

Die Josephsgeschichte im Pentateuch

Rainer Albertz

In seiner wegweisenden Studie „Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung“ von 1989 hat Walter Dietrich, den ich mit diesem Aufsatz herzlich grüßen möchte, das Dilemma der Forschung zur Josephsgeschichte in wünschenswerter Klarheit auf den Punkt gebracht: „Die einen wollen den Text von Gen 37–50, so wie er jetzt dasteht, als einheitlich, als wohldurchdachtes und / sorgfältig geformtes Kunstwerk aus der Hand eines Verfassers, die anderen können ihn nur als zusammengesetzt aus verschiedenen, je für sich zu betrachtenden Quellen oder als Ergebnis gar noch mehrstufiger redaktioneller Bearbeitung verstehen“.¹ Ersteres Verständnis könne sich mit Recht auf die „viel größere literarische und thematische Geschlossenheit“ der Josephserzählung „gegenüber den Patriarchenerzählungen oder der Exodusüberlieferung“ berufen, letzteres auf den Umstand, dass „sie im Pentateuchganzen eine geradezu unentbehrliche Funktion innehat. Sie bildet die Brücke zwischen den Patriarchenerzählungen, die in Palästina spielen und von den Familien der Erzväter handeln, und den Exodusüberlieferungen, welche die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten zum Gegenstand haben.“² Und Dietrich hält gegenüber allen, die heute mehr denn je einer synchronen Interpretation der eigenständigen Josephsnovelle zuneigen,³ unmissverständlich das Postulat aufrecht: „Wer die Josephsgeschichte von der Pentateuchfrage abkoppeln und als Kunstwerk für sich behandeln will, muß letztlich doch Auskunft geben, wie die entstandene Lücke in der Gesamt-Geschichtsschreibung gefüllt werden soll.“⁴ In seiner Studie weist Dietrich den meiner Meinung nach bis heute richtigen Weg, aus dem Dilemma herauszukommen: Er legt die Josephsgeschichte unter Absehung der

¹ Dietrich, Josephserzählung, 9f.

² Alle Zitate Dietrich, Josephserzählung, 10.

³ Vgl. z.B. Fischer, Josefsgeschichte; Boecker, Josefsgeschichte; Naumann, Opfererfahrung; ders., Vater; Ebach, Genesis 37–50.

⁴ Dietrich, Josephserzählung, 10.

klassischen Quellentheorie aus und unterscheidet eine ehemals selbständige Josephs-Novelle und deren Ergänzung, die „Josephs-Geschichtsschreibung“, die erst die Einbindung in den Pentateuch vornahm. Ich möchte versuchen, auf dem von Dietrich gewiesenen Weg ein Stück weiter fortzuschreiten und dabei die möglichen Ergänzungen zur Josephsgeschichte etwas deutlicher, als er es getan hat, in ein übergreifendes Pentateuch-Entstehungsmodell einzubinden. Ich hoffe, ich kann damit dem geschätzten Jubilar ein wenig Freude bereiten, auch wenn ich in Einzelheiten von seinem Entwurf abweiche.

1. Die Josephsgeschichte als Infrage-Stellung der Drei-Quellentheorie

Dass der literarische Befund in der Josephsgeschichte die Quellentheorie möglicherweise in Frage stellt, hat ihr Promotor Julius Wellhausen durchaus noch gespürt, wie das folgende, in den letzten Jahren häufig wiedergegebene Zitat zeigt: „Die Hauptquelle ist auch für diesen letzten Abschnitt der Genesis JE. 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. Ich halte das Beginnen, ‚diese fließende Erzählung von Joseph nach Quellen zerstückeln zu wollen‘ nicht für verfehlt, sondern für so notwendig, wie überhaupt die Dekomposition der Genesis.“⁵ Wellhausen war sich sehr wohl bewusst, dass diese „fließende Erzählung von Joseph“ einen einheitlicheren Eindruck macht als die Vätergeschichten davor. Dennoch beharrt er auf der Notwendigkeit der Quellenscheidung, weil sie sich anderswo bewährt habe und sonst das ganze Hypothesengebäude ins Wanken geraten könnte. Trotz dieses entschlossenen Einsatzes gestaltete sich die Quellenscheidung in der Josephsgeschichte – abgesehen von der Isolierung priesterschriftlicher Passagen – als ausgesprochen schwierig, fiel doch das Hauptkriterium für J und E, der Gebrauch der Gottesbezeichnung, für die Josephserzählung faktisch aus. Die weit überwiegende Gottesbezeichnung in der Josephsgeschichte ist Elohim (23-mal); der Gottesname JHWH kommt in Gen 37–50 nur 12-mal vor, und zwar hauptsächlich in Gen 39 (V. 2.3.3.5.5.21.23.23), sodann in Gen 38 (V. 7.7.10) und vereinzelt in Gen 49,18. Nach den Kriterien der Quellentheorie müsste die Josephsgeschichte eigentlich vornehmlich der Quelle E angehören. Das widerspricht allerdings der sonst geltenden Annahme, dass es der

