrets concerning the future of the wise courtier and the king. Allusions to magic arts and divination make a common background of both episodes in Mesopotamian traditions plausible. But, in the end, important differences remain: between Akkadian oneiromancy and biblical dream interpretations on the one hand, between the hermeneutics of dreams in the Joseph story and the Daniel tales on the other. The latter discrepancy becomes clear if we compare the goal of the Danielic dream reports (Dan 2 and 4) with the ones of the Joseph story. While in the Book of Daniel the revelation of heavenly secrets implies a universalistic-echatological outlook and culminates in the confessions of Nebuchadnezzar

(cf. Dan 2:46-47; 4:31-34), Joseph recalls his relationship to God, as stated in the presence of Pharaoh (Gen 41:16: "It is not I; *God* will give Pharaoh a favorable answer") when he says to his brothers at the end (Gen 50:19-20):

"Am I in the place of God? Even though you intended to do harm to me, God intended it for good"

Bibliography

- Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (2nd ed.; FF Communications, 184; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961) NO 922 [p. 320-22]
- Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981)
- Sally A.L. Butler, *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (AOAT 258; Münster: Ugarit-Verlag, 1998)
- John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1993)
- Herbert Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (SHAW 1976/2; Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1976)
- Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985)
- John G. Gammie, "On the Intention and Sources of Daniel i-vi," *VT* 31 (1981) 282-92
- Harold L. Ginsberg, *Studies in Daniel* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, 14; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1948)
- Barbara Green, "The Determination of Pharaoh: His Characterization in the Joseph Story (Genesis 37-50), in *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (ed. Philip R. Davies and David J.A. Clines; JSOTSup 257; Sheffield: Academic Press, 1998) 150-71
- W. Lee Humphreys, "A Life-style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel," *JBL* 92 (1973) 211-23

- Jean-Marie Husser, *Le songe et la parole: Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (BZAW 210; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994)
- G.G. Labonté, "Genèse 41 et Daniel 2: Question d'origine," in *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (ed. A.S. van der Woude; BETL 106; Leuven: University Press, 1993) 271-84
- André Lacoque, *Daniel et son temps: Recherches sur le mouvement apocalyptique juif au II^e siècle avant Jésus Christ* (Genève: Labor et Fides Éditeurs, 1983)
- Jack N. Lawson, "'The God Who Reveals Secrets': The Mesopotamian Background to Daniel 2.47," *JOT* 74 (1997) 61-76
- Jürgen Lebram, "Apokalyptik II: Altes Testament," *TRE* 3.192-202
- Arndt Meinhold, "Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle," *ZAW* 87 (1975) 306-24 and *ZAW* 88 (1976) 72-93
- Hans-Peter Müller, "Mantische Weisheit und Apokalyptik," in: *Congress Volume, Uppsala 1971* (VTSup 22; Leiden: E.J. Brill, 1972) 268-93
- Susan Niditch and Robert Doran, "The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach," *JBL* 96 (1977) 179-93
- Eberhard Otto, "Cheriheb," *Lexikon der Ägyptologie*, 1.940-43
- Ludwig A. Rosenthal, "Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen," *ZAW* 15 (1895) 278-84
- Horst Seebass, *Genesis III. Die Israel-Josephgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999 [forthcoming])
- Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington: Indiana University Press, 1985)
- Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel* (3rd ed.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985)
- Lawrence M. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World* (Myth and Poetics; Ithaca and London: Cornell University Press, 1995)

Friedemann W. Golka

Joseph, Tammuz And Thomas Mann

Already the Pan-Babylonist Alfred Jeremias at the beginning of this century had observed that the biblical figure of Joseph is portrayed against the background of the Tammuz myth. While the Bible has a tendency to demythologize such elements, Thomas Mann in his novel "Joseph and his Brethren" remythologizes the biblical material. He was strongly influenced by Alfred Jeremias.¹ By looking at Mann's presentation of the Joseph-Tammuz figure I am hoping to shed some light on the biblical Joseph, too.²

Tammuz is a Sumero-Babylonian youthful god of outstanding beauty. His cult can be traced back to the 3rd millennium BCE. Originally he was worshipped as a vegetation and spring deity whose cult represented the growing and perishing of the plants in the course of the seasons.

During the month of Tammuz one lamented the disappearance, the death of this god, parallel to the disappearance of vegetation during the heat of the summer. The death of vegetation represents the death of Tammuz, while on the other hand the revival of nature is a symbol for the resurrection of the youthful god. Tammuz was also a shepherds' god connected with the fertility of sheep, goats, and cattle. It is in this latter function that Tammuz determines the world of the Patriarchs in Thomas Mann's novel.

When Mann in his novel uses for Tammuz also the name of Adonis he can claim the support of a long-standing tradition. For, since in the 3rd millennium the Babylonian-Syrian Tammuz became identified with the originally Phoenician, and later Greek, Adonis, a clear differentiation between these two gods was no longer possible.

1 A. Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1906; ders.: *Handbuch der orientalischen Geisteskultur*, Berlin 3. Aufl. 1929.

2 W. R. Berger: *Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman "Joseph und seine Brüder"*, Köln/Wien 1971.

The cult of Tammuz-Adonis gradually changed from that of a vegetation and spring deity to that of a saviour and rising god. The Israelites seem to have taken over the worship of Tammuz from the Canaanites, as can be seen from remnants of this myth in the Hebrew Bible (Isa. 17.10; Ezek. 8.14.).

In old oriental as well as hellenistic civilizations the youthful god (Tammuz, Adonis, Attis, Osiris) always has a mythological female partner next to him (the Babylonian Ishtar, the Phoenician Ashtarte, the Greek Aphrodite, the Phrygian Kybele, the Egyptian Isis).

The pattern of the relationship of both deities with each other and the mythological content of both figures is the same in all cultures, and even in the person of the Christian mother of God this archetype is still reflected.

The Babylonian legend of "Ishtar's Descent into Hell" is the best known text regarding the relationship of the two deities towards each other. Thomas Mann knew this legend from various sources. He also deliberately stuck to the Christian term 'descent into hell', while the neutral 'descent into the underworld' would have been more appropriate. In addition to 'Ishtar's descent' Mann links the 'Laments of Tammuz' to the biblical Joseph story. Mann also – and this is the freedom of a writer – links Adonis with 'Adonai', gaining this way even more mileage for his christological interpretation of the person of Joseph.

When Jaakob laments his son Joseph who has been torn apart, the lament for the young god shines clearly through. Similarly in the words from the Tammuz lament: "Lamb and ewe have been slaughtered" (II.246).

Although Mann's Jaakob uses many traditional laments, this does not affect the genuine character of his feelings. Here Thomas Mann points openly to the character of myth as a new experience of the past in the present – and in the future for that matter. There are also laments from the flood story in the Gilgamesh epic (Table IX) and parallels with the laments of Job, concerning the necessity and reasons of suffering. Mann sometimes openly quotes his sources, but often the reader is left to guess.

The myth of descent into hell has become a dominant *Leitmotiv* in the novel, because it is linked to Joseph's rôle as provider in Egypt. The vegetation symbolism of the myth of descent into hell is a kind of prelude on a higher level for the seven lean and the seven fat years in the Joseph story, although these are depicted quite realistically both in the Bible as well as in the novel.

Jaakob's sojourn with Laban is also described by Mann as a dwelling in the land of the underworld.

In Gen 37.35 Jacob exclaims: "I shall go down to Sheol to my son, mourning". This again is interpreted by Thomas Mann in terms of Ishtar's descent into hell. Jaakob assumes an almost female identity. Jaakob wants to be the mother. But ironically Eliezer comments, at least at the seventh gate, where Ishtar removes her last item of clothing, Jaakob would run into trouble.

In a sense the myth of descent into hell is the pattern for the whole of Mann's novel. Together with his readers the author descends into the underworld, the depth of the past, in order to explore the secrets of humanity. Step by step the reader discovers that Ishtar's descent into hell is the model for the whole novel. The image of the well, the pit, the prison is, of course, a biblical one, and already there a mythic metaphor. It was probably through Alfred Jeremias that Mann discovered the well as the image for the entrance to the underworld in the oriental myth. Thus he was able to connect the biblical well, cistern, pit with the myth of Ishtar's descent into hell.

When Jacob in Gen 37.33 says of Joseph: "a wild beast has devoured him", Mann regards this after Jeremias as poetical style alluding to the Tammuz myth. It is the wild boar who in the Greek version of this myth kills Adonis. Mann's Jaakob regards the wild boar who kills his son as Typhon-Seth who kills his brother Osiris. He is the red one, the murderer, Esau's equivalent. Apart from the wild boar the lion turns up as murderous Tammuz animal, an idea going back to Jeremias, because other texts do not mention the lion in this context.

But gradually in Mann's novel the mythical world retreats in order to be replaced by a more rational one. Jaakob's world becomes the world of Joseph, the myth reveals its hidden meaning. For the Germanist Käte Hamburger this happens at the end of vol.II where Mann departs from the mythical pattern. It is the Ishmaelites, and not the divine mother, who liberate Joseph from the pit. Mann's Joseph now has to make a greater effort to interpret his own fate as part of an underlying myth. From now on the Joseph story abandons more and more of its religious secretive character and even becomes quite humorous.³

3 Käte Hamburger: *Thomas Manns biblisches Werk*, München 1981, pp. 27 - 123.

Vol.s III and IV of the novel Mann places into the Egypt of the New Kingdom, a time of enlightenment under Amenhotep III and Amenhotep IV. But even then the Tammuz myth is still present. Joseph's name in Egypt is Osarsiph, he is Osiris, the dying and rising god. In Joseph's release from prison the resurrection motif appears yet again. The young Pharaoh, Joseph's protector, is a symbol of this new humanity which Joseph himself represents. They both share the same concern about the nature of God. Nevertheless, the mythical pattern in Joseph's life is still retained in vol.III, while in vol.IV the "provider" becomes more and more the rational secular economist.

Ishtar-Tammuz mythology is also at work in Thomas Mann's presentation of the story of Potiphar's wife. I shall be brief on this, as I read you a paper on this topic last year. Mann gives the woman a real name: Mut-em-enet (Mut-in-the-desert valley). As a member of the old order of Hathor, Mut is a representative of the conservative Amun religion and the personification of underworldly fertility. In this she contrasts Joseph who has been brought up in a more spiritual, even intellectual religion. In this unsuccessful love-story Thomas Mann uses psychology in order to drag the myth from darkness into light.

Mann takes the biblical term "saris" (Gen 39,1) verbatim as meaning "eunuch". Petepè, Mut's husband has been misguidedly castrated by his parents. This is against Joseph's idea of a humane god, the god who spares humans. But such an intelligent story like the sparing of Isaac in Abraham's attempted sacrifice (Gen 22) was sadly missing in Egypt. Spiritual and intellectual growth is not to be achieved by destroying the physical side of man, on the contrary, the hermaphrodite as a combination of male and female elements is to be regarded as divine.

The Tammuz myth is also a means by which Thomas Mann achieves his christological interpretation of the Joseph figure. This messianic-christological dimension, which Mann introduces into the Hebrew Bible version – or perhaps it is already there? – is part of his interpretation of reality. With this myth Thomas Mann is able to point out: Joseph is the saviour figure which the world knows, and there will be others after him.

Mann's christological interpretation of the figure of Joseph is strongly influenced by Alfred Jeremias. It was the latter who applied the New Testament statements about the suffering, dying, and rising of the Son of Man back to the Joseph story and its hero. This, by the way, is the reason why Jeremias was just about the only Pan-Babylonist who did not fall out with the church.

Joseph as a Tammuz figure in mythical clothing is nevertheless a prefiguration of Christ. In Thomas Mann's version of the Joseph story this saving mystery shines through again and again, be it only in secular form.

Mann emphasizes Joseph's part as a saviour figure by also depicting Rachel as a mother goddess. In Jaakob's mythic phantasy she is equated with Ishtar, Isis and Hathor. Joseph this way becomes the mysteriously borne saviour child.

Mann even makes use of the mythological idea of the virgin birth. Joseph in the novel is borne under the astral sign of virgo, which in oriental astral theology was regarded as a manifestation of the mother goddess Ishtar. Here Dmitrij Mereshkowski is probably Mann's source.⁴

The theme of the mysterious birth of the saviour is part of all oriental myths of this kind. Joseph regards himself as a saviour figure. But his messianic charisma shows itself more and more in quite ordinary life in relation to his fellow humans.

And this happens decisively in Joseph's Egyptian career. The eschatological utopian scheme gets turned into a social utopia.

But, because of this worldly transformation, Joseph is excluded from the messianic genealogy in its Christian theological sense. As in the Bible,⁵ Thomas Mann's Jaakob confers the inheritance of the blessing unto Judah, and not unto Joseph. While Joseph is the source of secular welfare, the future messiah is to come from the line of Judah. This is explained in the novel to Joseph by Jaakob: "HE (viz. God) has raised you above your brethren in a worldly sense, but not in the sense of salvation and the inheritance of the blessing" (IV.466). And therefore Mann's Jaakob pronounces a worldly blessing over his favourite son "down from heaven and from the depth which is below" (IV.466).

In the Bible as well as in the novel the narcissistic youth turns into a provident statesman. The Tammuz saviour myth is realized as practical social concern, Joseph's service for a whole people and the world beyond.

4 D. Mereschowskij, *Die Geheimnisse des Ostens*, Berlin 1924.

5 This is the significance of Gen 38 and Gen 49 in the Jacob-Joseph Story. Cf. also H. Seebaß in his forthcoming commentary on the (Israel-)Joseph Story.

Die Josephsgeschichte bei Josephus Flavius

Die Rezeption der Josephsgeschichte durch Josephus Flavius läßt sich aus unterschiedlichem Blickwinkel betrachten und ertragreich untersuchen.¹ Aus der Sicht des Bibelexegeten scheint es mir aufschlußreich, der Neuinterpretation und veränderten Tendenz der hellenisierten Josephfigur bei Josephus Flavius nachzugehen. Der rezeptionsgeschichtliche Aspekt überwiegt daher in diesem Vortrag gegenüber dem autorkritischen Blickwinkel. Methodisch konzentriere ich mich im wesentlichen auf Passagen der josephischen Josephsgeschichte, die keine direkte Parallele im biblischen Text (LXX) haben² oder auch im Vergleich mit der philonischen³ oder rabbinischen Version⁴ einen eigenständigen Text darstellen.

Der junge Joseph wird von seinem Vater geliebt, nicht als der Spätgeborene (nach Gen 37,3), sondern wegen „seines Leibes Wohlgestalt“ und „seines Geistes Vollkommenheit“ (Arete), er zeichnet sich durch seine kluge „Einsicht“⁵ aus (Ant 2, 9). Schon zu Beginn seiner Joseph-Darstellung schlägt

-
- 1 Vgl. Hans Sprödowsky, *Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus*, Greifswald 1937; Paul Spilsbury, *The image of the Jew in Flavius Josephus' paraphrase of the Bible* (TSAJ 69), Tübingen 1998; Maren Niehoff, *The figure of Joseph in post-Biblical Jewish literature* (AGJU 16), Leiden 1992; Louis H. Feldman, *Josephus' Portrait of Joseph: RB 99, 1992, 379-417; 504-528*
 - 2 Zur Übersicht s. T. W. Franxman, *Genesis and the 'Jewish Antiquities' of Flavius Josephus* (BibOr 35), Rom 1979. Zum Schriftgebrauch des Josephus vgl. Louis H. Feldman, *Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus*, in: Martin Jan Mulder (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRI 2,1), Assen 1990, 455-518.
 - 3 Mit seinem Traktat *Jos.* entwirft Philo einen politischen Bios und bietet so „the 'slowest' version of the Joseph story“ (Niehoff, s. Anm. 1, 26 und zum einzelnen ebd., 54-83).
 - 4 Sprödowsky, s. Anm. 1, bietet, passim, einen Vergleich aller Versionen; zu den rabbinischen Belegen vgl. Salomo Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Wien 1930, 22-24 (samt Anm.) und im Einzelüberblick: Niehoff, s. Anm. 1, 111-141, zu den Targumen ebd., 146-164. Außerdem sei auf den Beitrag von Isaac Kalimi verwiesen.
 - 5 Terminologisch bietet Josephus für diesen Zug seines Josephus-Portraits eine erstaunliche Variationsbreite (dazu allgemein Harold W. Attridge, *The Interpretation of Biblical*

Josephus mit dieser Charakterisierung den Ton an, der den Aufstieg seines Joseph beherrscht: junger Held, schön, tugendhaft vollkommen und voll kluger Einsicht, ihm gilt die Fürsorge der Gottheit.

Diese einzelnen Qualitäten ergeben ein komplexes Gesamtbild der Persönlichkeit des Helden Joseph. Obgleich sich die Einzelzüge nicht streng voneinander trennen lassen, markieren sie doch die Interpretationslinien, mit welchen Josephus seinem hellenistisch-römischen Publikum eine hellenistisch gezeichnete Biographie präsentiert: „Joseph as a Perikles-like statesman and as Platonic-like philosopher-king“⁶ und, so könnte man vorausstellen, als ein Adonis-gleicher Jüngling.

Die angeborene Schönheit des Joseph läßt an die Schönheit Rahels⁷ denken. In unserem Zusammenhang ist sie aber auch das Attribut des Helden aus edlem Geschlecht (vgl. Ant 2, 77). Am Ende schließt sich der Kreis, wenn alle Söhne Jakobs als „wohlgestaltet“ herausgestellt werden: Gegenüber Gen 42 überschießend stellt der josephische Joseph den Familienverbund in Frage. Denn „es sei keinem Privatmann möglich, so viele Söhne und noch dazu von so auffälliger Gestalt aufzuziehen“ (Ant 2, 98).

Die angeborene Schönheit öffnet dem hellenisierten josephischen Joseph das Zutrauen des Gefängniswärters (Ant 2, 61) und die Arme von Potiphars/Pe(n)tephres Frau (Ant 2, 41). Das erste ernst im Verbund der angeborenen *nobilitas*, das zweite eher romanhaft charmant im Sinne erotischer Anziehungskraft.