⁵ Wellhausen, *Composition*, 52.

Jahwist gewesen ist, der zum ersten Mal den Erzählzusammenhang des Pentateuch geschaffen, und R^{JE} ansonsten stets E in J eingearbeitet habe. Hinzu kommt, dass zumindest ein Teil der Texte, in denen der JHWH-Name verwendet wird, nämlich die Juda-Tamar-Erzählung in Gen 38 und die Stämmesprüche Gen 49,2–28a, klare Zusätze zur Josephsgeschichte darstellen. Ähnliches wird sich auch für Gen 39 herausstellen.⁶ Ist damit in der Josephsgeschichte die zeitliche Abfolge der Quellen bzw. Bearbeitungsschichten vertauscht?⁷ Meist scheute man diese Konsequenz, die einen Umbau des ganzen Hypothesengebäudes nötig gemacht hätte. Stattdessen wies man viele Passagen, die Elohim enthielten, systemwidrig einfach dem Jahwisten zu. So nahm etwa Ludwig Schmidt behelfsmäßig an, dass J in der Josephsgeschichte eine Vorlage verwendet hätte, die er nicht an seinen Sprachgebrauch angepasst habe.⁸ Man fragt sich unwillkürlich, warum eine solche Verwendung von Vorlagen nur hier und nicht auch anderswo stattgefunden haben soll. Ist mit einer solchen Annahme nicht das Hauptkriterium der Quellenscheidung aufgeweicht? Und wenn Herbert Donner aus der Diskussion das Argument beisteuert: „Joseph konnte gegenüber den Ägyptern nicht wohl *Jahwe* sagen, weil er dann nicht verstanden worden wäre; er konnte es die längste Zeit auch gegenüber seinen Brüdern nicht, weil sie ihn sonst zu früh erkannt hätten,“⁹ dann fragt man sich, warum der gleiche Jahwist Mose gegenüber Pharaon betont von JHWH sprechen lässt (Ex 7,16f.26; 8,6.16.18 u.ö.), und warum er Joseph nicht zumindest bei der Versöhnung mit seinen Brüdern ein JHWH-Bekenntnis in den Mund legt (Gen 45,7.9 J nach Schmidt). Die Quellentheorie lässt sich somit innerhalb der Josephsgeschichte nur um den Preis der Auflösung ihres wichtigsten Zuordnungskriteriums und unter Zuhilfenahme fragwürdiger Behelfsannahmen durchführen. Donner hat schon 1976 demonstriert, dass auch die weiteren literarkritischen Kriterien in der Josephsgeschichte zu keiner einigermaßen sicheren Quellenscheidung führen: „Der überlieferte Textbestand der Josephsgeschichte kann nicht mit der nötigen, anderwärts im Pentateuch auch erreichbaren Sicherheit auf die Erzählwerke des Jahwisten und des Elohisten verteilt werden. Die Kriterien der Pentateuchquellenscheidung versagen an Gen. 37–50.“¹⁰ Wäre es nicht nach mehr als drei Jahrzehnten, die zwar

⁶ S. u. S. 26f.

⁷ So unterscheidet etwa Redford, *Study*, 178f., eine Rubenversion, die etwa dem Textbestand von E entspricht, und eine Judaerweiterung, welche J nahekommt (179f.). Schmitt, *Josephsgeschichte*, 91–129, unterscheidet zwischen einer elohistischen (Ruben-Jakob-Schicht), einer mehrstufig jahwistischen und einer priesterlichen Bearbeitung einer ursprünglich selbständigen Josephsgeschichte (Juda-Israel-Schicht).

⁸ Vgl. Schmidt, *Studien*, 156.

⁹ Donner, *Gestalt*, 16/86.

¹⁰ Vgl. Donner, *Gestalt*, 15–24/84–94; das Zitat 24/94.

allerlei Variationen der Behelfsannahmen,¹¹ aber keinen wirklichen Durchbruch für das Quellenmodell in der Josephsgeschichte gebracht haben, nicht langsam an der Zeit, diese Einschätzung Donners anzuerkennen?

1.1 Nicht-priesterliche Quellen parallel zu einer eigenständigen Josephsgeschichte?

G. von Rad hatte auf der einen Seite die Josephsgeschichte stofflich und formgeschichtlich von den Patriarchensagen abgetrennt und sie damit als eine in sich geschlossene, kunstvoll gestaltete Größe *sui generis*, als didaktische Josephsnovelle, herausgestellt,¹² auf der anderen Seite hatte er – wenn auch relativ lustlos – an der Quellenscheidung festgehalten. Wenn er in seinem Kommentar festhält: „Jedenfalls ist der Gewinn dieser Quellenscheidung ein unvergleichlich größerer als ihr Nachteil,¹³ dann machte er damit deutlich, wie unerheblich die Quellenscheidung für seine Auslegung war. Demgegenüber hat Donner mit Recht die Problematik der Vermischung der verschiedenen Modellvorstellungen hingewiesen: „Man kann nicht beides haben: die Josephsgeschichte als Novelle *und* als Bestandteil der Pentateuchquellen J und E.“¹⁴ Wenn sie eine literarische Größe für sich war, dann gehörte sie weder zu J noch zu E.

Anders als manche, die sich einfach mit der Annahme begnügten, dass der Jahwist eine ehemals eigenständige Josephsgeschichte aufgenommen habe,¹⁵ fragte Donner, der sowohl die von Rad'sche Einsicht in die Eigenständigkeit und weitgehende Geschlossenheit der Josephsgeschichte teilte als auch an der Quellentheorie festhalten wollte, ganz im Sinne des oben zitierten Postulats von Walter Dietrich,¹⁶ ob und wie, wenn erst der jehowistische Redaktor die Josephsgeschichte einklinkte, die Erzählfäden der älteren Quellen, welche die Lücke zwischen den Patriarchen- und den Exoduserzählun-

¹¹ Vgl. etwa die Theorie von Horst Seebass, Genesis III, 212–214, die Josephsgeschichte habe eine späte nachpriesterliche Bearbeitung erfahren, welche die alten Quellen weitgehend verdecke und zu einer „im Pentateuch singulären Geschlossenheit der Komposition“ geführt habe. Erstens wird damit die Bedeutung der Quellentheorie zur Erklärung des Textwachstums stark entwertet, und zweitens fragt man sich, warum sich eine solche eigentümliche Bearbeitung, die nicht wie üblich zu Diskrepanzen, sondern zur Geschlossenheit führt, nur hier im Pentateuch findet.

¹² Vgl. v. Rad, Josephsgeschichte, 272–280.

¹³ V. Rad, Genesis, 304.

¹⁴ Donner, Gestalt, 14/84.

¹⁵ So z.B. Crüsemann, Widerstand, 144f., Schmidt, Studien, 171f. u.a.; allerdings kommen diese Autoren zeitlich ins Gedränge, weil die angeblich vorgegebene Josephsgeschichte und die Quelle J mehr oder minder aus der gleichen Epoche stammen. Auch sind nie die kompositorischen Klammern nachgewiesen worden, mit denen J seine angebliche Vorlage in sein Werk eingebunden haben soll.

¹⁶ S. o. S. 11.