Selbstverständlich ist es der schöne Körper des jungen Joseph, der Potiphars Frau zu sexuellen Avancen anregt (Ant 2, 41). Nach Westermann⁸ ist Gen 39,6b eine Übergangsbemerkung, die sowohl das „Motiv Jahwe war mit Joseph“ als auch das „Motiv der verschmähten Frau“ bedenkt. Josephus Flavius lenkt Gen 39,6b demgegenüber deutlich direkt auf die körperliche

History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus, Missoula 1976, 20) von nicht weniger als fünf Synonymen weisheitlich-intellektueller Eigenschaften (im Sinne einer der prinzipalen Tugenden) von den Begriffen *phronesis*, *phronema*, *logismos* über *synesis* bis *sophia*. Die in Ant 2, 41 angesprochene besondere Geschicklichkeit (*dexiotes*) zählt eher nicht dazu (anders Feldman, s. Anm. 1, 392, und s. u. Anm. 9), vgl. die weitere Verwendung des Begriffes in Ant 9, 26; 18, 207; 19,88.

6 Feldman, s. Anm. 1, 379 (vgl., *ibd.*, 390).

7 Vgl. Ant 1, 288; Gen 29,17.

8 *Genesis III* (BKAT I/3), 60.

Anziehungskraft,⁹ Philo weiß diese Verbindung noch weiter zu steigern¹⁰. Erotische Motive befriedigen das Bedürfnis hellenistischer Romanleser, Josephus geht in der weiteren Ausgestaltung der Episode darauf ein.¹¹ „(M)it einem versteckten Schmunzeln“¹² konnte der Leser an die Skandalgeschichten seiner Zeit und Umgebung erinnert werden, wonach der schöne Sklave seiner Herrin auch in sexueller Weise dienstbar war¹³.

Aber „der hellenistische Leser verlangt auch noch eine *mens sana in corpore sano*“.¹⁴ Die *mens sana* ist die tugendhafte Vollkommenheit des Geistes. Diese Grundanlage wappnet Joseph gegen die Angriffe seiner Herrin,¹⁵ der Sieg des vollkommenen Geistes über die sexuelle Begierde bei günstiger Gelegenheit.¹⁶ „Es sei“, so der josephische Joseph (Ant 2, 52), „viel besser guten Mutes zu sein auf Grund der Erkenntnis, recht im Leben gehandelt zu haben, als auf Grund einer verborgen gebliebenen Missetat“¹⁷. So bringen seine Vollkommenheit und seine Selbstbeherrschung, seine *arete* und seine *sophrosyne*, den (nach Gen 40,15 lediglich) unschuldigen Joseph ins Gefängnis (Ant 2, 69). Sie machen ihm den Gefängnisaufenthalt erträglich, vordergründig gerade nicht im Sinne duldsamen Ertragens (Ant 2, 60). Vielmehr

9 Auch die josephische Verarbeitung hat überleitenden Charakter. Bei Josephus wirkt die „schöne Gestalt“ auf die Frau erotisch anziehend, zugleich aber auch die „Geschicklichkeit in seinen Geschäften“. Was in der biblischen Vorlage überleitet, wird bei Josephus leitend, während die besondere Anstelligkeit des Joseph das aus Ant 2, 39f übernommene und damit überleitende Motiv darstellt.

10 Jos 40.

11 Vgl. Günter Mayer, Art.: Josephus Flavius, *TRE 17*, (258-264) 262, 22 in der Gesamtbeachtung der Ant: „Einige Episoden überzieht ein Hauch von Erotik mit romanhaftem Charme“, vgl. näherhin Martin Braun, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, Frankfurt 1934, 25-27.

12 Sprödowsky, s. Anm. 1, 71

13 Vgl. Petron, sat. 75,11 („Vierzehn Jahre habe ich den Liebling des Prinzipals gemacht. Es ist ja keine Schande, was der Herr befiehlt! Ich stellte trotzdem auch die Prinzipalin zufrieden. Ihr wißt, was ich meine: ich schweige, weil ich keiner von den Protzen bin. Im übrigen bin ich ... der Herr im Haus geworden und habe ... meinem Prinzipal den Kopf verdreht“, Übs. nach Konrad Müller und Wilhelm Ehlers, *Petronius Arbiter. Satyrica/Schelmenszenen*, lateinisch – deutsch, TuscBü, ³1983); außerdem Aug., serm. 9,11; Hieron., ep. 79,8; 128,3

14 Sprödowsky, s. Anm. 1, 71

15 Entsprechend appelliert Joseph an die Frau, „ihre Leidenschaft zu beherrschen“ (Ant 2,43).

16 Vgl. in der 4Makk eigenen Perspektive unter ausdrücklicher Verwendung von Ex 20,17 4Makk 2, 2-3: Der „besonnene“ Joseph habe „durch Denkkraft (*dianoia*) die Wollust unter Kontrolle“ bekommen. „Obwohl er als junger Mann in der Fülle seiner Kraft nach Geschlechtsverkehr verlangte, unterdrückte er doch durch die Urteilskraft (*logismos*) die Wildheit der Leidenschaften“ (Übers. in Anlehnung an Hans-Josef Klauck, *JSHRZ III/6*).

17 Die Übersetzungen erfolgen in der Regel in Anlehnung an Sprödowsky, s. Anm. 1, hier 59.

macht ihn seine Tugend (*arete*) besonders anstellig. Pe(n)tephres/ Potiphar ließ ihm, dem Sklaven, die Erziehung eines Freien zukommen, so die josephische Lesart (Ant 2, 39). Später genießt Joseph weitreichende Vergünstigungen durch den Gefängniswärter (Ant 2, 61).

Diese besondere Anstelligkeit fällt auch dem Mundschenk im Gefängnis auf, „denn er (scil. Joseph) schien ihm an Einsicht (*synesis*) etwas voraus zu haben“ (Ant 2, 63). Gegenüber Gen 40,8b; 41,16 sind Traumdeutungen nicht „allein Gottes Sache“, sondern eine Frage von besonderer Einsicht und Erkenntnis, jedenfalls in der Darstellung des Joseph bei Josephus¹⁸. Der josephische Joseph vermag die Traumdeutung, die der Pharao nicht mehr erinnert (Ant 2, 76), zu offenbaren, „wenn ihm etwas an Erkenntnis oder Einsicht zuteil wird“ (Ant 2, 65). Für Pharao(tes) ist Joseph „der beste und aufgrund seiner Einsicht am besten geeignet“ (Ant 2, 80), gerade auch im Vergleich zu den professionellen Traumdeutern, den *logiotatoi* (Ant 2, 75). Schließlich verleiht der Pharao dem Joseph wegen dessen außergewöhnlicher Einsicht in josephischer Deutung den Namen „Finder verborgener Dinge“ (Ant 2, 91). Die verborgenen Dinge, die *krypta*, gilt es mit der zugeeigneten Einsicht zu entschlüsseln. Denn zu allem Unglück, das den Menschen trifft, füge die Gottheit (*to theion*) noch die Sorgen hinzu, die aus den Träumen erwachsen (Ant 2, 63). Aber, so der josephische Joseph (Ant 2, 86), „Gott (*ho theos*) zeigt den Menschen die Zukunft nicht voraus, damit sie trauern, sondern damit sie sich aufgrund ihrer vorher erhaltenen Einsicht die angekündigten Nöte leichter tragbar machen“.

Dem angekündigten Unglück zu entgehen, bedarf es besonderer Klugheit und Weisheit. Diese zeichnen Joseph bei Josephus aus und erheben ihn in das staatspolitische Amt. Denn Pharao(tes) nahm an, daß „derjenige, der den Weg zur Bewältigung dieser (bevorstehenden) Angelegenheit gefunden hatte, auch deren bester Vorsteher sein würde“ (Ant 2, 89). Sein besonderes Organisationstalent läßt den Joseph beim Volk als „Retter“ (*σωτηρ*) erscheinen (Ant 2, 94). Für die Anschauung hellenistischer Leser ist dies kein ungewöhnlicher Titel für den Retter in der Not. Dem schließt Josephus

18 Vgl. dagegen die Divination Bell 3, 352ff; Vita 208. Nahe liegt als weiteres Beispiel die Deutung eines Fremdtraumes aus Dan 2,28 in Ant 10, 203, vgl. dazu Robert K. Gnuse, *The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: The Recurring Use of a Theme in Jewish Literature: JSPE* 7, 1990, (29-53) bes. 37-50. Zur Variabilität und formkritischen Kategorisierung der Traumdarstellungen bei Josephus s. ders., *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus. A Traditio-Historical Analysis* (AGJU 34), Leiden 1996 und zuvor ders., *Dream Reports in the Writings of Josephus: RB* 96, 1989, 358-390.

einen anderen Charakterzug des Joseph an, der nach dem Aufstieg die besondere politische Seite der Tugend widerspiegelt: die *Philanthropia* (Ant 2, 141. 145. 157). Menschenfreundlichkeit kennzeichnet das organisatorische staatspolitische Wirken Josephs in Ägypten.

Kommt nach Gen 41,57 „alle Welt zu Joseph nach Ägypten, um Korn zu kaufen; denn die Hungersnot war schon in aller Welt“, so ist bei Josephus Joseph der Handelnde: „Er öffnet den Markt nicht nur den Einheimischen, sondern auch den Fremden war es gestattet zu kaufen. Denn Joseph hielt es für recht und billig, daß allen Menschen auf Grund ihrer Verwandtschaft (im Menschengeschlecht)¹⁹ Hilfe zukomme von denen, die Überfluß hätten“ (Ant 2, 94). Josephus spielt den in dieser Weise begründeten *Philanthropia*-Gedanken im Folgenden öfter durch: Jakob hört von der Marktfreigabe (Ant 2, 95)²⁰, Ruben verteidigt sich und die Brüder gegenüber dem Spionage-Vorwurf: Wir sind gekommen, „um gerettet zu werden und da wir in eurer (scil. des Joseph) menschenfreundlicher Gesinnung eine Zuflucht vor dem ... Elend zu finden hofften, weil ihr den Markt nicht nur euren eigenen Bürgern, sondern auch den Fremden eröffnet habt und beschlossen habt allen, die darum bitten, die Möglichkeit, gerettet zu werden zu eröffnen“ (Ant 2, 101). Schließlich appelliert Juda in der Wiedererkennungsszene „nicht nur an den Menschenfreund gegenüber Menschen, die Hilfe brauchen“ (Ant 2, 145), sondern auch an eine entsprechende Generosität gegenüber individuellen Verfehlungen. Er appelliert an die *Arete*, Joseph solle seine Natur (*physis*) und seine Tugend (*arete*) zur Beraterin machen statt seines Zornes. ... Erweise dich als ein Mensch von großer Gesinnung“ (Ant 2, 141).²¹

19 Zwar wird Plut., Alex. 27,11 eine die Menschheit übergreifende Verwandtschaft (unter göttlicher Vaterschaft) genannt (so Feldman, s. Anm. 1, 407), aber ohne daraus ethische Folgerungen zu ziehen. Jedoch gehört die Verbindung zwischen der Verwandtschaft aller im Menschengeschlecht und der Verpflichtung zur *Philanthropia* (siehe auch Philo, Virt 140; vgl. SpecLeg 2, 82; VitMos 1, 134) zum hellenistischen Allgemeingut, vgl. dazu Otto Hiltbrunner, Art.: *Humanitas* (φιλανθρωπία), in: *RAC* 16, (711-722) 719.

20 Josephus folgt dem Verlauf der biblischen Vorlage (Gen 42,2), aber wiederum in klarer Differenz mit der Betonung des Motivs der *Philanthropia*.

21 Diese Weiterführung des *Philanthropia*-Gedankens spricht eher gegen die Auffassung, Josephus wehre an dieser Stelle in erster Linie antijüdische Angriffe ab (vgl. Feldman, s. Anm. 1, 406f., Niehoff, s. Anm. 1, 108f., Attridge, s. Anm. 5, 65-69), wie etwa Ap 2, 210ff. Diese apologetische Funktion mag wie an anderen Stellen (vgl. Louis H. Feldman, *Studies of Josephus' rewritten Bible*, Leiden 1998, 549f.) mitspielen, ist aber wohl an dieser Stelle nicht allein leitend.

Dies mag als Eindruck der hellenisierenden Tendenzen genügen. Josephus zeichnet seinen Joseph in deutlich hellenistischen Zügen. Gegenüber der biblischen Vorlage vermeidet er insgesamt jüdisch-religiöse Motive oder deutet diese in die Vorstellung seiner Leser um. In seiner Darstellung tritt Gott in den Hintergrund (im eigentlichen Sinn des Wortes!), der Held in den Vordergrund.²²

Diesen Grundzug, jüdische Motive zu hellenisieren, möchte ich an einem Beispiel veranschaulichen. Der Satz, daß „Gott mit Joseph“ (Gen 39,3.21) war, erscheint bei Josephus nicht. Die besondere Stellung sowohl nach der Ankunft in Ägypten (Ant 2, 39) als auch während des Gefängnisaufenthaltes (Ant 2, 61) beruht nicht auf der segenvollen Begleitung Gottes, sondern resultiert aus der tugendhaft ausgebildeten Persönlichkeit Josephs. Das Motiv wird aber sehr wohl angewendet, allerdings mutatis mutandis in hellenistischer Gestalt. Das Motiv setzt Josephus in unterschiedlicher Weise um, zum einen in der Reduktion des direkt dynamischen Wirkens Gottes, zum anderen indem Josephus das Joseph-Geschehen in den universalen Gesamtplan Gottes eingliedert²³.

Zum einen läßt er den gesamten Aufstieg Josephs auf den Grundanlagen von Schönheit, Vollkommenheit und kluger Einsicht gründen. Letztlich befähigt ihn dies auch zu seinem politischen Amt und beherrscht die Amtsführung. In der zum kurzen Nekrolog ausgebauten Sterbenotiz aus Gen 50,22 hebt Josephus an Joseph die bewundernswerte Tugend, die kluge Verwaltung aller Aufgaben und die bedächtige Machtentfaltung hervor (Ant 2, 198).²⁴

22 Man mag konzedieren, daß in der biblischen Josephserzählung die Rolle Gottes als solche schon reduziert ist (so in der Diskussion W. Dietrich). Aber Josephus verschiebt das Gewicht noch zusätzlich auf die Seite Josephs: Gen 39,3.21 (das Mit-Sein Jahwes) werden uminterpretiert (s. gleich im Text), das gesamte Traumverständnis (Gen 41,16.25.28) wird des theologischen Aspektes entkleidet (Ant 2, 84ff, s. o., ferner Ant 2, 94), gegenüber Gen 41,38.39 erscheint Joseph nicht als einzigartiger Träger des Geistes Gottes, sondern als mit besonderer Einsicht Begabter (Ant 2, 65. 80, s. o.), die Namensgebung Manasseh und Ephraim (Gen 41,51f) wird nicht mit der Rolle Gottes gedeutet, sondern mit den individuellen Erfahrungen des Joseph (Ant 2, 92).

23 In ähnlicher Weise beschreibt Josephus, Ant 2, 8, vor der eigentlichen Josephserzählung, die Wirksamkeit der Gottheit (*to theion*) und gliedert die folgende Erzählung in die Gesamtgeschichte ein.

24 Feldman, s. Anm. 1, legt die um die *eusebeia* (Frömmigkeit) ergänzte Tetras der Kardinaltugenden (vgl. dazu U. Klein, s.v., in: *HWP* 4, 695f) seiner Darstellung des josephischen „Portrait“ des Joseph (und anderer Protagonisten, s. ders., s. Anm. 2, 485-494) direkt zugrunde. Deutlich ist auf jeden Fall, daß Josephus die Josephsgeschichte an einem Tugend-Ideal orientiert, das typisch für die Stoa die Einzeltugenden in Form der Antakoluthie miteinander verbindet. Eine funktional ähnliche Verwendung der Kardinaltugenden

Zum anderen ersetzt Josephus das Motiv von dem Mit-ihm-Sein durch das der göttlichen Pronoia, der Fürsorge und Vorsehung, des Heilsplans Gottes. Joseph ist Teil dieses Planes. Die göttliche Pronoia bestimmt die Geschehnisse. Josephus führt damit ein nicht nur von ihm gern verwendetes, sondern im Stoizismus seiner Zeit beliebtes Motiv ein, „geradezu das Herzstück“²⁵ stoischer Theologie.

Die Pronoia ist allgegenwärtig und wird in jeder Weise wirksam, in der Nachfolge deuteronomistischen Geschichtsverständnisses sowohl förderlich wie strafend vergeltend. „Denn, wo immer auch der Mensch sei, da müsse man sich Gott gegenwärtig denken“ (Ant 2, 24). Sowohl der Aspekt göttlicher Vergeltung als auch das des förderlichen Segens sind in der biblischen Vorlage angelegt, werden aber von Josephus umgearbeitet und umgedeutet.

Ruben warnt mit Verweis auf die allgegenwärtige Vorsehung Gottes vor dem Brudermord (Ant 2, 24). In der im übrigen Gen 42,21f analogen Szene sieht Ruben in der zu spätkommenden Reue auch keinen Nutzen mehr für den (totgeglaubten) Bruder. Alles was den Brüdern nun zustoße, sei als von Gott kommend mit Kraft zu ertragen (Ant 2, 107). Die zu erwartende Strafe sei zu verstehen als späte Vergeltung für den Bruder (Ant 2, 137). „Ihr Lumpenhunde, was habt ihr euch bei meiner Menschenfreundlichkeit und bei der Vorsehung Gottes gedacht ...?“ geht Joseph die Brüder vor der Wiedererkennungsszene an.²⁶ Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes wird so als Nemesis für die hellenistische Leserschaft einsichtig.

In ihrem förderlichen Aspekt spielt weniger das individuelle Segensgeschehen des Mit-Sein Jahwes eine Rolle, als die umfassende Bestimmung des Geschehens durch die göttliche Pronoia. Auch Gen 39,5 geht der göttliche Segen ebenfalls auf das Haus des Potiphar über. Allerdings fehlt bei Josephus der expansiv dynamische Zug des Segens, die Sache selbst fehlt in der parallelen Darstellung. Vielmehr steht der Held in der Gunst der Gottheit und sein Glück kommt auch denen zu, die ihm zugehören. Diese Umdeutung bringt Josephus schon zu Beginn seiner Josephserzählung durch geschickte Änderungen der Vorlage zum Ausdruck.

läßt sich auch in (frühjüdisch-) weisheitlichem Zusammenhang beobachten, vgl. Weish 8,7 (s. dazu Hans Hübner, *Die Weisheit Salomons* [ATD. Apokryphen 4], 116-118); 4Makk 1,18; 5,23.

25 J. Behm, s.v., in: *ThWNT IV*, (1004-1011) 1007, 12f.

26 Vgl. dagegen die biblische Vorlage Gen 44,15.

Sein jugendlich harmloser Held erzählt arglos seine Träume. Die Brüder sind die bösen Gegenspieler in der Dramaturgie. Sie erkennen den Sinn der Träume und sinnen Böses. Der Vater aber „begriff die Vorhersage mit seinem Verstand und da er mit Weisheit ganz richtig die Bedeutung erfaßt hatte, freute er sich über die großen Ereignisse, die seinem Kind Glück kündeten“ bis hin zur Proskynese durch die Brüder und den Vater²⁷ (Ant 2, 15). Die Brüder begreifen die Glücksgüter nicht als „Dinge, von denen sie mit ihm (scil. Joseph) Nutzen haben würden, wie es ja auch natürlich ist, indem sie Genossen, wie der Abstammung so auch seines Glückes sein würden.“ (Ant 2, 17) Auch in der breit ausgebauten Auseinandersetzung über den Brudermord spielt der josephische Rubel/Ruben auf den Teilhabe-Gedanken an: „Sie neideten dem Joseph die Glücksgüter, an denen sie als Teilhaber den gleichen Genußanteil haben würden. Denn sie seien ja nicht Freunde, sondern die nächsten Verwandten“ (Ant 2, 27). „Denn indem sie als persönliches Eigentum das ansähen, was Gott dem Joseph geben wolle, würden sie sich den Zorn zuziehen ..., denn sie würden Gott den rauben, dem er diese Gaben seiner Gunst zuwenden wolle.“ (Ant 2, 28)

Nach der Wiedererkennung erfährt der Leser die tiefere Ursache des verwerflichen Verhaltens der Brüder. Durch ihr Eintreten für Benjamin moralisch rehabilitiert hätten die Brüder, so der josephische Joseph (Ant 2, 161) „nicht aus ihrer Natur heraus schlecht gehandelt, sondern aus Gottes Rat-schluß“.

In diese Richtung gehen auch die einzigen theologisch-reflexiven Zwischenbemerkungen des Josephus in dessen Josephserzählung. Sie stehen an entscheidender Stelle. Sie umklammern den Tiefpunkt der Karriere des Helden, seinen Gefängnisaufenthalt: „Joseph legte nun alles auf Gott, unternahm weder den Versuch, sich zu verteidigen noch den wirklichen Hergang der Ereignisse (scil. im Hause Potiphars) genau darzulegen. Er unterzog sich schweigend der Gefängnisstrafe und deren Notwendigkeit. Er vertraute Gott, der den Grund des Vorgefallenen und die Wahrheit kennt, daß er stärker sein

27 Allerdings streicht Josephus die biblischen Ausführungen der Proskynesen (Gen 42,6; 43,26; 50,18 MT) mit Bezug auf die Familie ebenso wie die Huldigungsszene Gen 41,43, welche auch schon in der LXX fehlt; auch die vergleichbare Szene der Proskynese vor Jakob (Gen 48,12) fehlt sowohl für Joseph (LXX) als auch für dessen Söhne. Josephus folgt damit dem auch von der LXX geteilten jüdischen Grundsatz, daß die Geste der Proskynese allein Gott zukomme (vgl. Philo, Som 2, 14, 99) und vermeidet gegenüber seiner hellenistisch geprägten Leserschaft ein mögliches Mißverständnis, wozu in der Übernahme der Traumszenen zu Anfang noch kein Anlaß besteht.

werde als jene, die ihn ins Gefängnis gebracht haben. Einen Beweis der Fürsorge (Pronoia) empfangt er sogleich“ (Ant 2, 60). Dem entspricht die Notiz am Ende des Gefängnisaufenthaltes: „Den Joseph, der noch zwei Jahre in Gefängnishaft Übles erlitt und dem von dem Mundschenk in keiner Weise genützt wurde ..., löste Gott aus dem Gefängnis, indem er seine Entlassung ins Werk setzte“ (Ant 2, 74). Die Duldsamkeit und Standhaftigkeit des Joseph oder auch der spät einsichtigen Brüder (Ant 2, 107) wird theologisch begründet. Das Vertrauen auf die göttliche Pronoia zeitigt das stoische, ein hellenistisch der Arete zuzurechnendes Verhalten duldsamen Ertragens.

Der hellenistische Leser weiß sich freilich auch in anderer Weise in eine stoische Denkweise eingebunden, wenn nach der Ankunft in Ägypten und die ihm zugeflossenen Vergünstigungen Joseph an der ihm eigenen Tugend festhält und „bewies, daß das Denken Herr sein kann über alle Schwierigkeiten im Leben, die dieses echt und unverfälscht besitzen und nicht nur den günstigen Lebenslagen des Augenblicks angepaßt“ (Ant 2, 40). Im erzählerischen Vollzug (Ant 2, 43) erscheint ein kynisch-stoisch gezeichneter Joseph, „der alles eher standhaft ertragen werde“, als unrechtmäßigen Angeboten nachzugehen.²⁸

28 Die biblische Parallele Gen 39,9 spricht von der großen bösen Tat und der Sünde gegen Gott, die einen Vertrauensbruch gegenüber Potiphar darstelle, der ja sah, daß Jahwe mit ihm war, und ebenso gegenüber Gott (wegen des Ehebruchs), vgl. auch die ausführliche jüdisch-theologische Argumentation bei Philo, Jos 40. 42-48.

Johann Anselm Steiger

Martin Luthers geistliche Lektüre der Josephsgeschichte

1 Die figürliche Auslegungsmethode bei Luther und ihre hermeneutischen Voraussetzungen

„Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.“ Diese hier in einem traditionellen Merkvers zusammengefaßte Hermeneutik des vierfachen Schriftsinnes hat Luther anfangs – v.a. in den ‘Dictata super Psalterium’ – noch befolgt. Im Zuge seiner reformatorischen Kehre jedoch hat er die sog. ‘quadriga’ fallengelassen und, simplicitas und claritas scripturae sacrae entdeckend, den sensus literalis in den Vordergrund gehoben und ihn als den wahrhaft geistlichen bezeichnet: „Weil ich jung war, da war ich gelertt, vnd sonderlich, ehe ich in die theologia kam, da gieng ich mitt allegoriis, tropologiis, analogiis vmb vnd machte lauter kunst [...] Jch weiß, das ein lauter dreck ist, den nuhn hab ichs faren lassen, vnd diß ist mein letzte vnd beste kunst: Tradere scripturam simplici sensu, denn literalis sensus, der thuts, da ist leben, trost, krafft, lehr vnd kunst inen. Das ander ist narren werck, wie wol es hoch gleist.“ Allein dieser „einfeltige verstande“, ist nach Luther geeignet, consolatio zu stiften und eine rechte Ethik zu begründen. Alles andere indes, insbesondere die durch den vorgeblichen vierfachen Schriftsinn motivierte Grübeleie, führt auf den „Holzweg.“ Gegen den im Zuge seiner reformatorischen Entdeckung überwundenen Ansatz der ‘quadriga sensuum’ macht Luther geltend, daß dieser die Heilige Schrift auf eine unangemessene Weise zerstückele und den Literalsinn biblischer Texte für in Glaubensdingen unbrauchbar halte.

Allerdings wäre es unzutreffend, zu meinen, bei Luther habe eine grundsätzliche Abrogation der typologischen, allegorischen und anagogischen Exegese stattgefunden. Vielmehr hat der Reformator derselben dort ihren berechtigten Platz angewiesen, wo es um die Erläuterung, Ausschmückung, Illustration, Amplifikation und narrative Explikation des zuvor aufgrund des Literalsinnes aus der Schrift Erhobenen geht. Eine Allegorie hat demnach weder in der

Grundlegung der Lehre noch in der kontroverstheologischen Arbeit etwas zu suchen und kann nichts zur Stiftung von Glauben und Gewißheit beitragen. Daß Luther an der Allegorese im begrenzten Maße festgehalten hat, ist bereits vielfach beobachtet worden. Indes scheint mir eine zutreffende Bewertung dieses Sachverhalts noch ausstehen und die Gefahr nicht gering zu sein, die bleibende Bedeutung der Allegorese in Luthers Theologie und Hermeneutik zu unterschätzen.

Haben Allegorien in der Grundlegung von Glaube und Glaubenslehre keine Bedeutung, so sind sie – so Luther – sehr wohl dazu geeignet, den bereits vorhandenen Glauben zu stützen und zu mehren. Schon dies verbietet es, die Allegorie bei Luther zu marginalisieren: „Denn figur und deutungen sind nit gnug den glawben tzu grunden, er muß tzuuor gegruendett seyn mit klarer schrift [...] Und alsdenn, nach solchen wortten und grund des glawbens, sind solch deutung der geschicht auff den glawben zu pawen und yhn damit begissen und stercken.“

Die bildsprachliche Dynamik allegorischer Auslegungen hochschätzend, integriert Luther dieselben in seine Hermeneutik und Pädagogik des 'Fürbildens'. Allegorien sind gewissermaßen 'metaphorae continuatae' und stehen im Dienste einer Rhetorik, die um die Abbildung und damit um die Vergegenwärtigung der jeweils gemeinten Sache bemüht ist. Insofern wird man der Allegorese bei Luther eine größere Bedeutung zumessen müssen als eine bloß marginale, da sie – wenn auch nicht sie allein – gewährleistet, daß sich die Theologie einer Sprache und Rhetorik befließigt, die der Bildlich- und Farbigkeit der biblischen Diktion und damit der Sprache Gottes selbst, wie sie in den biblischen literae bezeugt ist, imitatorisch nahekommen bemüht ist. Hat es die Exegese des Wortsinns mit der evangelischen dialectica und mit der Glaubensstiftung zu tun, so ist die rhetorica darauf ausgerichtet, die spes des Glaubenden zu nähren. Weil Luther – biblisch – die Hoffnung als die Schwester des Glaubens ansieht, hat das Verhältnis beider Modellcharakter auch für die Bestimmung der Relation von sensus historicus spiritualis und sensus allegoricus bzw. figura.

Luther begreift bildliche Darstellungen als Hilfsmittel für eine anschauliche, um die Visualisierung der Inhalte bemühte Verkündigung, insbesondere „umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosse wort odder lere.“ Luther hält es darum für wünschenswert, daß die biblischen Geschichten in Kirchen, ja auch in Wohnstuben, bildlich darge-

stellt werden, und regte die Produktion von bebilderten Bibeldrucken an. Im Hintergrund dessen steht Luthers Überzeugung, daß „geistliche ding inn windelein [zu] legen“ sind, so wie die biblischen Texte Gott bildlich-bildsprachlich darstellen, „das wir ihn begreifen unnd an ihn klebenn“ können. Geistliches also erscheint nach Luther in Äußerlichem, mithin auch in Bildlich-Sinnlichem, wird darin nicht nur angeschaut, sondern auch begriffen und ergriffen.

Dieser Ansatz verdankt sich christologischer Reflexion. Das wird nicht zuletzt daraus ersichtlich, daß Luther explizit darauf verweist, daß Gott selbst in seiner Kondeszendenz in Christus als ‘imago patris’ epiphan wird. Ganz ähnlich hat Luther auch die geistliche Schriftauslegung innerhalb der ihr gesetzten Grenzen für nützlich gehalten. Denn sie vermag es, das lehrhaft zu Sagende vor Augen zu malen und ins Bild zu fassen, damit der Hörer nicht nur höre, sondern auch sein Gesichtssinn affiziert und seine Imaginationskraft angeregt werde. Daher erklärt sich, weswegen Luther die Allegorie mit der *pictura* vergleicht und sie so als sprachliches Gemälde bezeichnet. Da machen die Ohren Augen. *Doctrina* und *pictura* stehen im selben Verhältnis zueinander wie *doctrina* und *allegoria*. Ein Grund für Luthers positives Verhältnis zur allegorischen Exegese ist gewiß seine Liebe zum Alten Testament und zur hebräischen Sprache, die durch Allegorien-Vielfalt zutiefst geprägt ist: „Unter allen Sprachen ist keine so reich von Allegorien, als die ebräische.“

Typologische und allegorische Auslegungskunst begründen bei Luther eine die beiden Testamente in ihrer wechselseitigen Kommentarhaftigkeit erschließende gesamtbiblische Heuristik und machen Ernst mit der Lehre von der leiblichen Ubiquität Christi im Bereich der Hermeneutik. Christus, der nicht nur im Abendmahl, sondern allenorten leiblich präsent ist, ist auch in der Heiligen Schrift ubiquitär. Nur so ist zu verstehen, weswegen Luther davon spricht, alles im Alten Testament sei auf Christus zu beziehen – nötigenfalls, d.h. wenn ein prophetischer Verweis auf Christus nicht auf der Hand liegt, „in figura“ oder „per allegoriam“.

In den Anmerkungen zum fünften Buch Mose begegnet eine knappe, fast aphorismusartige Passage, die jedoch für Luthers Verständnis der Allegorie zentral sein dürfte. Bei der Auslegung von Dtn 1,21, der an das Volk Israel gerichteten Worte des Mose (‘Fürchte dich nicht und laß dir nicht grauen’), stellt Luther folgenden Grundsatz auf. Göttliche Verheißungsworte dürfen nicht allegorisiert werden: „Verba promissionis non possunt allegorizari.“

Diesbezüglich verbietet sich eine Allegorisierung, da hierdurch die *promissio* verdunkelt würde. Sehr wohl aber dürfen die im narrativen Kontext vorkommenden äußeren Umstände allegorisch interpretiert werden. „*Sed nomina locorum, regionum, bellorum et bella, pugnae, propria nomina, locorum descriptio et chronographia admittunt allegoriam.*“ Die *promissiones* leiden keine Exegese in übertragendem Sinne, weil dadurch die Gewißheit des Glaubens tangiert würde. Gottes Verheißungen sind daher stets wörtlich zu nehmen. Die allegorische Deutung von Zeit, Raum und anderen Äußerlichkeiten aber ist darum für Luther so wichtig, weil allein hierdurch eine *applicatio* der göttlichen *promissio* innerhalb der Jetztzeit im Sinne des ‘*pro me*’ möglich wird.

Wenn Luther also einerseits sagt, die Verheißungen müßten im eigentlichen Sinne genommen werden, die *circumstantiae promissionis* jedoch dürften allegorisiert werden, dann sagt er zweimal – aus verschiedenen Blickwinkeln – dasselbe. Das heißt dann aber auch, daß nicht derjenige Gottes Verheißung beim Wort nimmt, der sie als eine Information über einen vor langer Zeit dem Volk Israel gegebenen Zuspruch ansieht, sondern nur derjenige, der sie als eine sich hier und jetzt vergleichzeitigende Rede Gottes an ihn liest. Wenn für Luther der buchstäbliche also nicht gleichbedeutend ist mit dem rein historischen Sinn, sondern immer schon *sensus literalis pro me* ist, dann hat dies zur Voraussetzung, daß die rein historisch bedingten Umstände allegorisch auszulegen sind: Die äußerliche Bedrohung Israels wird meine Anfechtung, die Wüste mein Lebensraum, ein gewisser Abschnitt aus der Geschichte Israels meine Zeit und nur darum auch Gottes *promissio* ‘fürchte dich nicht’ Zusage an mich. Das heißt in letzter Konsequenz: Die Allegorese ist nach Luther nicht nur ein den Literalsinn und die Lehre ausschmückendes und amplifizierendes *superadditum*. Vielmehr ist sie konstitutiv für das, was die *vera religio* ausmacht: die *applicatio*. Oder anders: Das ‘*pro me*’ setzt die Allegorese der historischen Umstände, in denen eine überzeitlich gültige Verheißung Gottes ergangen ist, voraus. Insofern sind *sensus historicus* und *sensus allegoricus* keine Alternativen, sondern ersterer umfaßt den letzteren, wie auch umgekehrt letzterer den ersteren in sich hält. Nicht derjenige nimmt die göttlichen *promissiones* beim Wort, der sie historisiert, sondern lediglich der, der sie in seine Zeit und in seine Situation hinein allegorisiert und so mit dem betreffenden biblischen Text gleichzeitig wird. Daß die äußeren Umstände einer in der Zeit ergangenen *promissio* Gottes im übertragenen Sinne gelesen werden dürfen, hat damit zu tun, daß es zum Wesen der

Verheißung gehört, daß Gott das Verheißene einem jeden, der glaubt, überträgt – überzeitlich.

2 Luthers figürlich-geistliche Lektüre der Josephsgeschichte

Luther hat nicht über die Frage nachgedacht, ob es in der Josephsgeschichte (JG) verschiedene Pentateuchquellen gibt. Zu augenscheinig war ihm die Tatsache, daß diese Erzählung aus einem Guß ist und einen klaren Spannungsbogen aufweist. Nicht nach von einander zu unterscheidenden Quellen für die JG hat Luther gesucht, sondern die Frage trieb ihn um, inwiefern dieser Text als Teil der heiligen Schriften des alten Bundes Quelle des christlichen Glaubens sein könne. Gegenstand von Luthers Lektüre ist also nicht nur die kanonische Endgestalt der JG, sondern eben diese Geschichte in ihrer intertestamentarischen Kanonizität.