gen einst ausfüllten, noch erkennbar seien.¹⁷ Donner suchte und fand Reste dieser quellenhaften Erzählfäden in Gen 41,50–52; 46,1aβ–5a; 48; 50,23–25. In der Tat fallen alle diese Texte literarisch aus der Josephsgeschichte heraus und erinnern thematisch stark an die vorangegangenen Patriarchenerzählungen: Die Segnung der Josephsöhne Ephraim und Manasse in Gen 48, die mit deren Geburt in 41,50–52 vorbereitet wird, ist ein Pendant zur Segnung Jakobs und Esaus in Gen 27. Die Reiseoffenbarung an Jakob in Beerscheba in Gen 46,1aβ–5a stellt die einzige göttliche Offenbarung in Gen 37–50 überhaupt dar und hängt offenbar mit 26,1ff. zusammen, wo Isaak eine entsprechende Abwanderung nach Ägypten verboten wird. Eine solche wird Jakob nun explizit erlaubt. Und das Versprechen, das Joseph seinen Brüdern abnimmt, seine Leiche in einem Sarg beim Auszug mit in die Heimat zu nehmen (Gen 50,23–25), weisen zurück auf Gen 48,22 und voraus auf Ex 13,19 und Jos 24,32. Alle Stellen setzen Bezüge, die nach vorne und hinten über die Josephsgeschichte hinausgehen. Sind damit die Reste der Quellenfäden gefunden, die einmal anstelle der Josephsgeschichte standen? Zweifel sind angebracht: Erstens hat Donner mehrfach Probleme damit, die Quellenzugehörigkeit dieser Passagen klar zu bestimmen, so bezieht sich etwa die Reiseoffenbarung, die vom Stil her an den Elohisten erinnert (vgl. כִּי־לֹגִי בִּי־לֹגִי in Gen 46,3bβ mit 21,18), auf Gen 26,1ff., eine Stelle, die traditionell J zugewiesen wurde. Zweitens setzen alle Passagen den Kontext der umgebenden Josephsgeschichte voraus; so weist etwa die Reiseoffenbarung auf den Tod Jakobs im Beisein Josephs, wie er ähnlich in Gen 47,31; (49,32); 50,1 berichtet wird, und deutet die Rückführung seiner Leiche in die Heimat an (46,4; vgl. 50,4–11). Wenn Donner annimmt, auch die Pentateuchquellen hätten den Stoff, der jetzt in der eigenständigen Josephsnovelle gestaltet ist, schon gekannt,¹⁸ dann ist das eine Verlegenheitsauskunft. Wenn aber alle Passagen, die über die Josephsgeschichte hinaus zurück in die Patriarchengeschichten und voraus in die Exodusgeschichte weisen, dieselbe schon voraussetzen, dann sind diese nicht als Rest älterer Quellenstränge zu beurteilen, sondern als kompositionelle Klammern, welche die ehemals selbständige Josephsgeschichte in den weiteren Kontext einbinden wollen. Das bedeutet: Nicht-priesterliche Quellenwerke, die anstelle oder parallel zur Josephsgeschichte einmal die Brücke zwischen den Patriarchen- und den Exodusgeschichten geschlagen hätten, sind nicht nachweisbar. Wahrscheinlich hat es sie nie gegeben. Es wird sich herausstellen, dass die kompositionellen Klammern, die Donner für solche älteren Brückentexte in Anspruch nehmen wollte, alle jünger als die Josephsgeschichte sind und auf ganz verschiedenen Überlieferungstufen liegen.¹⁹

¹⁷ Vgl. Donner, Gestalt, 24/94–36/106.

¹⁸ So Donner, Gestalt, 30/100.

¹⁹ S. u. S. 25, 28, 31.

1.2 Die priesterschriftliche Quelle parallel zu einer eigenständigen Josephsgeschichte?

Eine alternative Lösung des am klarsten von Donner benannten Problems liegt in der Annahme, dass die Priesterschrift zuerst die Brücke von den Patriarchenerzählungen zur Exoduserzählung geschlagen habe und in diese erst nachträglich eine ehemals eigenständige Josephserzählung eingehängt worden sei. Diese Lösung scheint darüber hinaus den Vorteil zu haben, dass die Josephserzählung nachpriesterschriftlich, d.h. in die nachexilische Zeit datiert und als Diaspora-Erzählung verstanden werden kann, wie es in der letzten Zeit immer häufiger vertreten wird.²⁰ Allerdings hat auch diese Lösung erhebliche Schwierigkeiten, die von ihren Vertretern meiner Meinung nach zu schnell heruntergespielt werden. Gängigerweise werden Gen 37,2*; 41,46a; 46,6f.(8–27); 47,27b.28; 48,3–6; 49,1a.29–33; 50,12f. der Priesterschrift zugerechnet,²¹ wobei nur einige Versteile strittig sind, etwa ob nur Teile von Gen 37,2 (so etwa Noth), oder der ganze Vers (so Lohfink) und auch noch 49,28b (so etwa Lohfink und Kebekus) berücksichtigt werden. Fragen kann man, ob nicht zusätzlich noch Teile der Begegnung Jakobs mit dem Pharao, Gen 47,5–11, der Priesterschrift zugerechnet werden müssen.²² Schließlich hat die neueste Diskussion gezeigt, dass wahrscheinlich noch die Notizen über Josephs weiteres Leben in Ägypten (50,22–23)²³ und