Seiner Überzeugung folgend, daß alles im AT auf Christus deutet, wenn nicht prophetic, so doch mystice oder allegorice, hat Luther die JG figürlich ausgelegt. „Diese Histori ist reich und lieblich mit Figuren und Deutung, bis an das Ende dieß Buchs. Denn in Josephs Person hat Gott aufs Allerfeinst Christum und sein ganzes Reich abgemalet.“ Luther sieht mannigfache, ihm mehrenteils durch die Tradition – etwa Isidor Hispalensis – vorgegebene typologische Bezüge zwischen der JG und den Evangelien. Nur ein paar Beispiele seien genannt: „Wie es Joseph gehet mit seinen Brüdern, also gehet es Christo mit seinen Brüdern, das ist, mit den Jüden.“ Wie Jakob seinen Sohn Joseph im Alter gezeugt hat, so hat Gott seinen Sohn am Ende der Welt (vgl. Hebr 1,2) gesandt. In Josephs buntem Rock sieht Luther die Kirche allegorisch abgebildet, die er, ausgehend von Jes 61,10, ein Kleid Christi nennt. Und die bunten Farben des Rockes Josephs deuten auf die verschiedenen Charismen in der einen Kirche hin. Insbesondere die Leidensgeschichte Josephs spiegelt Luther in der Passion Jesu. Die JG ist eine unter der Regie des Heiligen Geistes produzierte Inszenierung des Leidens Christi vor der Zeit, gewissermaßen ein Präludium. „Mit der Figur hat der Heilige Geist zuvor gespielet von dem Leiden und Auferstehung Christi. Denn, daß er in Aegypten kömpt, ist, daß er Mensch worden ist auf Erden; da wird er ein Knecht und dienet, hat nicht mehr denn Leibs Nothdurft davon.“

Angemerkt sei, daß – zumindest in Luthers Predigten über die Genesis – die Juden nicht derart gut weg kommen wie etwa im ‘Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi’ oder in ‘Daß Jesus Christus ein geborner

Jude sei'. Doch das liegt nicht so sehr an der typologischen Auslegungsmethode, als vielmehr an den sattsam bekannten und viel diskutierten Wandlungen, die Luthers Sicht der Juden erlebt hat. Darum erscheinen die Juden in Luthers Genesispredigten als Christismörder. Luthers früherer Gedanke von der Solidarität von Juden und Christen angesichts des Umstandes, daß es die Sünden aller Menschen gleichermaßen sind, die Christus gekreuzigt haben, scheint dem Reformator als Interpret der JG nicht mehr in Erinnerung zu sein. Doch das ist jetzt nicht das Thema.

Nicht nur dort, wo Luther den intertestamentarischen Konnex zwischen JG und NT explizit benennt, befragt er Gen 37ff daraufhin, inwiefern diese Texte 'Christum treiben'. Vielmehr ist die gegenseitige Beleuchtung von AT und NT die hermeneutische Voraussetzung auch der Interpretation des *sensus literalis*. Die Erniedrigung Josephs, sein Verkauf nach Ägypten und insbesondere seine Haft sieht Luther als die ihm von Gott zuge dachte Erniedrigung an. Diese Erniedrigung stellt die Bedingung der Möglichkeit dessen dar, daß Joseph nicht nur in alle Ehren erhöht wird, sondern durch seine vom Heiligen Geist gelenkten Traumauslegungen sowie durch seine politische Amtsführung einem ganzen Volk zum irdischen Heil wurde. „Es war verborgen, was Gott mit ihm ausrichten wollte; daß er aber im Sinn sollt haben, durch sein Elend so viel Land und Leut zu erretten, das gedachte Niemand.“ Den Antitypus Christus benennt Luther hier nicht ausdrücklich, sondern verbirgt ihn. Oder anders: Indem er ihn verbirgt, macht er ihn offenbar. Nur platt wäre es ja, die JG nun an allen Ecken und Enden neutestamentlich zu trimmen, als hätte sie keine eigenständige Dignität, als wäre sie nicht eine erzählte Welt für sich. Jedoch: Luther ist der festen Überzeugung, daß sich aus der Beschäftigung mit der JG auch eine Lektüreperspektive für das NT ergibt – aber nicht in der Weise, daß nun jeglicher Halbvers mit dem NT sozusagen *more arithmetico* verrechnet werden müßte. Vielmehr ist es Luther darum zu tun, daß seine Predigthörer selbst entdecken, inwiefern diese alttestamentliche Erzählung ein Licht wirft auf das Neue Testament.

Vorhin habe ich kurz erläutert, inwiefern die figürliche Schriftauslegung bei Luther eine konstitutive Bedeutung insofern hat, als sie die unabdingbare Voraussetzung für die *applicatio* von Verheißungen ist. Genau dieser Gedanke ist auch innerhalb von Luthers Auslegung der JG präsent. Denn neben der ersten typologischen Ebene, die Joseph und Christus in eine Beziehung miteinander bringt, gibt es eine zweite Ebene. Luther nämlich reizt seine Hörer mehrfach dazu, sich in Joseph als einem Exempel zu spie-

geln, das veranschaulicht, wie Gott mit jedem Glaubenden handelt. An Joseph wird – so Luther – deutlich, daß die *tentatio sub contrario* die höchste Auszeichnung des Glaubenden ist, weil in ihr selbst schon die *promissio* der bevorstehenden Verherrlichung des Leidenden präsent ist. „Das zeigt er aber an, daß Gott im allerbesten meint, wenn er uns aufs Allerschändlichste zurichtet. Das kann die Welt nicht gläuben, denn es ist wider die Sinne.“ Nicht die Vernunft, sondern allein der Glaube, der die neue Grammatik des Heiligen Geistes gelernt hat, kann erkennen, wie nahe beieinander Glück und Unglück, Leben und Tod sind, ja wie diese schroffen Gegensätze ineinander verwoben sind. Nur der Glaube, der die Macht hat, sich über die Empirie, die meist nicht zum Glauben reizt, hinwegzusetzen und kontrafaktisch an der Verheißung festzuhalten, erkennt im Elend schon die Rettung. „Also siehet der Glaub wohl, wie nahe es bei einander ist. Gleichwie das Leben und Tod in einander geschlossen sind, daß das Leben im Tod ist, daß nicht näher künfte sein, ja bereit schon Ein Ding ist: also ist wiederumb Unglück im größten Glück, in Armuth und Elend Reichthumb, Lust und Freude. Wiederrumb, im sichersten Leben ist in einem Augenblick der Tod. So wenn wir sterben sollen, gehen hin in den Tod, als sollten wir ewig todt liegen: kömpt uns der jüngste Tag in einem Hui, daß wir sagen: Nu will ich ewig leben. Solchs kann der Glaube fassen.“

Die JG ist demnach für Luther eine narrative Entfaltung der Lehre von der göttlichen Providenz, die sich der *tentatio* und der *promissio*, des Gesetzes und des Evangeliums als derjenigen Kräfte bedient, die die Geschichte vorantreiben. Joseph also ist nach Luther ein typisches Beispiel für die Art und Weise, wie Gott mit einem jeden Glaubenden verfährt. „So tief lässet Gott seine Heiligen stecken, wenn er sie will hoch heben.“ Oder mit 1Sam 2,6 formuliert: ‘Der Herr tötet und macht lebendig, führt in die Hölle und wieder heraus.’ Antitypos zu Joseph ist innerhalb dieser Perspektive, die das ‘*pro me*’ der JG in Augenschein nimmt, nicht Christus, sondern der Glaubende. So wird Joseph zum *typus* et *exemplum promissionis pro me*. Luther bestimmt – zumindest implizit – die literarische Gattung der JG anders als – ich möchte vermuten – die meisten heutigen Alttestamentler, nämlich als eine narrativ entfaltete Heilsweissagung. Das, was Luther in seinen Predigten am wichtigsten ist, kleidet er oft in eine *oratio ficta Dei*. So auch hier: „Also will uns Gott trösten; als wölte er sprechen: Sehet doch, wie ich gesinnet bin, nehmt für euch den Joseph; wie ich gehandelt habe, so will ich mit euch handeln.“ Joseph, der in die Fremde verkauft worden ist, Gottes Verheißung aber mitgenommen hat, ist ein *Typus* für all die Glaubenden, die im

Elend und in der Fremde sind. Darum sagt Luther, daß „dieß Exempel (scil. Joseph) ein recht Furbild und große Reizung ist zum Glauben: wo ich hinkomme ins Vaters Hause, oder ins Elend und frembde Land, daß ich wisse, Gott sei auch da daheime, sonderlich wo ich keinen Trost und Zuversicht zu Leuten haben kann, und ganz verlassen bin.“ Eigentliches Ziel der figürlichen Interpretation der JG ist also nicht, das AT neutestamentlich zu vereinnahmen. Vielmehr geht es Luther um die Vergleichzeitigung des Glaubenden mit Joseph, der dessen Geschichte nicht rein historisch-abständig, sondern als die seinige lesen soll, um sich so in Leidenssituationen trösten und stärken zu lassen. Dieses seelsorgliche Anliegen ist übrigens nicht nur in Luthers Genesispredigten stets präsent, sondern prägt genauso seinen späten Genesiskommentar, von dem H. A. Oberman zurecht gesagt hat, daß er von der Lutherforschung zu Unrecht übergangen zu werden pflegt.

Doch Luthers Lektüre der JG erschöpft sich nicht im Aufweis der typologischen Bezüge zum NT und zur Existenz eines jeden Christenmenschen. Vielmehr liegt Luther u.a. auch daran, anhand dieser alttestamentlichen Erzählung das Humanum in Erscheinung treten zu lassen. Daß Jakob seinen Sohn Joseph mehr liebt als seine anderen Söhne, wird nicht als eine unangemessene Besserbehandlung gerügt, sondern: „So war es ein natürlich Vaterherz, daß Jacob das Kind am liebsten hatte, weil er von der rechten Frauen (scil. Rahel) war, und in seinem Alter gezeuget.“ Den um seinen Lieblingssohn trauernden Jakob nimmt Luther zum Anlaß, die Legitimität der Trauer als eines Affektes, der die menschliche Existenz wesentlich ausmacht, zu beschreiben. „Also ist eine natürliche Neigung, daß die Aeltern die Kinder lieb haben, und sich betrüben, wenn es ihn ubel gehet.“ Keinesfalls ist es demnach Gottes Wille, daß man die familiären Bindungen geringschätzt oder gar flieht, wie es nicht wenige Heiligenviten erzählen, oder sich aus der Welt zurückzieht. Vielmehr soll sich ein Christenmensch die biblischen Heiligen zum Vorbild nehmen, die die Kreaturen als Gaben Gottes recht gebraucht haben und keine gefühllosen Klötze gewesen sind.

Zum Abschluß seiner Exegese von Gen 45 sagt Luther: „Die heimliche oder geistliche Deutung der andern Capitel laß ich itzt umb der Kürze willen anstehen; denn sie sind leichte aus den vorigen Deutungen zu finden, auf daß Andere auch Etwas zutun haben.“ Diese Bemerkung Luthers dürfte einer der Gründe sein, weswegen lutherische Theologen im 16. und 17. Jh. sich derart häufig der JG zugewandt haben. Zu nennen sind hier etwa Caspar Goldturm, Michael Sachse, Wilhelm Bidembach u.a. Die Aufarbeitung dieser

Tradition ist ein dringendes Desiderat der Forschung, zumal man recht häufig innerhalb der Lutherforschung, aber auch anderswo der unzutreffenden These begegnet, Luthers Schüler hätten sich grundsätzlich von der typologischen und allegorischen Exegese distanziert.

Erlauben Sie mir bitte noch eine Schlußbemerkung. Wenn mich mein Eindruck nicht trügt, leben die Historische Theologie und die alttestamentliche Wissenschaft – zumindest in Deutschland – eher nebeneinander her, als daß sie kooperierten. Nicht selten wird – wie ich finde mit einigem Recht – darüber geklagt, daß die verschiedenen theologischen Teildisziplinen die Historie ihres Faches weitenteils den Kirchengeschichtlern überlassen. Wer wirklich epochenübergreifend-auslegungsgeschichtliche Arbeiten sucht, schaut in eine ziemlich dunkle Röhre. Das verdienstliche Handbuch, das Kollege Saebö herauszugeben begonnen hat, ist hier eine begrüßenswerte Ausnahme, die Schule machen sollte. Eine Geschichte der Auslegung der Genesis, die nicht erst mit Wellhausen anfängt – das wäre doch etwas. Aber hierzu müßten wir in ganz anderer Weise zusammenarbeiten. Vieles wäre zu entdecken. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Auslegung dürfte an vielen Stellen den Blick heutiger Exegese schärfen. Wer z.B. zur Kenntnis genommen hat, daß der Genesiskommentar des lutherischen Theologen Johann Gerhard sich in einer Weise mit der rabbinischen Tradition befaßt wie kaum ein zweiter, wird anfangen, die Relevanz des doppelten Ausganges des AT noch einmal anders und schärfer zu sehen. Vielleicht ist, was wir hier auf dieser Tagung tun, ein verheißungsvoller Anfang.

Isaac Kalimi

Joseph in Midrash Psalms in the Light of Earlier Sources

A Comparative Study on Jewish Exegesis

1 Introduction

Several portraits of Joseph are related in ancient Jewish literature. Apart from the one in the Hebrew Bible itself, the most prominent appear many generations later in an entirely different cultural atmosphere, in post-Biblical literature: Those narrated by the Jewish-Hellenistic writers (such as those in the Pseudepigrapha,¹ Philo of Alexandria and Josephus Flavius);² and others formulated by the rabbis in the various halachic-, and specifically in aggadic-midrashic sources.

Since the Biblical Joseph story comprises at least one third of the Book of Genesis,³ there are numerous rabbinic texts which refer specifically to that

-
- 1 In Pseudepigraphical literature see, for example, *The Book of Jubilees* 39-40;42-46; “The Testament of Joseph” in *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (see on this H.W. Hollander, *Joseph as Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs* [Leiden: E.J. Brill, 1981]); and *Joseph and Aseneth* (on this book see G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* [SBLEJL 10; Atlanta: Scholars Press, 1996]; R.S. Kraemer, *When Aseneth Met Joseph – A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered* [New York / Oxford: Oxford University Press, 1998]).
 - 2 For Philo’s figure of Joseph, see M. Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Leiden / New York / Köln: E.J. Brill, 1992), pp. 54-110. On the figure of Joseph in the writings of Josephus Flavius, see L.H. Feldman, *Josephus’ Interpretation of the Bible* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998), pp. 335-373.
 - 3 The Joseph story is related specifically in the last part of Genesis (chapters 37-50). But if one includes here the exposition to the Joseph story, that is, the narratives concerning Jacob’s love to Rachel and Joseph’s birth, it will comprise more. For the Biblical Joseph story, see for example: D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, (VT Suppl. 20; Leiden: E.J. Brill, 1970); G.W. Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story* (CBQMS 4; Washington, DC: The Catholic Biblical Association, 1975); C. Westermann, *Die Joseph-Erzählung* (Calwer

story (such as Genesis Rabbah, Midrash Tanchuma, the Targumim, etc.). The main features of Joseph's figure in these texts have already been well investigated.⁴ Therefore, the purpose of this essay is to concentrate on the portrait of Joseph that emerged from a single midrashic work, which is not associated directly with the text of Genesis -- Midrash Psalms '*Shocheh-Tov*'. Indeed, half of the midrashim on Joseph in this rabbinic work are related to Ps 81,6 and Ps 105,16-23,⁵ which are almost the only detailed references to Joseph's biography in the Bible outside of the Book of Genesis.⁶ The other half is somehow connected to Joseph's *vita*, and to his bones and his descendants, although there is no allusion to these connections in the text of the Biblical Psalms. However, in spite of the limited amount of midrashim on Joseph in '*Shocheh-Tov*' (altogether there are only eight scattered midrashim),⁷ I will attempt to correlate and form a noteworthy picture of Joseph based on them.⁸

Taschenbibliothek 1; Stuttgart: Calwer Verlag, 1990); Niehoff, *The Figure of Joseph*, pp. 15-53.

- 4 See, for example, J.L. Kugel, *In Potiphar's House – The Interpretive Life of Biblical Texts* (San Francisco: Harper, 1990), pp. 11-155; Niehoff, *The Figure of Joseph*, pp. 111-141 (the figure of Joseph in Genesis Rabbah), 146-164 (Joseph's figure in the Targumim; compare idem, *JJS* 39 [1988], pp. 234-250).
- 5 See Midrash Psalms 81,7; 105,5.6.7.
- 6 The relationship of Ps 81,6 to Joseph's life is not obvious. However, at least Ps 105,16-23 indicates that at the time it was composed (it is difficult to define when precisely), the Joseph story in Genesis, or some version of it, was generally well known to the potential audience, and could be hinted at in a few phrases only. Indeed, Joseph is mentioned briefly also in Ex 1,5.6.8; 13,19. Still these few verses do not add any specific information about Joseph's *life*. Moreover, Ex 1,5.6.8 are included in a short exposition of the story concerning the Israelites' enslavement in Egypt; and Ex 13,19 informs about the final destiny of Joseph's bones at the time of exodus.
- 7 Namely, Midrash Psalms 9,7; 15,6; 81,7; 101,2; 105,5.6.7; 114,9.
- 8 Obviously, Midrash Psalms with its eight scattered midrashim concerning Joseph, is not comparable either with the detailed Biblical story, with those in Jewish-Hellenistic literature or with those in the midrashic books on the Pentateuch. The disproportion is, definitely, due to the nature of '*Shocheh-Tov*' which is, first and foremost, a midrashic book on Psalms, and as such only occasionally expounds something on the Biblical figures. Indeed, this picture is not different if one compares the number of midrashim on Joseph in Midrash Psalms with those on his brothers or other Biblical figures as well. Of course, this nature of the midrashim about Joseph in '*Shocheh-Tov*' dictates also the variety of avenues which are included in this paper, and create difficulties in focusing on the desirable guide-lines of the figure.

Midrash Psalms is a *compilative* composition, which was written gradually over generations, and has passed through the hands of several editors.⁹ All the midrashim being reviewed in this essay appear in the first and the oldest part of the collection, that is, in Midrash Psalms 1-118,¹⁰ and some of them are based on earlier parallel or equivalent ancient rabbinic sources from the Tannaitic and Amoraic ages. Nevertheless, in order to evaluate Joseph's figure from the Sages' point of view in the midrash under discussion, the different abstracts will be contrasted with other – mostly earlier – sources. Attention will be given to the continuity of some characteristics of this distinguished figure, and to the development, alteration, emendation and omission of others. I will try to situate, at least some of the midrashim, as much as possible in their proper religious, socio-cultural and historical-political context.

2 The Place of the Joseph Story in the Entire Divine Setting

From first glance, the Biblical Joseph story could be considered as a typical 'secular' narrative. The story's beginning, middle and end, each quite naturally a continuation of the other, altogether form a coherently unique piece of quality prose. There is no divine interference, no miracles, angels or demons in it.¹¹ To cite Claus Westermann, "Es gibt wohl keinen Teil der Bibel, der so menschlich von Gott redet wie die Joseph-Erzählung. ... was hier in einem kleinen Menschenkreis geschieht, das ist uns alles vertraut. ...das meiste, was hier erzählt wird, könnte heute ebenso oder ähnlich geschehen."¹²

Within the whole thirteen chapters of the story, even God's name(s) is (relatively) rarely mentioned.¹³ The divine plan is specified only twice, both in

9 It seems that the main part of the Book, the midrashim on Ps 1-118, had been collected and had passed a primary editing ('Entstehungszeit') sometime in the Talmudic period (circa the third to fifth centuries), and had continued for several centuries ('Wirkungszeit'). The editing process ended, probably, sometime in the 11th century, however before the compilation of *Yalkut Shimeoni* (ca. 1200-1300).

10 For the clear-cut differentiation between this part and the rest of the collection, that is, Midrash Psalms 119-150, see S. Buber, *Midrash Tehillim* (Wilna 1891; reprinted in Jerusalem: Ch. Wagschal, 1977), pp. 8-9 (Hebrew); J. Elbaum, "Midrash Tehillim", *EJ* 11 (Jerusalem: Keter, 1971), pp. 1519-1520.

11 In the entire story only once God appeared in a short night vision and encouraged Jacob, "Fear not to go down into Egypt..." (Gen 46,2-4).

12 See Westermann, *Die Joseph-Erzählung*, p. 9.

13 See especially in chapter 41 (Pharaoh's dreams), verses 16, 25//28, 32, 38-39, 51-52 (God/Elohim); but also Gen 39,3,5 (Lord); 43,14 (*El Shaddai*). 23; 44,16; 46,2; 50,24-25 (God).

Joseph's speech to his brothers; one in Gen 45,5-9: "...for God did send me before you to preserve life... So now it was not you who sent me here, but God..."; while the other is actually a parallel repetition of the first, when Joseph reaffirms his promises to them after Jacob's death: "Although you meant evil against me, God meant it for good, to bring to pass, as it is this day, to save many people alive" (50,19-20). This feature of the Biblical narrative to furnish the reader with a short statement indicating that a hidden God's hand directs all events and human acts, is also known from elsewhere (Jud 14,4; 2 Sam 17,14; 1 Kgs 12,15 // 2 Chr 10,15).¹⁴ However, these verses here define God's rule particularly in Joseph's story only (the 'micro-structure'), without any association with other stories either in Genesis itself or in the rest of Pentateuch / Hexateuch (the 'macrostructure').

The rabbis established God's rule in the story against a wide background of comprehensive Israelite history. Accordingly, the main goal of God in all this was to cause Jacob and his family to immigrate to Egypt, in order to fulfill His 'large plan' as stated in Gen 15,13-16: "And He said unto Abram: Know of a surety that your descendants will be a stranger in a land that is not theirs, and will serve them,...". The rabbis relate their view with the Psalmist's words *He [i.e., God] called a famine upon the land* (Ps 105,16). They are of the opinion that "Jacob had been destined to go down to Egypt in iron chains.¹⁵ But the Holy One, blessed be He, resorted to many devices to bring Jacob down to Egypt in honor. For example, *He called a famine upon the land. Why? So that Israel should go down into Egypt, Jacob should sojourn in the land of Ham (ibid. 105,23)*". The rabbis illustrated their thought with a well known parable from their own contemporary everyday life, to be assured that everyone in the audience grasped the idea clearly:

"Rabbi Pinchas haCohen [bar Chama] told a parable of a cow. When they tried to lead her to the place where she was to be slaughtered, she would not be led. What did they do? They led her youngling ahead of her, and she ran after him. Even so, before Jacob went down to Egypt, how many devices were resorted to! The brothers of Joseph were brought to do all that they did so that Joseph had to go down to Egypt,

14 Later on the concept appears also in Mt 26,24: "The Son of man goes as it is written of him, but woe to that man by whom the Son of man is betrayed".

15 Probably this view is based on Gen 46,3: "I am God, the God of your father; *fear not to go down into Egypt*", that is, Jacob needed God's encouragement to move into Egypt. Josephus Flavius offers several explanations for Jacob's fear, see *Jewish Antiquities* 2,168-171.

and thereupon Jacob went down after him to Egypt” (Midrash Psalms 105,5).¹⁶

Thus, in the light of this midrash, the entire story of Joseph in the book of Genesis does not exist solely on its own merit. It is only part of the divine setting, a link in the long chain of the history of Israel. It links God’s covenant with Abram in Gen 15 on the one hand, and the gradual fulfillment of that covenant, that is, Egyptian enslavement of the Israelites, the Exodus and inheritance of the promised land (Exodus – Joshua) on the other.

The whole idea, the expounding and the parable, is not specific for Midrash Psalms. It appears also, for instance, in Genesis Rabbah 86,2.¹⁷ However, in the latter, the expounding is, obviously, on the text of Genesis (39,1a), rather than on Psalms (105,23). Moreover, in Genesis Rabbah the parable and the expounding stated by “Rabbi Berachia in the name of Rabbi Judah Bar Simon” (4th generation of the Amoraim in Palestine), while in Midrash Psalms the expounding is of “Rabbi Judah Bar Nachmani in the name of Rabbi Simeon Resh Lakish” (2nd-3rd generations of the Palestine’s Amoraim), and the parable is from “Rabbi Pinchas haCohen bar Chama” (4th generation of the Palestinian Amoraim). Furthermore, from the literary viewpoint, the relationship between these midrashim is chiasmatic: In Genesis Rabbah the parable comes prior to the expounding,¹⁸ while in Midrash Psalms the order is just the opposite. Thus, it is reasonable to say that the two parts of Midrash Psalms under discussion are composed in different generations, and later on are combined together. At least the first part of this Midrash Psalms is earlier than its parallel in Genesis Rabbah, and probably is based on another source.

16 See Buber, *Midrash Tehillim*, pp. 450-451; for the English translation compare W.G. Braude, *The Midrash on Psalms* (Yale Judaica Series XIII; New Haven: Yale University Press, 1976), vol. II, p. 182.

17 See Ch. Albeck, *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar* (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums; Jerusalem: Wahrman Books, 1965), pp. 1052-1053 (For English translation see H. Freedman – M. Simon, *The Midrash Rabbah – Volume One: Genesis* [London / Jerusalem / New York: Soncino Press, 1977], p. 801).

18 So is the order also in the parallel section in Tanchuma (Buber), *Parashat Wayyeshub*, 15.

3 Portrait of Joseph

In the following passages we will turn our attention in detail to how Joseph is portrayed in this important midrashic composition – Midrash ‘*Shocheh-Tov*’ on the background of Biblical, Post-Biblical, and other rabbinic sources.

3.1 Joseph was born circumcised

There is no allusion in the Hebrew Bible to the fact that Joseph was born circumcised or that he was or was not circumcised by his father. In Midrash Psalms Joseph was described as one of the thirteen people in the Biblical period who was born circumcised. The rabbis deduced this from several verses in Genesis:

“*And two peoples shall be separated from your bowels* (Gen 25,23), one circumcised, and the other not circumcised. From this verse you can learn that Jacob was born circumcised.¹⁹ He was one of thirteen who were born circumcised, namely: Adam,²⁰ Seth, Enoch, Noah, Shem, Terach, Jacob, *Joseph*, Moses, Samuel, David, Isaiah and Jeremiah” (Midrash Psalms 9,7).²¹

The earliest version of the list of the thirteen men born circumcised appears already in Avot de-Rabbi Nathan, version A, chapter 2 (henceforth, ARN).²² However, while the list in ARN included ‘non-Jews’ like Job and “Balaam the wicked” and the only post-exilic leader Zerubbabel, Midrash Psalms ignored these men and replaced them by Enoch, Terach and Isaiah. Thus, contrary to Midrash Tanchuma (*Parashat Noah* 6; Buber edition, p. 32),

19 See also below, in which the rabbis related this also to Gen 25,27. However, the rabbis expounded here the word יִפְרְדוּ “shall be separated” as “shall be distinguished” immediately when they are born.

20 Compare Babylonian Talmud, *Sanhedrin* 38b. However, according to Genesis Rabbah 11,7 Adam was not circumcised at all.

21 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 84; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. I, p. 139. The list appears in manuscripts no. 2, 4, 7 and in all the printed editions of Midrash Tehillim since that of Venice, see Buber, *ibid.*, note 58. In Genesis Rabbah the rabbis deduced, too, from the same verse that Jacob was born circumcised. Nonetheless, there is no additional list, see Genesis Rabbah 63,7; Albeck, *Bereschit Rabba*, p. 685 (For English translation see Freedman – Simon, *The Midrash Rabba – Volume One*, p. 561).

22 See Solomon Schechter Edition (Wien 1889; reprinted New York / Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1997), p. 12; for English translation, see J. Goldin, *The Fathers According to Rabbi Nathan*, (Yale Judaica Series 10; New Haven: Yale University Press, 1955), pp. 22-23. For details about the date of ARN, see below.

which account (without listing the names) *ten* (or even *seven* as in some manuscripts) men only who were born circumcised, Midrash Psalms continues to keep the framework of the “thirteen” men. Nevertheless, the list in Midrash Psalms 9,7 (or its source) probably is based on the list in ARN.

According to the rabbis’ concept, the flesh of foreskin is considered a defect; one who is uncircumcised, is one who is imperfect or physically incomplete.²³ Therefore, to circumcise the foreskin is to remove the defect, and become a perfect man physically. So it is derived from different genres of ancient literature. For instance, in the opening verse of the command about circumcision, the Lord says to Abraham: “I am God Almighty, walk before me, and **היה תמים** *be perfect*” (Gen 17,1). Targum Pseudo-Jonathan translated: **והוי בשלם** *“be complete in your body”*;²⁴ and the Peshitta: **והוי דלא מום** *“be without defect”*.²⁵ This view was stated most clearly in Genesis Rabbah 46,1:

“And the Holy One, blessed be He, said to Abraham: ‘You have no defect in you but the foreskin, remove it and the defect ceases’, hence *Walk before me and be perfect*”.²⁶

Hence, Noah, who was **איש ... תמים** “a perfect... man” (Gen 6,9), according to the rabbis was born circumcised. Indeed, in Midrash Psalms a variety of Biblical verses is cited concerning each of those men to show that they were born circumcised. Concerning Joseph, they deduced from Gen 37,2 that he resembled his father particularly in this case:

23 On circumcision in Ancient Israel and its Near Eastern context, as well as the presumed concepts behind it, see the review of R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (London: Darto, Longman & Todd, 1961), pp. 46-48.

24 See also *Genesis Rabbah* 43,14 (Albech, *Bereschit Rabba*, p. 420; Freedman – Simon, *The Midrash Rabbah*, p. 356): “*King of Shalem* (Gen 14,18, I.K.) – Rabbi Isaac the Babylonian said: This (i.e., *Shalem* = *complete*, I.K.) implies that he (Malchi Zedek, I.K.) was born *circumcised*!” However, Malchi Zedek is not counted among those who were born circumcised on the list of Midrash Psalms.

25 It is worthwhile to note that the words **דלא מום** in Peshitta do not *necessarily* mean a *physical* defect. Therefore, this translation / interpretation in Peshitta is not related to Pseudo-Jonathan and / or *Genesis Rabbah* (see below), see Y. Maori, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis* (Jerusalem: Magnes, 1995), p. 78 (Hebrew).

26 The English translation is mine. See also Babylonian Talmud, *Nedarim* 32a; and Rashi’s commentary on Gen 17,1. Symbolically, the physical change – circumcision – supplemented by spiritual change – alteration of his name: “No longer shall your name be Abram, but Abraham” (Gen 17,5).

“Jacob, for it is said Jacob was **אִישׁ תָּם** *a perfect man* (Gen 25,27, i.e., he was born circumcised, I.K.), and it is further *said God spoke unto Israel... and said Jacob, Jacob* (Gen 46,2);²⁷ Joseph, for the verse *These are the generations of Jacob: Joseph* (Gen 37,2) hints that Joseph, like Jacob, was born circumcised” (Midrash Psalms 9,7).²⁸

Thus, according to the midrash, Joseph was born a perfect man, without any physical defect.²⁹ It seems that to be born circumcised is for the rabbis a preliminary sign of a forthcoming important national personality. This feature is comparable to the Biblical literary feature, which expressed the same message, by relating the tremendous difficulties which preceded the births of great national figures. So, for instance, the story concerning the birth of Isaac from infertile and ninety year old Sarah (Gen 11,30; 18,11-12); the narratives on the birth of other patriarchs like Jacob (Gen 25,21-23); and Joseph himself who was born after seven difficult years from the formerly barren Rachel (Gen 29,31c; 30,22-24).³⁰

27 According to this rabbinic method one could anticipate that the name of Abraham was included on the list as well, since his name was also called twice *Abraham, Abraham* (Gen 22,11). But if the Sages did include him on the list, it would contradict the story about his circumcision which was related in Gen 17.

28 See Buber, *Midrash Tehillim*, pp. 84-85; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. I, p. 139. In Genesis Rabbah 84,6 (Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1006-1007; English translation Freedman – Simon, *The Midrash Rabbah – Genesis*, p. 773), the midrashist expounded a little more: “Rabbi Samuel bar Nachman commented: *These are the generations of Jacob: Joseph*. surely Scripture should say, *These are the generations of Jacob: Ruben*. The reason is this: as Jacob was born circumcised, so was Joseph born circumcised, ...”. This midrash is speaking about Joseph who resembles Jacob only in *one way*: He was born circumcised like his father. Contrarily, in *The Testament of Joseph* 18,4b Joseph describes himself as someone who resembles his father “*in every way*” (see H.C. Kee, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in J.H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha* [London: Darton, Longman & Todd, 1983], vol. 1, p. 823); and in Genesis Rabbah 84,6 (Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1006-1008), is listed *many kinds of similarities* between Joseph and his father, including the case that Joseph like Jacob was born circumcised.

Indeed, it is possible that the short announcement of Joseph’s in *The Testament of Joseph* and the detailed list in Genesis Rabbah demonstrate “two stages in the development of the same midrashic motif”, see Kugel, *In Potiphar’s House*, p. 69.

29 This in addition to Gen 39,6b which describes Joseph as a handsome man: “And Joseph was of beautiful form, and fair to look upon”, precisely like his mother, Rachel (Gen 29,17b).

30 See also the story concerning the birth of the famous national leaders such as Samson (Jud 13) and Samuel (1 Sam 1). It seems that the same concept could be applied concerning the birth of Jesus from a virgin (Mt 1,18-25), that is, the entire birth was a great miracle.

The Presumably Historical Context

Did the historical context of this and other related midrashim stem from the socio-political situation in Judaea, perhaps before and certainly after the Bar-Kochba revolt (132-135),³¹ when the Roman Emperor Hadrian(us) prohibited the practice of circumcision?³² Are the rabbis (whose opinion remains anonymous) by means of these homilies attempting to encourage circumcision in their communities, in spite of all risks, as an essential ancestral tradition, without which a Jew cannot be considered as a complete person? Are they trying to persuade their audience to resemble the great national personalities?

As mentioned above, the list of the thirteen circumcised men in Midrash Psalms 9,7 is based, probably, on the list in Avot de-Rabbi Nathan (version A, chapter 2). The *origin* of ARN is, apparently, *Tannaitic* (no *Amoraim* are quoted by it), and it is possible that “ARN is so called, because it was organized as a commentary on a recension of *Avot* prepared by the Babylonian R. Nathan” (middle of the second century CE).³³ Now, a statement of this *Tanna* concerning the Hadrianic persecution is cited in Mechilta de-

-
- 31 On this question, see the sources and the discussion by M. Noth, *The History of Israel* (London: Adam & Charles Black, 1959), pp. 447-448; S. Lieberman, “On the Persecution of the Jewish Religion”, in S. Lieberman and A. Hyman (eds.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974), Hebrew Section pp. 213-245 esp. 213-217; J. Geiger, “The Ban on Circumcision and the Bar-Kokhba Revolt”, *Zion*.41 (1976), pp. 139-147 (Hebrew); H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), pp. 463-465; L.H. Feldman, *Jews & Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 158, 508 notes 82-83.
- 32 See also the paragraph from Mechilta de Rabbi Ishmael, which is cited below. For the duration of the prohibition see also G. Alon, *The History of the Jewish People in the Land of Israel in the Mishnah and Talmud Ages* (Jerusalem: Publishing House Hakibutz Hameuchad, 1977), vol. II, pp. 57-58 (Hebrew).
- 33 For dating of Avot de-Rabbi Nathan, see J. Goldin, “Avot de-Rabbi Nathan”, *EJ* 3 (Jerusalem: Keter, [without date]), pp. 984-986 esp. 984, 985. D.J. Bornstein, “Nathan ha-Bavli”, *EJ* 12 (Jerusalem: Keter, [without date]), p. 861, stated even that “he [= R. Nathan, I.K.] is said to be the author of Avot de-Rabbi Nathan”. Recently, M. Kister, in his *prolegomenon* to the reprinted edition of Solomon Schechter Edition of ARN, pp. 10, 12, argued that the origin of ARN is old but its shape as it appears in front of us is late. He stresses that ARN used Tannaitic literature, specifically *halachic* midrashim but also the Tosefta, although in both versions exist parallels to the *aggadic* midrashim of the Amoraim. Even though according to Kister version A of ARN, as it reached our hands, is “post-Talmudic composition”, he is not denying that there are some old materials in it (see, *ibid.*, p. 13). Indeed, in the paragraph under discussion there is no sign of any late material. Thus, it seems that there is no reason not to consider it as an old one.