²⁰ Die These, die von Meinhold, Gattung I (1975); Gattung II (1976), noch ohne Rücksicht auf die Priesterschrift entwickelt worden war, wird heute immer häufiger aufgegriffen, vgl. de Pury, Umgang, 40–51; Römer, Joseph, 83–85; Narration, 22–27; Wahl, Motiv, 62–65; Uehlinger, Genèse 37–50, 162–165; Golka, Joseph Story, 160–173 u.a. Die Ansetzungen schwanken zwischen dem 5. und 3. Jh. v. Chr.

²¹ Vgl. etwa so verschiedene Autoren wie Noth, Überlieferungsgeschichte, 18; Lohfink, Studien, 222f. Anm. 29; Kebekus, Joseferzählung, 291.

²² So schon Nöldeke, Kritik, 34: Gen 47,7–11 und jüngst Schmidt, Priesterschrift, 123: 47,5* (nach LXX ergänzt ab „zu Joseph“).6a.7–11; Lux, Geschichte, 150; 165–171: 47,5*.6a.7–11; ähnlich Seebass, Genesis III, 211. Ohne die Altersangabe für Jakob (130 Jahre) in 47,9 hängt nämlich sonst die Datierung in 47,28 „Darauf lebte Jakob im Lande Ägypten 17 Jahre. So waren die Jahre seines Lebens 147 Jahre“ völlig in der Luft. Allerdings ist typisch priesterschriftlicher Sprachgebrauch nur in 47,7–10 zu erkennen, vgl. den zweimaligen Bezug auf die Fremdlingsexistenz Jakobs (בְּגֵרִים) in 47,9 mit dem ‚Land der Fremdlingschaft‘ Gen 17,8; 28,4; 36,7; 37,1; Ex 6,4. Die eng aufeinander bezogenen Rahmenverse 47,5–6.11 gehören der nicht-priesterlichen Josephsgeschichte an, vgl. zum Ausdruck מֵיטֵב הָאָרֶץ ‚der beste (Teil) des Landes‘ V.6.11 die ähnliche Wendung מִטֹּב אֶרֶץ מִצְרַיִם Gen 45,18.20 ‚der beste (Teil) des Landes Ägypten‘. Nur das Sätzchen וַיִּתֵּן לָהֶם אֶחְזָה ‚er gab ihnen Besitz‘, der über das von Pharao in 47,6 gewährte Wohnrecht hinausgeht, ist wahrscheinlich ein priesterschriftlicher Einschub in Gen 47,11, da der Begriff אֶחְזָה in der Genesis ausschließlich von der Priesterschrift gebraucht wird (Gen 17,8; 23,9.20; 36,43; 48,4; 49,30; 50,13); ursprünglich war hier nur die Rede davon, dass Joseph seinen Vater und seine Brüder im Lande Ägypten wohnen ließ.

²³ Vgl. Blum, Verbindung, 149.

vielleicht auch über seinen Tod (50,26a)²⁴ zu P gerechnet werden sollten. Zudem bildet sich inzwischen ein gewisser Konsens heraus, dass die Priesterschrift in der Tat – und zwar wahrscheinlich zum ersten Mal – die Verbindung zwischen den Vätergeschichten und der Exodusgeschichte herstellt hat.²⁵

Das Problem ist nur folgendes: Erstens bilden diese ausgesonderten Passagen keinen erzählerischen Zusammenhang: Die Altersangabe für Joseph bei seiner Begegnung mit dem Pharao (41,46a) hängt in der Luft, die Reise nach Ägypten in 46,6f. bleibt unmotiviert und die Adoption Ephraims und Manasses in 48,3–7 ist ohne die Kenntnis des weiteren Kontext, ihre Geburt in 41,50–52 und ihre beabsichtigte Segnung in Gen 48 gar nicht zu verstehen. Allein der Bericht vom Tod und Begräbnis Jakobs 49,1.28b–33; 50,12f. in Machpela bildet einen klaren Zusammenhang. D.h. wenn es eine von der Josephsgeschichte unabhängige priesterschriftliche Brücke zwischen Väter- und Exodusgeschichte gegeben haben sollte, müsste man ganz erhebliche Textausfälle annehmen.²⁶