Rabbi Ishmael (Jethro, Parasha 6):³⁴ “Rabbi Nathan says: *those who love Me and keep my commandments* [Ex 20,6 // Deut 5,10] refers to the Jews who dwell in the Land of Israel and risk their lives for the sake of the commandments: ‘Why are you being led out to be decapitated?’ ‘Because I circumcised my son; ...’.³⁵ Moreover, the echo of these Hadrianic persecutions occurs also in Midrash Psalms itself (13,3):³⁶

“*How long shall I take counsel in my soul, having sorrow in my heart daily?* [Ps 13,3]: Although I am sorrowfully oppressed by the kingdoms, yet I continue with my whole heart to observe the Torah and the commandments which You gave me on Sinai. I practice circumcision, I keep the Sabbath, In a different interpretation, *in my soul*: I risk my life on account of the decrees issued against me by the nations of the earth for the purpose of destroying Your Torah and commandments; for their sake I expose myself to death”.

Against this historical background one may grasp the rabbis’ denunciation of uncircumcision as a “detestable” thing on the one hand, and glorification of circumcision as one of the most significant commandments ever on the other (Mechilta de-Rabbi Ishmael, Jethro, Parasha 1).³⁷

It seems, therefore, that it is not impossible that the list under discussion was composed originally at the time of that event or slightly after.³⁸ In any case, one is not allowed to forget also the dispute with the Christians on the valid-

34 See H.S. Horovitz – I.A. Rabin (eds.), *Mechilta d’Rabbi Ismael* (Jerusalem: Bamberger & Wahrmann, 1960), p. 227 (Hebrew).

35 See also the source which is cited in Mechilta de-Rabbi Ishmael (Ki-Tissa, Parasha 1); Horovitz – Rabin, *Mechilta d’Rabbi Ismael*, p. 343; and compare to the parallel source in Sifre Deuteronomy, Reah, piska 76; S. Horovitz – L. Finkelstein (eds.), *Sifre on Deuteronomy* (Berlin: Gesellschaft zur Forderung der Wissenschaft des Judentums, 1889; Reprinted, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1969), p. 141 (Hebrew); Leviticus Rabbah 32,1; M. Margulies (ed.), *Midrash Wayyikra Rabbah – A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes* (Jerusalem: Central Press, 1956), pp. 635-636 esp. 635 (Hebrew).

36 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 110; for the English translation, cf. Braude, *The Midrash on Psalms*, I, pp. 178-179.

37 See Horovitz – Rabin, *Mechilta d’Rabbi Ismael*, pp. 191-192.

38 Although Moshe is mentioned as one who was born circumcised already by Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 9,13 (see D.J. Harrington, “Pseudo-Philo”, in: J.H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2 [Garden City, NY: Doubleday, 1985], p. 316; ca. the second half of the first century CE). See also Babylonian Talmud, *Sotah* 12a; Exodus Rabbah 1,20 which expounded הוּא כִּי שָׂרָה הוּא “and when she saw him that he was a *goodly* child” (Ex 2,2): טָרֵב = perfect = circumcised!

ity of circumcision during those times (Acts 15,1-29; 16,1-3; Gal 2,3; 5,2; 6,15; Rom 2,25). In the Epistle to the Romans, for instance, Paul justified his negative judgment of circumcision by pointing out that Abraham's obeisance and faith in God was calculated for righteousness before his circumcision; his faith was not dependent on this ritual (4,9-10). He considered the circumcision as a sign of the old covenant, while in the new covenant it was replaced by baptism (Col 2,11-12). In all probability, the determination of the rabbis to resemble the ancestors by following the law of circumcision, is addressed against this background as well.³⁹

3.2 Joseph and His Brothers

3.2.1 Joseph Slanderer of His Brothers

The Biblical story relates that Joseph brought an evil report of his brothers unto their father (Gen 37,2). However, the story lacks information about the precise content of the slander, and whether or not he was punished for his misconduct. The author also does not state his own position towards the slander itself, but reports it only.

While Pseudo-Philo, in his *Liber Antiquitatum Biblicarum* 8,9,⁴⁰ simply ignored this issue, the rabbis paid attention to it and filled in the above mentioned gaps in the Biblical text. They raised assumptions in several directions, for example, in Genesis Rabbah 84,7:

“Rabbi Meir said: [Joseph told Jacob]: Your sons are to be suspected of [eating] limbs torn from a living animal.⁴¹ Rabbi Judah said: They [= Leah's sons] insult the sons of the bondmaids [= Bilhah and Zil-

39 It is worthwhile to note, in John 7,21-23 Jesus compares the act of circumcision with that of a healing of an ill man: “If a man on the Sabbath day receives circumcision, that the Law of Moses should not be broken [see Lev 12,3 and, i.e., Mishnah *Nedarim* 3,11]; are you angry at me, because I have made a man every whit whole on the Sabbath day?” (verse 23). Accordingly, an uncircumcised man is comparable to an ill man! The concept behind this declaration is not so far from that of the rabbis! See also the commentary on these verses by C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (London: SPCK, 1965), pp. 264-265.

40 See Harrington, “Pseudo-Philo”, in: Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, p. 314.

41 Cf. to the much earlier source in the *Testament of Gad* 1,6-7; and later on in Pseudo-Jonathan on Gen 37,2. For detailed discussion on the *Testament of Gad* and Genesis Rabbah, see Kugel, *In Potiphar's House*, pp. 80-82.

pah] and call them slaves. Rabbi Simeon said: They cast their eyes upon the Canaanites' daughters".

The Sages state their definite negative attitude towards the slander, as a non-ethical deed. They continue and determine that Joseph was punished *within a short term* according to the juristic principle of 'measure for measure', for *all* of these slanders. Moreover, Midrash Tanchuma (Buber; Parashat Wayyeshub, 9) states that Joseph was imprisoned for *ten years*.⁴² Exodus Rabbah 7,1 adds: "on account of slandering his *ten brothers*". Obviously, according to this source, too, Joseph was punished 'measure for measure'.⁴³

In contrast to all these rabbinical sources, '*Shocheh-Tov*' neither filled in the gap in the Biblical text nor discussed the *immediate* punishment, in this world, for the spoiled son who slandered. Joseph's slander of his brothers is in direct opposition with Benjamin's silence lateron. Benjamin was aware that "Joseph was sold into slavery (by his brethren), and did not reveal it to his father" (Midrash Psalms 15,6). The midrash praises Benjamin's loyalty to his brothers, and the verse "That has no slander upon his tongue" (Ps 15,3) is associated with him. In this way, actually, the midrash rebuked indirectly Joseph's disloyalty to his brothers. Moreover, it stresses that in the *long-run* Joseph's misbehavior had negative consequences.

Although, without a doubt, the rabbis knew clearly that the priesthood was given to Aaron and his descendants (Ex 28,1; Num 16; 17,16-26; etc.), thus excluding *all* the tribes, they 'played' with the idea that prior to Aaron's appointment as High Priest, a long dialog took place between the Almighty and Moses concerning the issue. So, according to Rabbi Judah, "when the Holy One, blessed be He, said to Moses: 'Appoint a High Priest for Me', Moses asked God: 'From what tribe shall I appoint him?'. The midrash suggests the names of tribes, among them Joseph, which Moses offered to God, but He refused to accept:

"When Moses asked God: 'Shall I appoint a High Priest for You out of the tribe of Joseph?' God answered, 'No! *Who slandereth his*

42 According to Gen 37,2; 41,46 Joseph was seventeen years of age when he was enslaved, and thirty years old when he was released from prison. Since he spent another two years in prison after he had discovered the meaning of the chief butler's dream (Gen 41,1), and served only twelve months in the house of Potiphar (see Genesis Rabbah 86,5 [Albeck, *Bereschit Rabba*, p. 1059]), therefore, according to the rabbis, in between he spent only ten years in jail.

43 On this issue see also below.

neighbor in secret, him will I destroy (Ps 101,5). For Joseph slandered his brothers, as is said ‘*Joseph broughten evil report of them unto their father*’ (Gen 37,2), ...’ (Midrash Psalms 101,2).⁴⁴

According to the rabbis, descendants of Joseph could not be appointed as High Priests for their forefather had slandered! They could not represent the Israelite tribes in God’s house, bless them (Num 6,23-27) and ask forgiveness on Atonement Day (Lev 16), etc., because of Joseph’s slander of his brethren in the Israelites’ pre-history period. From a theological viewpoint, this midrash indicates the existence of not only זכות אבות “ancestral’s merits” but also חובת אבות, that is, the children pay for their ancestors’ transgressions: “The fathers have eaten sour grapes, and the children’s teeth are set on edge” (Jer 31,29).⁴⁵ This concept is totally contradictory to the well known reward-concept of other scriptures, such as: “Every one shall die for his own iniquity; every man that eat the sour grapes, his teeth shall be set on edge” (Jer 31,30); “the soul that sinneth, it shall die” (Ezek 18,4).⁴⁶ Obviously, there is a sharp contrast between the theological concept which is revealed in the Midrash Psalms under discussion and that of the Scripture (which is a fundamental part of Jewish sacred literature).⁴⁷

3.2.2 The Presumed Historical Context of the Midrash

Why do these homilies condemn one of the most admirable figures in Jewish literature? For what reason were the rabbis so strict with Joseph, the teenage

44 Buber, *Midrash Tehillim*, pp. 427-428; for the English translation, cf. Braude, *The Midrash on Psalms*, II, pp. 150-151. This midrash does not appear in the earlier sources. However, it is cited later on in Yalkut haMakiri on Ps 101,4 (S. Buber edition [Berdycew: J. Scheffel, 1899], p. 122), and in Yalkut Shimeoni, 855. In the latter collection the paragraph concerning Joseph somehow disappeared.

45 Cf. Ezek 18,3; and see as well Ex 20,5b // Deut 5,9b.

46 See also Deut 24,16 // 2 Kgs 14,6 // 2 Chr 25,4. This doctrine is utilized clearly and almost systematically in the Book of Chronicles, see, for instance, J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: G. Reimer, 2nd edn., 1883), pp. 195-205 (= *Prolegomena to the History of Ancient Israel* [Gloucester, MA: Peter Smith, 1973], pp. 203-210); R.B. Dillard, “Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution”, *WTJ* 46 (1984), pp. 164-172.

47 However, these contradictory concepts both are already included in the same corpus, the Hebrew Bible, canonized and authorized equally! On this problematical topic, see R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), pp. 1-5, 8-9, 52; I. Kalimi, “The Task of Hebrew Bible / Old Testament Theology – Between Judaism and Christianity”, *Henoch – Historical and Philological Studies on Judaism* 20 (1998), pp. 225-241 esp. 229-231.

slanderer, and even declare that his descendants were punished for his slander after many generations? The question emerges particularly against the background of the attempt in Talmudic literature ‘to purify’ several Biblical figures from horrible transgressions. For instance, although the Biblical story accuses King David of adultery with Bath-sheba (at a time when “all Israel” struggled in the battlefield!), and the murder of her husband (2 Sam 11,1 - 12,14),⁴⁸ the rabbis said: “Whoever says that David sinned is surely in error,...” (Babylonian Talmud, *Shabbath* 56a).⁴⁹

It seems that the response may lie within the historical context of these homilies. Rabbi Judah who is mentioned in Midrash Psalms 101,2 as well as in Genesis Rabbah 84,7 is identified with the *Tanna* Rabbi Judah bar Ilai (fourth generation of the *Tannaim*), Rabbi Akiba’s disciple.⁵⁰ That is, he lived in Palestine in the second and third quarters of the second century CE. In Genesis Rabbah 84,7 are mentioned his contemporary colleagues Rabbi Meir and Rabbi Simeon.⁵¹ Thus, if we are allowed to conclude on the base of this evidence alone, the historical context of these midrashim probably stems from the circumstances in Judaea around the Bar-Kochba war and the decades after. As already hinted above, that era is distinguished as one of the most difficult political, economic and demographic times for Jews in their land. Yet, did these rabbis’ criticism of Joseph’s slander and their stress that he (or his descendants) was punished, reflect their intention to deliver a message (via expounding of Torah verse) against these sorts of non-ethical deeds during those days of persecutions and uneasiness? Presumably, the problem of slanderers and those who talked evil behind another’s back was on the increase at that time. These included, certainly, some corrupt individuals who existed in the Jewish community and spoke ill of others for whatever

48 See also 1 Kgs 15,5b (this phrase is omitted in Septuagint, most probably in defense of David). As a matter of fact, David’s actions with Bath-Sheba were directly opposite to Joseph’s behavior with Potiphar’s wife!

49 Similarly: “Whoever says that *Reuven* sinned [Gen 35,22] is simply mistaken, ...Whoever maintains that *the sons of Eli* sinned [1 Sam 2,12-17.22-25] is merely making an error, ... Whoever maintains that *Samuel’s sons* sinned [1 Sam 8,1-5] is merely erring,... Whoever says that *Solomon* sinned is simply mistaken, ...” (Babylonian Talmud, *Sabbath* 55b-56b); see E. Margalio, *Those who are Blamed in Mikra but Blameless in the Talmud and Midrashim* (London: Ararat, 1949), pp. 60-67 (Hebrew).

50 See M. Margalio (ed.), *The Encyclopedia of Talmudic and Gaonic Sages* (2nd edition; Tel-Aviv: Yavneh Publishing House, 1995), vol. II, pp. 160-163.

51 Cf. also Babylonian Talmud, *Erubin* 46b: “In a dispute between Rabbi Meir and Rabbi Judah the *halacha* is in agreement with Rabbi Judah, ... In a dispute between Rabbi Judah and Rabbi Simeon the *halacha* is in agreement with Rabbi Judah”.

reason (a well-known social phenomena which exists in any society at any time and place). However, a large number of slanderers were active, particularly among the heretical Jewish sects, specifically the Jewish-Christians. This sect came to be a bitter enemy of the main stream of the nation and many of them slandered to the Romans. They were motivated to take revenge for their neglect and isolation by the main stream, and by an impulse of their radical religious fanaticism and abhorrence towards the believers of the 'old religion'. Through these activities they desired to carry favor with the Roman persecutors against the 'common enemy'. Thus, "the words *דילטורין* and *מוסרים* (informers) became synonyms for Christians".⁵² Just about a generation before the time of Rabbi Judah bar Ilai, towards the end of the first century, in response to the threats made upon the Jewish community by slanderers, evil informers, specifically from the heretics / sectarians, Rabban Gamaliel II of Yavneh (second-third generations of *Tannaim*) searched for a volunteer who could compose the *birkath ha-minim* (the benediction of *the heretics*).⁵³ His request was fulfilled by Samuel haQatan ('the Lesser'), and Rabban Gamaliel included the new 'blessing' as the twelfth in the daily prayers of the *Amida* ('the Eighteen Benedictions').⁵⁴

-
- 52 See I. Elbogen, *Jewish Liturgy – A Comprehensive History* (Translated by R.P. Scheindlin based on the original 1913 German edition, and the 1972 Hebrew edition; Philadelphia – New York – Jerusalem: The Jewish Publication Society & The Jewish Theological Seminary of America, 1993), p. 32. On the heretics acting as slanderers, see already Manuel Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts* (Breslau: S. Schottländer, 1880-83), 1:32-33; 2:49-50 (this item is cited here according to Elbogen, *ibid.*, p. 395 note 19).
- 53 One of the early versions contained the word *נצירים* 'Christians', as in the Oxford manuscript of Amram and in a manuscript from Cairo Geniza. In some versions there is also a word *מלשינים* 'slanderers', which is comparable to *מוסרים* 'informers', which appears repeatedly in association with *minim*. For this and other versions of the benediction, see Elbogen, *Jewish Liturgy*, pp. 45-46, 396; L.H. Schiffman, *Who was a Jew? – Rabbinic and Halachic Perspectives on the Jewish Christian Schism* (Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1985), pp. 53-61.
- 54 See Babylonian Talmud, *Berachoth* 28b-29a; *Megillah* 17b; Midrash Tanchuma (Buber), Parashat Wayyakra, 3; Maimonides, *Hilchoth Tefillah* 2,1). "the Minim", i.e., against all different heretic groups (in this case includes specifically the early Christians), who challenged the rabbinic doctrines. For a detailed discussion on the benediction of the minim, see I. Elbogen, *Jewish Liturgy*, pp. 31-33, 45-46; Schiffman, *Who was a Jew?*, pp. 53-61; C. Thoma, *Das Messiasprojekt: Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung* (Augsburg: Pattloch Verlag, 1994), pp. 345-350; W. Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), pp. 67-110, and there review of the earlier literature. For a different view see, for instance, R. Kimelman, "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", in E.P. Sanders, A.I. Baumgarten & A. Mendelson (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II,

Are these homilies originally a part of an urgent response to specific circumstances? Could they be considered as partial attempts to condemn all slanderers and evil informers (while stressing that they will be punished) particularly during those horrible times? Moreover, although the rabbis ‘purified’ David from adultery and murder as mentioned above, they did not hesitate to condemn him sharply for his attitude towards the slander related by Ziba against Mephibosheth. David accepted Ziba’s evil information against his lord, the son of Saul, and accordingly granted the former the half possession of the latter (2 Sam 16,1-5; 19,25-30):

“Rav Judah said in the name of Rav [first half of the third century CE]: If David had not accepted a slanderous report [of Ziba], the kingdom of the House of David would not have been divided [1 Kgs 11,29 - 12,25],⁵⁵ ... and we would not have been exiled from our land” (Babylonian Talmud, *Sabbath* 56b).⁵⁶

3.2.3 Joseph’s Forgiveness of His Brothers

When Joseph’s brothers had the power, they could not even *speak* peaceably to him (Gen 37,4). They envied and hated him, tortured and sold him to foreigners (*ibid.*, 18-32). In contrast, later on when Joseph rose to power and governed Egypt, although he could take revenge on his brothers, he did not do so even after the death of his father (cf. Gen 27,41-42 with 50,14-21). On the contrary, he forgave and became reconciled with them, fed and supported them in the years of hunger (*ibid.* 45,3-15; 50,14-21).

Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period (London 1981), pp. 226-244. Kimelman concludes that only *Jews*, whether Christian or heretic, are visualized in the ‘blessing’.