Zweitens setzen die meisten priesterschriftlichen Passagen die nicht-priesterliche Josephsgeschichte eindeutig voraus: Das gilt für 37,2b, einer weiteren Motivation für den familiären Konflikt, der in 37,3ff. aufbricht; es gilt ebenso für die Altersangabe für Joseph in 41,46a und die Motivation für die Reise Jakobs nach Ägypten in 46,6f. Insbesondere die Szenen vom Gespräch Jakobs mit Pharao (47,7–10) und der Adoption der Josephsöhne durch Jakob (48,3–7) können textlich gar nicht für sich stehen, sondern setzen den Erzählduktus der nicht-priesterlichen Josephsgeschichte explizit voraus. Sie sprechen stark dafür, dass P in der Josephsgeschichte gar keine eigene Quelle, sondern eine Bearbeitungsschicht ist.²⁷ Wenn nun die Anhänger einer nachpriesterlichen Einfügung der Josephsgeschichte gerade diese Stellen samt Ex 1,5b der Priesterschrift absprechen und zwar teilweise mit dem Argument, weil sonst P^s die Josephsgeschichte gekannt hätte, dann liegt doch der Verdacht auf eine *petitio principii* nahe.²⁸ Aber selbst wenn man

²⁴ So Lux, Geschichte, 156–162; Gen 50,26a ist aber wahrscheinlich nicht zu V. 24–26 zu trennen und gehört damit zur nachpriesterlichen Hexateuchredaktion, vgl. Blum, Verbindung, 149.

²⁵ Vgl. Schmid, Erzväter, 152f.; Gertz, Tradition, 352–388; Blum, Verbindung, 145–151.

²⁶ So rechnet denn auch Seebass, Genesis III, 210f., mit einer breiten nachpriester-schriftlichen Bearbeitung, um den außergewöhnlichen Befund, dass „P nur unvollständig und in unzusammenhängenden Notizen“ vorliegt, zu erklären.

²⁷ Vgl. schon Blum, Komposition, 263–270; 420–458, auch für die Jakobgeschichte.

²⁸ So explizit de Pury, Umgang, 44f., Anm. 53: „Der Rest von V. 2 ... wird meist P^s zugerechnet ... Auch Gen 41,46a ... wird wegen der Altersangabe P^s zugeschrieben. Das ist durchaus möglich, würde aber besagen, dass P eine Josephsgeschichte gekannt – bzw. anerkannt – hat. Dies ist aber fragwürdig, denn Gen 47,27–28; 49,29–33; 50,12–13 und Ex 1,1–5a.7.13–14 sind durchaus ohne Josephsgeschichte

den schmalen P-Textbestand von allen Anspielungen auf die Josephsgeschichte reinigen würde, bliebe immer noch das Problem, dass dieser die Funktion einer Brücke zum Exodusbuch nur übernehmen kann, weil nach dem Begräbnis Jakobs in Palästina von einer Rückkehr Josephs und seiner Brüder nach Ägypten berichtet worden ist. Dieser Rückkehrbericht liegt allerdings nur in einem nicht-priesterlichen Textzusammenhang vor (Gen 50,14–21), der meist zur Josephsgeschichte gerechnet wird. So müsste auch hier, an einer entscheidenden Stelle, ein Textausfall angenommen werden.

Die Behauptung von größeren Textausfällen ist immer misslich, weil sie weder verifiziert, noch falsifiziert werden kann. Der vorliegende Textbestand ist mit weit weniger Schwierigkeiten zu erklären, wenn man annimmt, dass P die Josephsgeschichte, und zwar schon in einer erweiterten Form (Gen 48), voraussetzt und gekannt hat.²⁹ Dies wird auch von Reinhard G. Kratz und Konrad Schmid festgehalten, obwohl sie die Josephsgeschichte mit der ägyptischen Diaspora in Verbindung bringen möchten.³⁰ Dabei hat Schmid noch ein wichtiges zusätzliches Argument für eine vorpriesterliche Ansetzung der Josephsgeschichte in die Debatte eingeführt, das sich aus der redaktionsgeschichtlichen Einsicht speist, dass P erstmals die literarische Verbindung zwischen Genesis und Exodus hergestellt hat: „Gegen eine erst nachpriesterliche Ansetzung der Josephsgeschichte spricht schließlich entscheidend, dass dann nicht mehr erklärbar ist, wieso diese nicht spannungsfrei als Brücke / zwischen Erzvätern und Exodus eingepasst worden ist (was ja offenkundig nicht der Fall ist).“³¹ Das bedeutet: Der Vorschlag, das Dilemma der Josephsgeschichte im Pentateuch durch die Annahme ihrer nachpriesterschriftlichen Entstehung und Einbindung zu lösen, passt weder in ein traditionelles noch in ein modernes Pentateuchmodell. Ich halte ihn allein