55 See also *Yoma* 22b.

56 Indeed, the rabbis were very strict towards slanderers and informers, as emerges from several other midrashic exegesis as well. So, for instance, the verse “Then Moses was afraid, and he said, ‘Hence surely the thing is known’ in Ex 2,14, was expounded in *Exodus Rabbah* 1,30 as following: “Moses was meditating in his heart, ‘Wherein have Israel sinned that they should be enslaved more than all the nations?’ When he heard these words, he said: ‘Slander is rife among them, and how can they be ripe for salvation?’ Hence surely the thing is known – now I know the cause of their bondage”. See A. Shinan (ed.), *Midrash Shemot Rabbah Chapters I-XIV* (Jerusalem / Tel Aviv: Dvir Publishing House, 1984), pp. 91-92 esp. 92. For the English translation cf. H. Freedman – M. Simon, *The Midrash Rabbah – Volume Two: Exodus – Leviticus* (London / Jerusalem / New York: Soncino Press, 1977), pp. 38-39. See also *Midrash Tanchuma* (Buber), Parashat Shemot, 10; Rashi’s commentary on Ex 2,14.

Joseph's attitude towards his brothers was highly appreciated by the Sages.⁵⁷ In Midrash *'Shocheh-Tov'*, the Psalmist's words "He that does no evil to his fellow" (Ps 15,3), are related to him; and it is, furthermore, emphasized that Joseph "could have done evil to his brothers but did not" (Midrash Psalms 15,6).⁵⁸ However, there is no negative view expressing Joseph's feeling of superiority over his brothers, such as cited in the Babylonian Talmud, *Berachoth* 55a (cf. *Sotah* 13b): "Rabbi Chama Ben Chanina (second generation of the Palestinian Amoraim) said: Why did Joseph die before his brothers?⁵⁹ Because he assumed airs of authority".

All in all, these midrashim attempt to reflect God's authority and justice in His world: Sooner or later the sinner will be punished, either in a *short term*, 'measure for measure', or in a *long term*, in a way that God finds appropriate. They praised Benjamin for being a non-slanderer, but pointed out Joseph's slanders as an example of unacceptable behavior, which deserved severe punishment. The Sages stressed, too, Joseph's readiness to forgive probably as a virtue and a fine model for a desirable Jewish attitude towards any human being.

3.3 Joseph and Potiphar's Wife

3.3.1 Did Joseph Touch Potiphar's wife?

The episode concerning Joseph and Potiphar's wife (Gen 39)⁶⁰ encompasses an essential place in some Pseudepigraphical writings, such as *The Testa-*

57 See, i.e., Genesis Rabbah 91,8; 93,29; 101,19-21; Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1127, 1170, 1293-1294.

58 Buber, *Midrash Tehillim*, p. 118; For the English translation, cf. Braude, *The Midrash on Psalms*, I, p. 193.

59 Certainly, Rabbi Chama deduced this from Gen 50,24: "And Joseph said unto his brethren: 'I die, but God will surely remember you,...'".

60 Like many other Biblical figures, female and male, the author did not reveal her personal name, compare, i.e., "Lot's wife" (Gen 19,26); "Manoah's wife" (Jud 13,3.6.9 etc.), "Pharaoh's daughter" (Ex 2,5.7.8.10); "Ethiopian woman" (Num 12,1), "the wise woman of Tekoa" (2 Sam 14,2.4.8.9 etc.), "a wise woman" of Abel Beth-Maacah (2 Sam 20, 16.17.21.22), "one who had escaped" (Gen 14,13; cf. 1 Sam 4,12-17), "a man who gathered sticks" (Num 15,32-36). Even Josephus and the Talmudic Sages, who usually invented names for anonymous Biblical figures (see I. Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten* [BZAW 226; Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1995], p. 70), did not invent a name for her (see *AJ* 2,41ff.). Presumably, they were of the opinion that such a wicked woman (who was described negatively, a just antitype to Tamar and Ruth, see Genesis Rabbah 87,4), deserved to stay anonymous forever!

ments of the Twelve Patriarchs (second century BCE),⁶¹ and in the midrashic books on the Torah, for instance Genesis Rabbah. In Midrash Psalms only a single short passage is devoted to this issue:

“In the verse *He appointed it* (שָׁמוֹ / *samo*) in *Jehoseph* for a testimony (Ps 81,6), *al-tiqre samo, ella šemo* (שָׁמוֹ; read not ‘he appointed it’ but ‘his name’). *Jeh*, that is the name of the Holy One, blessed be He, [in *Jehoseph*], testified that Joseph had not touched Potiphar’s wife” (Midrash Psalms 81,7).⁶²

Indeed, the full theophoric name *Jehoseph* occurs in the Hebrew Bible only in Ps 81,6, while the shorter form *Joseph* appears 206 times. Therefore, the rabbis interpreted here the unusual spelling of the name. They utilized the formula *al-tiqre ... ella*, a well known device in rabbinical exegesis of many Biblical verses.⁶³ By a minor change in the vocalization of the consonants שָׁמוֹ, they reveal a completely different interpretation, far from the simple meaning (*peshat*) of the original text.⁶⁴ This interpretation, however, is not instead of the simple meaning, rather an addition to it, which generally supported some rabbis’ view. What is their view here?

The ambivalent verse in Gen 39,11: “One day, when he came into the house *to do his work*, and there was not a man of the household there inside”, was interpreted in the Babylonian Talmud, *Sotah* 36b as following: “Rab and Samuel (first generation of the Babylonian Amoraim): One said that it really means *to do his work*; but the other said that he went *to satisfy his desires*”.⁶⁵

61 In *The Testament of Joseph*, it is almost the only issue discussed, see Kee, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, pp. 819-825; cf. Kugel, *In Potiphar’s House*, pp. 23-24.

62 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 368; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, II, p. 57. For another explanation on the name *Jehoseph*, see for example, Babylonian Talmud, *Sotah* 10b.

63 On the use of this device in rabbinic literature, see C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim* (OBO 36; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), pp. 139-166.

64 It is the most usual sort of *al-tiqre* in the Babylonian Talmud and the midrashim. For similar examples, see McCarthy, *The Tiqqune Sopherim*, p. 141 (the example under discussion is not mentioned there).

It is worthwhile to mention, that in the Babylonian Talmud, *Sotah* 36b, the unusual spelling of Joseph’s name is related with an aggadic interpretation: “Gabriel came and taught [Joseph] the seventy languages, but he could not learn them. Thereupon [Gabriel] added to his name a letter from the Name of the Holy One, blessed be He, and he learned [the languages] as it is said, *He appointed it in Jehoseph for a testimony* [Ps 81,6, I.K.], ...”.

65 Compare with the parallel version in Tanchuma (Jelamdenu), Parashat Wayyeshheb, 9.

In Genesis Rabbah 87,11, however, it was expounded specifically from a negative viewpoint: Joseph actually went in to lie with Potiphar's wife. Only at the last minute he restrained himself from sinning (Gen 39,12). Rabbi Samuel bar Nachman (second and third generations of the Palestinian Amoraim) explained "*And there was not a man* – on examination he (i.e., Joseph) did not find himself a man", that is, he found himself impotent, and could not perform the sexual act.⁶⁶ How did it happen to him? Rab Huna (fourth generation of the Palestinian Amoraim) said (in Rabbi Mattena's name) that miraculously "his father's image appeared in front of him, at which his blood cooled".⁶⁷ One can grasp Rab Huna's explanation either as a kind of psychological interpretation for Joseph's last minute avoidance of sin, or as a peaceful divine interference that caused him to stay away from the married woman. However, among the rabbinic sources there is also another description, an aggressive and frightening divine interference, which has been preserved in Avkir, a late aggadic midrash which is cited in Yalkut Simeoni 145: "Rabbi (i.e., Rabbi Judah, died 219 CE) said he (= Joseph) wanted but...; At the second time the Holy One, blessed be He, took a huge rock and said: 'If you [i.e., Joseph] will touch her I will throw the rock and destroy the whole world'!" According to this tradition, Joseph had actually no other choice but not to touch her. He was forced by the extraordinary power of the Almighty to stay away from his master's wife. This rabbinic view contrasts greatly with the concept of 'free choice' which has been given to everyone to act as he will, due to his own choice and decision (Deut 30,15).

As already stated above (section II), in the Biblical Joseph story there are no miraculous activities, no such obvious divine interference. It is not so in the midrash. Whenever it is necessary to support their own view, the rabbis invent also divine interference in human deeds.⁶⁸ Nevertheless, it is only one significant step beyond the simple statement in the Pseudepigraphical work *The Testament of Joseph* which involves God, but without mentioning any

66 There is also another opinion, stated by Rabbi Isaac: "His seed was scattered and issued through his finger-nails".

67 See Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1071-1073. For the English translation cf. H. Freedman – M. Simon, *The Midrash Rabbah - Volume One: Genesis* (London / Jerusalem / New York: The Soncino Press, 1977), pp. 811-812 (here it appears under section 87,7). Compare with the parallel versions in Jerusalem Talmud, *Horayoth* 2,5 (saying that Joseph saw his *mother's image as well*); Babylonian Talmud, *Sotah* 36b; Tanchuma (Jelamdenu), Parashat Wayyeshheb, 9; Yalkut Shimeoni, 146: "his *mother's* image appeared in front of him".

68 See also below, section 5, 'To a high roof: Joseph's appointment as governor'.

specific miracles: “I struggled with a shameless woman who kept prodding me to transgress with her, *but the God of my father rescued me from the burning flame*” (2,1).⁶⁹

In contrast to these midrashic traditions, ‘*Shocher-Tov*’ not only avoids any negative view of Joseph at this point, but also definitely emphasizes that Joseph did not ever touch Potiphar’s wife and never had any intention to do so. Only the incident with his master’s wife takes precedence in importance over all Joseph’s positive, responsible actions: wisdom in elucidating dreams, his official responsibilities as an Egyptian ruler, and the salvation of the Land of the Nile and his own family from starvation. God himself testifies that Joseph overcame his sexual desires and refused her proposal to lie with her.

Indeed, already in the second century BCE this merit of Joseph was used in 4 Maccabees 2,1-6 as a model for overcoming sexual passions. Of course, the rabbis, as usual, attempted also to derive some moral and ethical virtues from the story. However, why does this midrash stress specifically this virtue in Joseph’s biography? It is possible, too, that by emphasizing this point, the rabbis tried to address those who inquired about the reliability of the story in Genesis. Although there is no allusion to this sort of inquiry in ‘*Shocher-Tov*’, it occurs in another rabbinic work:

“A matron asked Rabbi Jose:⁷⁰ ‘Is it possible that Joseph, at seventeen years of age, with all the hot blood of youth, could act thus?’ Thereupon he produced the Book of Genesis and read the stories of Reuben [with Bilha, Gen 35,22, I.K.] and Judah [with Tamar, Gen 38, I.K.]. If Scripture did not suppress aught in the case of these, who were older and in their father’s home, how much more in the case of Joseph, who was younger and his own master (Had he really been guilty, Scripture would certainly not have concealed it)” (Genesis Rabbah 87,10).⁷¹

69 Compare *The Testament of Joseph* 9,5; see Kee, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, in Charlesworth (ed.), *Pseudepigrapha*, pp. 819, 821; Jubilees 39,6.

70 He could be identified, probably, with Rabbi Jose Ben Chalaphtha, fourth generation of the Tannaim (ca. mid-second century CE). There are many stories about his disputes with “a matron”, see also, for instance, Tanchuma (Buber), 11,2.

71 Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1070-1071; and compare to the parallel version of the story in Yalkut Shimeoni, 145. For the English translation cf. Freedman – Simon, *The Midrash Rabbah*, p. 811 (here it appears under section 87,6).

Let us not forget, that we are dealing not just with a young man, seventeen years old, with “all the hot blood of youth” and passion, but also with someone who has lived alone, far away from his home, family (specifically his father), land and cultural roots. He was under intense pressure, “day after day” (Gen 39,10), with a powerful woman, a minister’s wife (*ibid.*, 37,36; 39,1), who begged him repeatedly “lie with me” (*ibid.*, 39,7), and once even caught him intimately in order to impose her sexual lusts upon him (*ibid.*, 39,11-12). Thus, there is no wonder that although the rabbis did not doubt the reliability of the Holy Scripture’s story, they did state that Joseph was actually saved from the transgression at the last minute, miraculously. However, there were some other people who questioned the credibility of the story. Reasonably, against such background Midrash Psalms states clearly, without any hesitation, that no one less than God himself testifies that Joseph, in spite of all the unusual circumstances, did not touch Potiphar’s wife!

In the light of this statement in ‘Shocheh Tov’, it is quite surprising that Joseph was never called in this Midrash הַצַּדִּיק, “the righteous one” (which was probably based on the unusual conduct with his master’s wife),⁷² as in many other sources.⁷³ However, in another place the midrash glorifies the extraordinary righteousness of Joseph, which was related first and foremost to his behavior in this incident.⁷⁴

72 See L. Ginzberg, *Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1925), vol. 5, p. 325; *Kugel, In Potiphar’s House*, p. 25. However, in Midrash Tanchuma (Buber), Noah, 5, another reason is given for this: “So also Joseph: Inasmuch as he fed the creatures for seven years, he was called righteous, as stated (in Amos 2,6): *because they sell a righteous one for silver*. Thus, because he fed the creatures for seven years, he was therefore called righteous”. For the English translation cf. J.T. Townsend, *Midrash Tanchuma – Translated into English with Introduction, Indices and Brief Notes* (S. Buber Recension; Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1989), vol. I, p. 35.

73 See, for instance, in some manuscripts of Avot de-Rabbi Nathan, version B, chapter 16 (Solomon Schechter Edition, p. 36 note 8); Babylonian Talmud, *Kethuboth* 111a; Genesis Rabbah 93,7; Numbers Rabbah 14,6; Midrash Hagadol on Genesis 47,22; *Pesikta Rabbati*, at the end of chapter 3 (M. Friedmann [ed.], *Pesikta Rabbati* [Wien: Selbstverlag des Herausgebers, 1880], p. 7). This title has been given to Joseph according to the verse “they have sold for silver a righteous man” (Amos 2,6), which was expounded by rabbis on him, see Tanchuma (Buber), Noah, 5 (above, note 54); (Jelamdenu) Parashat Wayshheb, 2; Pseudo-Jonathan on Gen 37,28.

74 See below, section 6.

3.3.2 Mete out Evil unto Wickedness: Potiphar's Punishment

The Hebrew Bible narrates that as soon as Joseph's master heard his wife saying, "after this manner did your servant to me", his wrath was kindled (Gen 39,19-20). He believed without hesitation her false allegations that Joseph had tried to rape her. Potiphar did not bother himself even to hear the version of his loyal slave, nor attempt to investigate the accusations, bring the incident before a judge. He immediately punished the unprotected servant and sent him to prison.⁷⁵ Due to Potiphar, the innocent Joseph was jailed several years. There is no allusion in the Bible if, when and how Potiphar was penalized for this irresponsible behavior.

The Sages could not tolerate this injustice in the world of a just God. Accordingly, they attempted to 'correct' as much as possible. Some of them claimed that Potiphar actually did not believe his wife's accusations, for if he really did, he would have certainly executed Joseph.⁷⁶ They state that Potiphar clarified to Joseph: "I know that you are innocent, but I have to do this lest a stigma fall upon my children (as the children of a prostitute, if I do not pretend to believe her)" (Genesis Rabbah 87,9).⁷⁷

Presumably, such a justification of Potiphar was unacceptable to the rabbis of Midrash Psalms 105,7. They interpreted Ps 105,22: "*To bind his minister(s)* – to bind Potiphar, as Rabbi Meir⁷⁸ taught: This verse proves that Pharaoh kept Potiphar bound up in chains all his life; though it is written שָׂרוּ "*his minister*", it is pronounced שָׂרִי "his ministers".⁷⁹

75 From a literary-topological viewpoint only, it is noteworthy to compare this phenomenon with that in the Egyptian Story of Two Brothers, see J.A. Wilson, in J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Texts Related to the Old Testament* (3rd edition; Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 23-25; Y.M. Grintz, *From the Ancient Egyptian Literature* (Jerusalem: Bialik Institute, 1975), pp. 59-63 (Hebrew).

76 According to Pseudo-Jonathan on Gen 39,10, Potiphar even investigated some of the accusations against Joseph and found them false, and that's why he avoided killing him. Compare, however, the same Targum on Gen 47,22 which reveals an opposite opinion.

77 Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1074-1075; for the English translation cf. Freedman – Simon, *The Midrash Rabbah*, p. 812. Albeck (*ibid.*, p. 1075 on the notes apparatus) quotes another version as well: "If I will not believe her, there will be a quarrel between us".

78 He was from the fourth generation of the Tannaim (ca. mid-second century CE). However, in manuscript no. 6 of the midrash appears the name: "R. Iddi", which was the name of several *Amoraim*.

79 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 451; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 183. Compare Rashi's Commentary on Ps 105,22.

3.4 Back to a Deep Pit: Joseph in Prison

3.4.1 How Long was Joseph Imprisoned?

Joseph who refused to lie with Potiphar's wife, was falsely accused by her, and was imprisoned by his master (Gen 39,6b-20). The Biblical story did not account for the number of years he spent in jail. As already mentioned above (section III, 2.1), Midrash Tanchuma states that Joseph should have been imprisoned for *ten* years only. Exodus Rabbah adds: "on account of slandering his *ten* brothers". Obviously, the rabbis attempted here to justify, theologically, and explain why the innocent Joseph should spend such a long time in prison, instead of being rewarded for his refusal to sin.

Similar homilies do not appear in Midrash Psalms. However, like Genesis Rabbah 89,3,⁸⁰ Exodus Rabbah 7,1, Pseudo-Jonathan and the Fragmentary Targum on Gen 40,23, '*Shocheh-Tov*' stresses that Joseph's term of imprisonment was extended two years from that originally planned by the Almighty. The explanation for this is that he placed his hope and trust, to be released from prison, in a mortal (the chief butler) rather than in God:

"For after Joseph said to the chief of the butlers: *Have me in your remembrance when it shall be well with you... and make mention of me unto Pharaoh* (Gen 40,14), the Holy One, blessed be He, said to Joseph: For having spoken thus, as you live, you will spend two years longer in prison, as is said *And it came to pass at the end of two full years* (Gen 41,1). Hence *Until the time that his word came to pass*" (Midrash Psalms 105,6).⁸¹

As already alluded to in the Fragmentary Targum, the core of this explanation was based, probably, on the concept stated in Jer 17,5-8: "Cursed is the man that trusts in man, and makes flesh his arm... Blessed is the man who trusts in the Lord, and whose trust the Lord is..."⁸² However, it seems that the rabbis could provide another interpretation for the span of two years in which Joseph had been totally forgotten by the chief butler, and remained in jail. They could interpret it as a part of God's comprehensive plan: If Joseph was mentioned earlier and released from prison before the Pharaoh's parallel dreams, he may have gone (or been re-sold by Potiphar) elsewhere, and

80 See Albeck, *Bereschit Rabba*, pp. 1088-1089.

81 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 451; Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, pp. 182-183.