zu verstehen. ... Gen 48,3–6 wäre zwar im P-Kontext auch ohne (ausgedehnte) Josephsgeschichte denkbar, dürfte aber wie Gen 37,2b und 41,46a ein Nachtrag im Stil von P sein, denn das Zitat des Segens in Luz und die genealogische Aufwertung von Ephraim und Manasse erfüllen im Rahmen der P^g-Erzählung keine ersichtliche Funktion.“ Doch liegt keineswegs ein Widerspruch zur Stämmeliste in Ex 1,2–4 vor, wie de Pury, Umgang 45, Anm. 55, behauptet, da diese ja explizit nur die „Söhne Israels“ auflisten will, die mit Jakob nach Ägypten gekommen waren. Deswegen kann man auch nicht Ex 1,5b, der festhält, dass Joseph schon in Ägypten war und damit auf die Josephsgeschichte Rücksicht nimmt, streichen. Dass hier ein Redaktor am Werk war, der Joseph aus der Liste herausgenommen habe (so de Pury, Umgang 46, Anm. 57), ist unsicher. Weniger explizit spricht auch Römer, Joseph, 79; Narration, 23, Anm. 32, P Gen 37,2 (?); 41,46a; 46,6–7; 47,7–10 und 48,3–7 der Priesterschrift ab; Uehlinger, Genèse 37–50, 162, hält es für wahrscheinlich, dass P die Josephsgeschichte nicht gekannt habe und spart Gen 48,3–7; Ex 1,5b aus.

²⁹ Vgl. den neuen detaillierten Nachweis von Schmidt, Priesterschrift, der allerdings noch auf der Basis des Quellenmodells argumentiert.

³⁰ Vgl. Kratz, Komposition, 281–286; Schmid, Josephsgeschichte, 106–112.

³¹ Schmid, Josephsgeschichte, 110f.

schon wegen seiner inhärenten methodischen Schwierigkeiten für gescheitert.³²

Damit können wir festhalten: Die Quellentheorie kann weder die Eigenständigkeit und relative Geschlossenheit der Josephsgeschichte selber erklären, noch lässt sich ihr Postulat durchlaufender Quellen mit der Existenz einer eigenständigen Josephsgeschichte kombinieren, da quellenhafte Brücken, welche quasi an der Josephsgeschichte vorbei oder ohne deren Kenntnis die Patriarchen- und Exodusgeschichte miteinander verbunden hätten, nicht nachweisbar sind.

2. Eine eigenständige Josephsgeschichte und ihre stufenweise redaktionelle Einbindung

Da die Quellentheorie zur Erklärung der Josephsgeschichte kaum etwas Erhellendes beitragen konnte, bleibt nur die Schlussfolgerung, die schon Walter Dietrich vor 20 Jahren zog, „daß Exegese der Josephsgeschichte (und vermutlich des ganzen Pentateuch) betrieben werden muß – ,etsi J et E non darentur.“³³ Eine alternative Entstehungstheorie hat schon H. Gunkel mit seiner formgeschichtlichen Einsicht bereitgestellt, dass die Erzählungen zu den einzelnen Patriarchen erst einmal zu „Sagenkränzen“ zusammengewachsen seien, bevor sie zu größeren Einheiten und dann zur Vätergeschichte verbunden wurden.³⁴ In ein solches Entstehungsmodell passt auch eine ehemals selbständige Josephsgeschichte, die schrittweise in größere Einheiten eingebunden wurde, hinein, auch wenn sie keinen „Sagenkranz“, sondern eine Großerzählung oder Novelle darstellt.³⁵ Erhard Blum hat Gunkels An-

³² Allerdings gerät Schmid, da er P in die frühperserzeitliche Periode (Kambyses) datiert, mit seiner Charakterisierung der Josephsgeschichte als Diasporanovelle ein wenig zeitlich ins Gedränge, zumal – wie sich zeigen wird – zwischen ihr und der „Priesterschrift“ noch mehrere vorpriesterliche Bearbeitungen untergebracht werden müssen. Ebach, Genesis 37–50, 693, der in der Josephsgeschichte ebenfalls „eine gesamtisraelitische Diaspora- bzw. Exilsperspektive“ am Werke sieht, setzt die priesterschriftliche Bearbeitung realistisch erst in die nachexilische Zeit.

³³ Dietrich, Josephserzählung, 12; zustimmend zitiert von Rendtorff, Josephsgeschichte, 38f.

³⁴ Gunkel, Genesis, LI–LV; 214–217; 291–293.

³⁵ Gunkel, Genesis, 396–401, war so von seinem Modell der Genesis als Sammlung von Sagen eingenommen, dass er auch die Josephsgeschichte als „Sagenkranz“ bezeichnen konnte. Doch sieht er durchaus einen Unterschied in der Straffheit der Komposition zu den Sagenkränzen der Patriarchen und führt dafür den Begriff der Novelle ein. Aber eigenartigerweise geht er davon aus, dass auch sie aus Einzelsa-

satz zu einem konsequent überlieferungsgeschichtlichen Pentateuchmodell ausgebaut, indem er den Weg der Entstehung der Erzählkompositionen zu den Erzvätern und ihrer redaktionellen Verknüpfungen Schritt für Schritt verfolgte und dabei auf die Annahme durchlaufender Quellenwerke vollständig verzichtete.³⁶ Dabei insistierte er methodisch darauf, dass erzählerische und kompositorische Zusammenhänge und deren Reichweite am Text aufweisbar sein müssen und nicht – wie in der Quellentheorie üblich – einfach postuliert werden dürfen.

Zur Josephsgeschichte führte Blum aus, dass diese ehemals eigenständige Erzählung, die er in das 8. Jh. datiert, noch in diesem Jahrhundert mit der Jakobserzählung (Gen 25,21–33,17*), die inzwischen einige Anhänge erhalten hatte (33,18–20; 35,6f.16–20), verknüpft worden sei und zwar über die Einfügung von Gen 48* (vorbereitet durch 41,50–52), die Segnung der Josephsöhne Ephraim und Manasse, die eine kompositorische Klammer zur Segnung Jakobs und Esaus in Gen 27 bilde.³⁷ Nach dem Untergang des Nordreiches sei die Jakobgeschichte (Gen 25–50*) noch um Überlieferungen zu weiteren Kindern Jakobs ergänzt worden (Gen 34; 38; 49; dazu 35,21f.).³⁸ Der exilischen Vätergeschichte, die Abraham- (Gen 12–22), Isaak- (26) und Jakobgeschichte (25–50*) miteinander verband, weist Blum die Reiseoffenbarung an Jakob (46,1–5a mit Rückverweisen auf 26,1–3b α und 12,1–3) zu.³⁹ Damit sind wesentliche Texte, die schon immer als Fremdkörper in der Josephsgeschichte erkannt worden waren und die Donner als Reste alter Quellenfäden erklären wollte,⁴⁰ als Ergänzungen und redaktionelle Verknüpfungen der Josephsgeschichte erklärt. Allerdings hat Blum die Josephsgeschichte selber eher pauschal behandelt. Darum soll hier versucht werden, das überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Wachstum detaillierter zu skizzieren.

gen zusammengewachsen sei; vgl. auch seinen Aufsatz „Die Komposition der Joseph-Geschichten“, 22.

³⁶ Vgl. Blum, Komposition, 2f.

³⁷ Vgl. Blum, Komposition, 250–254; 259f. Dies ist ein eindeutiger Befund, auch wenn die erzählerische Brücke zwischen der erweiterten Jakobserzählung und der Josephserzählung jetzt durch die breite priesterschriftliche Bearbeitung 35,23–29; 36,1–43; 37,1.2 verdeckt ist.

³⁸ Vgl. Blum, Komposition, 210–245.

³⁹ Vgl. Blum, Komposition, 246–249; 297–301; bekanntlich hat Blum seinen Vorschlag einer ersten noch vorexilischen Vätergeschichte (Komposition, 289–296) aufgrund des Einspruchs von Köckert, Vätergott, 250–255, aufgegeben (Blum, Studien, 214 Anm. 35).

⁴⁰ S.o. S. 14f.