82 Cf. this concept with that in 2 Chr 16,12 (an 'addition' to 1 Kgs 15,23).

would not have been available to elucidate the royal dreams, and thus would never have been appointed governor!⁸³ Presumably, the rabbis chose to interpret it as they did, because it corresponds to their actualization of the Holy Scripture. Through their interpretation of the ancient text, they attempted also to relay a theological message to a contemporary audience, who lived in problematic circumstances under foreign rulers: Do not put your trust and hopes in princes and kings but in God himself only, then the redemption will come on time.⁸⁴ Consequently, they tried to avoid many disappointments in exile.

The punishment was appropriate, once again, ‘measure for measure’: Through his trust in a mortal man, Joseph used *twice* the root זכר (זכרתני... והזכרתני) “have me in your remembrance... and make mention of me”), accordingly he was punished for *two* more years in prison. By the utilization of this juridical principle, the rabbis tried repeatedly to demonstrate the integrity and accuracy of heavenly judgment.

3.4.2 When was Joseph Liberated From Jail?

The Biblical narrative accounts that Joseph was released from prison at the end of two full years (Gen 41,1ff.), but does not furnish us with any information concerning the precise date on which Joseph was freed. Once more, the rabbis filled in this gap:

“The end of the verse, *When he went out through the land of Egypt* (Ps 81,6b), implies, so our masters taught, that on *Rosh-Hashanah* (= New Year’s Day), Joseph left his prison, for the next verse (*ibid.*, 7) reads: *I removed his shoulder from under the burden*” (Midrash Psalms 81,7; Buber edition, p. 368; Braude, II, p. 57).

Indeed, one can include this midrash as an example of the rabbis’ custom to ascribe several ‘historical events’ to a known Jewish Holiday/Feast.⁸⁵ As a matter of fact, this admission appears among other ‘events’ which were

83 For such an explanation, compare A.B. Ehrlich, *Mikrâ ki-Pheschutô*, vol. I: *Divre Tora* (Berlin: M. Poppelauer’s Buchhandlung, 1899; reprinted: New York: Ktav Publishing House, 1969), p. 110 (Hebrew).

84 For such a plausible actualization, cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 251.

85 See Y. Heimann, *The Ways of Legends* (Jerusalem: Magnes Press & Masada, 1974), pp. 31-32 (Hebrew).

enumerated by the *beraita* which is cited in the Babylonian Talmud, *Rosh-Hashanah* 10b-11a:

“It has been taught: R. Eliezer⁸⁶ says: In Tishri the world was created; in Tishri Patriarchs were born; in Tishri the Patriarchs died; on Pass-over Isaac was born; on New Year Sarah, Rachel and Hannah were visited (נִפְקָדוֹ); on New Year Joseph went forth from prison; on New Year bondage of our ancestors in Egypt ceased;...”⁸⁷

The dating of Joseph’s release from prison on the New Year, has dual importance. It shows not only the notability of the holiday on which such a personality was released; but also the significance of the figure itself: Joseph’s freedom was regained on one of the major Jewish high-holidays. Symbolically, he opened a new page in his life precisely at the beginning of the New Year.

3.5 To a High Roof: Joseph’s Appointment as Governor

The Biblical account does not relate if, and what the reaction was of Pharaoh’s astrologers / ministers to Joseph’s appointment as governor. The rabbis fill in this gap in the text. There are two sources on this issue. Both agree that the Egyptians protested against the appointment, not because Joseph had been imprisoned for several years, but rather because he was considered a slave, that is, the lowest social status. However, the sources differ in some details including the particular reaction towards the protesters:

According to the Babylonian Talmud, *Sotah* 36b: “At the moment when Pharaoh said to Joseph, *And without you shall no man lift up his hand...*, (Gen 41,44) Pharaoh’s astrologers exclaimed, ‘Will you set in power over us a slave whom his master bought for twenty pieces of silver?’ He replied to them, ‘I discern in him royal characteristics’. They said to him, ‘In that case he must be acquainted with the seventy languages’. Gabriel came and taught [Joseph] the seventy languages...”, in order to prepare him to be a qualified governor of Egypt.⁸⁸

86 Probably, he was the Eliezer Ben Horkenos, from the second generation of the Tannaim, about the second half of the first century.

87 The *Gemara* continues and cites also R. Joshua’s opinion on this issue, who states, *inter alia*, that “on New Year Joseph went forth from prison”.

88 For Joseph’s knowledge of many languages, see also *Pirke de-Rabbi Eleazar* 39.

In *'Shocheh-Tov'* the rabbis related their comment to the verse, *To instruct his princes at his pleasure, and to teach his elders wisdom* (Ps 105,22):

“When Pharaoh sought to make Joseph governor, all his *legislators* protested: ‘Should a slave be a ruler?’ As soon as Joseph began to govern, he had the senators seized and bound and then bided his time. When his brothers came and made it known that he was of good stock, Joseph had the senators dragged about with ropes” (Midrash Psalms 105,7).⁸⁹

Once again, in the tradition of the Babylonian Talmud there is testimony to the effect that the rabbis invented angels and miraculous activities in their own story of Joseph, elements which are absent in the Biblical narrative. However, contrarily, there is no mention of angels or any miraculous activities in the midrash under discussion; probably because the midrashic rabbis refrain from introducing elements of divine interference (there are many examples), since they preferred to interpret without miraculous elements when possible.

3.6 Joseph's Righteousness

On his death-bed, Joseph adjured his brethren that his bones be carried up out of Egypt unto the land of Canaan (Gen 50,24-25). The Biblical story relates that Joseph's corpse was placed “in a coffin in Egypt” (Gen 50,26),⁹⁰ and later on Moses complied with the request (Ex 13,19).⁹¹ Indeed, Midrash Psalms 15,6 praises Moses who “despised Egypt's plunder... for while all Israel were busy taking spoil, Moses was busy taking up the bones of

89 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 451; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 183; and cf. Babylonian Talmud, *Sotah* 13b.

90 The Biblical author does not indicate in *which kind of coffin, where in Egypt* the corpse was put, and *why* specifically there and not elsewhere. The rabbinic midrashim filled in these gaps. There are three main types of legend concerning the bones of Joseph, which have survived in a variety of aggadic sources (some of them are listed above). The first type is set against an Egyptian mythological background. For the comparative analysis of all this material, see J. Heinemann, *Aggadah and its Development – Studies in the Transmission of Traditions* (Jerusalem: Keter Publishing House, 1974), pp. 49-56 (Hebrew). However, Heinemann does not refer to the traditions in Midrash Psalms.

91 This action is also alluded to in Ben Sira 49,15. According to Josh 24,32 the Israelites buried the bones of Joseph in Shechem. The rabbis explained this as a closure of a circle: “My brothers, you have stolen me from Shechem while I was alive, I pray you, return my bones to Shechem” (Exodus Rabbah 20,19; cf. Mechilta de-Rabbi Ishmael, Masechta Beshlach, 1; Horowitz – Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael*, p. 80; Babylonian Talmud, *Sotah* 13b.

Joseph".⁹² This eulogy is based, probably, on one of the earlier rabbinic sources, such as the halachic midrash, *Mechilta de-Rabbi Ishmael* (Masechta Beshalach, 1),⁹³ *Tosefta*, *Sotah* 4,7.⁹⁴ Nonetheless, in addition, '*Shocheh-Tov*' points out that the righteousness of Joseph was the reason for the division of the Red Sea:

"*The sea saw it, and fled* (Ps 114,3)... Another explanation: The sea beheld Joseph's coffin coming down into the water. The Holy One, blessed be He, said: Let the sea flee from him who fled from transgression, he of whom it is said, *He... fled forth* (Gen 39,13). And so the sea fled from before Joseph, as is said: *The sea saw it, and fled*" (Midrash Psalms 114,9).⁹⁵

The unusual righteousness of Joseph glorified here by the rabbis, shows that it contained an extraordinary potential, which could cause even change in nature's order, a great miracle. This specific aggadic feature of the midrash is well known also from other rabbinic sources, for instance Targum Ruth.⁹⁶

3.7 Were Joseph's Children Enslaved in Egypt?

According to the Biblical narrative, after the death of Joseph and his brothers, the Israelites were enslaved by the Egyptians (Ex 1,8-22). But, what happened to Joseph's children, who grew up as princes in the palace? Were they enslaved as well or did they earn their freedom? The Biblical author does not volunteer any information regarding these issues. The general impression from the Pentateuch stories is that the destiny of Joseph's children did not differ from that of other Israelites: All of them were enslaved and later on released from Egypt, wandered in the wilderness, complained

92 Buber, *Midrash Tehillim*, p. 118; Braude, *The Midrash on Psalms*, I, 193.

93 See Horovitz – Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael*, pp. 78-79.

94 See M.S. Zuckerman, *Tosefta*, (2nd edition; Jerusalem: Bamberger & Wahrman, 1937), pp. 299-300; S. Liebermann, *Tosefta Ki-Feshutah – A Comprehensive Commentary on the Tosefta* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1973), Part VIII, pp. 647-651. See as well their parallels in later collections like Babylonian Talmud, *Sotah* 13a; Exodus Rabbah (20,19).

95 Buber, *Midrash Tehillim*, p. 475; for the English translation compare Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, p. 221-222 esp. 221.

96 On this source, see Y. Komlosch, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations* (Tel Aviv: Bar Ilan University Press and Dvir, 1973), p. 84 and the earlier bibliography which was cited there in note 74 (Hebrew).

repeatedly against Moses and Aaron, and their children finally arrived at the promised land.

There is a completely different view in Midrash Psalms. On the basis of their own interpretation of several verses in the Psalms, the rabbis came to the conclusion that Joseph's sons were not enslaved in Egypt. On the contrary, they were Egyptian shield-bearers and warriors:

“The Rabbis quote the phrase *delivered from the pot (dud)* as meaning delivered from the servitude in Egypt, to prove that Joseph's children were not enslaved in Egypt. For the verse *His firstling bullock has majesty*⁹⁷ means that like the firstling bullock with which no work is done, as it is said *you shall do no work with the firstling of your bullock* (Deut 15,19), so the children of Joseph were not enslaved in Egypt. That *the pot (dud)* clearly refers to the servitude in Egypt is indicated by the verse *In the land of Egypt, when we sat by the flesh-pots* (Ex 16,3), a word rendered *duda'* in Aramaic Targum⁹⁸ (Midrash Psalms 81,7).⁹⁹

According to this midrash, Pharaoh's fear as uttered in Ex 1,6 “if any war should chance, they will also join our enemies, and fight against us, and so go up out of the land”, does not apply towards Joseph's children, but only to the rest of the Israelites. On the contrary, Joseph's children were not under suspicion at all, were trusted by the Egyptians and participated in their defense force.

Since Joseph's sons were not enslaved, rather were freemen, warriors, they also had no ‘slave mentality’ by any means. They did not behave like other Israelites, and never complained against their leaders during the wandering era in the desert. Indeed, the rabbis continue in their expounding and state:

“Incidentally, the proof that the children of Israel, when dismissed [from work] to go to their houses, used to pilfer food from the marts of Egypt, comes from the verse *We remember the fish, which we were wont to eat in Egypt, for nought* (Num 11,5). On the other hand, the verse *When we sat by the flesh-pots* (Ex 16,3) does not apply to the children of Joseph: They were not enslaved and they sat not by the

97 These words which occur in Moses' blessing (Deut 33,17), were said about the tribes of Joseph.

98 See Targum Onkelos on Ex 16,3.

99 See Buber, *Midrash Tehillim*, p. 368; For the English translation cf. Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. II, pp. 57-58.

flesh-pots, for they were shield-bearers and warriors, as another verse says of them *The children of Ephraim being armed and carrying bows* (Ps 78,9). Hence it is said of Joseph, *I removed his shoulder from under the burden* (Ps 81,7)” (Midrash Psalms 81,7).¹⁰⁰

The citation from Targum Onkelos testifies that the midrash under discussion was not composed prior to the time of the composition of that Aramaic translation (third century CE?).¹⁰¹ However, since this midrash has no parallel in any earlier *halachic* and *aggadic* midrashim, presumably it is unique to Midrash Psalms exclusively.

Were the rabbis attempting here to praise the nature of Joseph’s tribes who never forgot their roots and related their destiny with other Israelites and emigrated from Egypt in spite of their freedom and duty in the Egyptian hierarchy? Were they trying to originate the Israelites’ complaints in the desert, not as result of their rebellious character towards God,¹⁰² but as the unignorable consequence of the ‘slave mentality’ which they inherited during they forced stay in Egypt (Gen 15,13-16)? It seems that a positive reply to these questions is high probable.

4 Conclusions

The conclusions of the study find their expressions in two major directions: in the main methodological characteristic signs of the midrashim on the one hand; and the figure of Joseph that emerges from them on the other.

4.1 The Methodological Viewpoints

The following features cross as ‘threads of scarlet’ through most – if not all – of the midrashim concerning Joseph in ‘*Shocheh-Tov*’. They distinguish also the aggadic-midrashic literature in general, therefore from the methodological viewpoint Midrash Psalms integrates quite well in the genera.

Literary-exegetical: Regularly the Biblical writers provide only the significant lines of their accounts and ignore the details, unless they have some

100 See above, note 98.

101 For the time of Targum Onkelos, see Y. Komlosh, “TaNaCh, Targumim”, *Encyclopedia Biblica* 8 (Jerusalem: Bialik Institute, 1982), p. 743.

102 For such a view, see for example, Deut 9,7.23; Ezek 20,13-16.

bearing on the continuity of the story's main lines.¹⁰³ Since the Joseph story relates only 'the big lines', the rabbis in Midrash Psalms attempted, almost consistently, to furnish their potential audience with 'the small lines', that is, to fill in the gaps of the Biblical story with some useful details as much as possible. Accordingly, they ascribed, for instance, several undated 'historical events' to a specific unique time on the Jewish calendar. Frequently the rabbis formed their viewpoints on a narrow basis in the Scriptures. They deliberately filled the ancient texts' lacunae based either on other verses which they associatively related to it or simply imposed their own ideas upon it. They utilized a variety of exegetical devices, such as the formula *al-tiqre... ella* to support their own view, using a parable to clarify their interpretation, contrasting some figures, and glorifying others. They observed a story from a wide historical perspective, rather than from God's rule in the limited text only.

Theological viewpoint: In contrast to the Biblical Joseph narrative, there is an active heavenly interference in the midrashic expounding. Although this feature is minimized in the interpretations of 'Shocheh-Tov' (as in the Genesis text itself), the rabbis stressed the unusual righteousness of him who could cause changes in the universal order. Instant and long run rewards and punishments, play a central role in the midrashim. The retaliation is paid back equally for all – Israelites and non Israelites. In order to reflect God's authority and justice in His world, and to demonstrate the integrity and accuracy of heavenly judgment, normally the payment is according to the principle of 'measure for measure', although other ways are not excluded. There is the existence of "ancestral merits" as well as of "ancestral faults", a concept of retribution which is completely contradictory to that of the classical prophets.

Actualization of the Mikra: The concurrent ethical, cultural and historical factors influenced the rabbis' explanations considerably. Through their explanation, they attempted also to relay a variety of messages to a contemporary audience. They tried to create models of virtuous behavior for the present day Jew to follow.

103 This feature of the Bible is described pictorially in the Jerusalem Talmud, *Sheqalim*, Chapter 6 Halacha 1 (25b): "As there are small waves in the sea in between the big waves, so it is in the Torah, between each main line there is a space for additional details and conclusions" (the English translation is mine).

4.2 The Figure of Joseph

In spite of the limited sum of midrashim on Joseph in Midrash Psalms, we attempted to correlate and form a distinguished picture of his figure, while comparing them with Pseudepigraphical and other rabbinical sources.

Joseph was described as one who was born circumcised, that means, without any physical defect, a preliminary sign of a forthcoming important personality. Joseph's slanders are pointed out as an example of unacceptable behavior which caused him to be punished. One can better appreciate these homilies specifically on the background of the historical events in the Land of Israel in the second century CE.

'*Shocheh-Tov*' avoids any negative view of Joseph in the episode concerning Potiphar's wife. It rejects possible doubts about the reliability of this Biblical story, and emphasizes that God himself testifies that Joseph did not touch her. The midrash has derived some ethical virtues from glorification of the uncommon righteousness of Joseph in this incident, and points it out as the reason for the division of the Red Sea. Contrarily, Joseph's term of imprisonment was extended two years from that originally planned by the Almighty, because he placed his hope and trust to be released from prison, in a mortal rather than in God. Joseph was released from prison on the New Year, a sign of his notability. Potiphar was penalized for irresponsible behavior which caused the innocent Joseph to be jailed. Pharaoh's ministers protested against his appointment as governor, since he came from the lowest social status. As soon as he began to govern, he seized and bound them until his brothers came and made it known that he was of good stock. There is no view telling that Joseph felt himself superior over his brothers. His readiness to forgive them is a fine model for everyone. On his death-bed, Joseph requested from his brethren that his bones be taken up unto the promised land, and the Midrash praises Moses who complied with the request.

Joseph's sons were not enslaved in Egypt, rather they were Egyptian shield-bearers and warriors. Accordingly, they did not misbehave like other Israelites, and never complained against their leaders in the wilderness. This feature is unique to Midrash Psalms.

All in all, although the Sages of Midrash Psalms did not refrain from criticizing some of Joseph's behavior, they presented him as a perfect man

physically, morally and religiously; as a model for one of the finest personalities in all generations.