

Stefan Pfeiffer

Joseph in Ägypten

Althistorische Beobachtungen zur griechischen Übersetzung und Rezeption von Gen 39–50*

Das negative Bild Ägyptens, das uns in der Bibel entgegentritt, ist durch die Wahrnehmung des Landes am Nil als „Haus der Sklaverei“ geprägt. Nicht nur die Juden sahen aber Ägypten und dessen Bewohner negativ, sondern auch umgekehrt die Ägypter die Juden. Das zeigt etwa die ägyptische Umdeutung des Exodus in eine Vertreibung von Aussätzigen.¹ Literarisch lässt sich folglich eine religiös gedeutete Feindschaft zwischen beiden Ethnien konstatieren.

Seit der Ptolemäerzeit lebte eine große jüdische Gemeinde in Ägypten und besonders in Alexandria. Die Juden waren gegenüber der ägyptischen Mehrheitsbevölkerung aufgrund ihrer rechtlichen Zugehörigkeit zu den Hellenen überaus privilegiert. Durchaus denkbar ist es deshalb, dass die Privilegierung der Juden die Spannungen mit den Ägyptern verstärkt oder gar erst bewirkt hat. Genau in diesem konfliktträchtigen Bedingungsfeld ist nun aber auch die Übersetzung der ersten fünf Bücher Mose ins Griechische anzusiedeln.

Im Folgenden soll uns mit dem Wissen um die jüdisch-ägyptischen Spannungen ptolemäischer Zeit die Josephsgeschichte interessieren, da sie ein im auffälligen Gegensatz zur sonstigen jüdischen Tradition sehr positives Bild von Ägypten zeichnet. Mir scheint es deshalb aus althistorischer Sicht interessant, zwei bisher weniger beachtete Fragen zu stellen. Erstens, wie der hellenistische Übersetzer mit dem ihm vorliegenden hebräischen Text umgegangen ist, und zweitens, wie der griechische Text der Josephsgeschichte von den damaligen, in griechischer Sprache und Kultur gebildeten Lesern rezipiert werden konnte und für welche Adressaten er gedacht war.

* Vorliegende Untersuchung entstand im Rahmen des SFB 600 „Fremdheit und Armut“, Teilprojekt A 1 „Griechisch-Römisches Ägypten“, an der Universität Trier. Ich bin dem Forschungszentrum Griechisch-Römisches Ägypten ebenso wie Herrn Professor E. Haag (Theologische Fakultät Trier) und Herrn Professor G. Vittmann (Ägyptologie/Würzburg) für kritische Kommentare zu Dank verpflichtet; gewidmet ist dieser Beitrag Angelika Paul.

¹ Vgl. etwa C. AZIZA, *L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C. – Ier siècle ap. J.-C.)*, in: ANRW II 20,1 (1987), 41–65.

Zwei Themenfelder sollen mir dabei gleichsam als hermeneutische Schlüssel dienen. Erstens ist die Sprache der griechischen Josephsgeschichte zu untersuchen. Grundsätzlich geht man in der Forschung davon aus, dass der Tanach in Ägypten ins Griechische übersetzt wurde, weil, wie es heißt, „viele Wörter in der LXX ... auf ihren ägyptischen [was meint ptolemäischen] Ursprung hinweisen“.² Lässt sich diese Feststellung anhand der Josephsgeschichte verifizieren?

Zweitens ist die Frage nach Veränderungen bzw. Aktualisierungen des hebräischen Textes zu stellen. An welchen Stellen und warum nahm der Übersetzer diese Veränderungen vor?

I. Sprachliche Beobachtungen

Nachdem Joseph von seinen Brüdern in die Sklaverei verkauft worden war, gelangte er als Sklave (Gen 39,19: *παῖς/עבד*) in den Haushalt des Ägypters Potiphar. Wie alle königlichen Beamten wird auch dieser als „Eunuch“ (*εὐνοῦχος/סריס*) bezeichnet – ein Titel, den es am Ptolemäerhof nicht gab, auch wenn selbstverständlich Eunuchen bis in höchste Ränge aufsteigen konnten. In seiner Grundbedeutung bezeichnet das hebräische *saris* zwar ebenfalls den „Kastraten“, doch als Amtstitel verwendet ist hiermit in der Bibel meist eine hohe Position der Hofverwaltung gemeint.³ So ist der griechische Begriff ebenso wie der hebräische im übertragenen Sinn zu deuten; er besagt, dass der Mann ein hoher Hofbeamter war. Griechen dürfte diese übertragene Bedeutung des Titels „Eunuch“ aber kaum bekannt gewesen sein. Der Übersetzer hat sich folglich ganz wörtlich an die hebräische Version gehalten und damit auf eine Wiedergabe des eigentlichen Wortsinnes – möglicherweise wäre der Mann am ptolemäischen Hof ein *philos* (*φίλος*) gewesen – verzichtet.

Aus Gen 41,9–10 erfahren wir weiterhin, dass der Eunuchenstatus ein unfreier gewesen zu sein *scheint*, denn der Oberhofschenk (*ἀρχιουνοχόος*) und der Oberbäcker (*ἀρχισιτοποιός*) waren, ebenso wie Potiphar, „Eunuchen“ des Pharaos (Gen 40,2) und finden sich auch als dessen Sklaven (*παῖδες/עבדים*) bezeichnet. Es liegt deshalb nahe, dass die Bezeichnung „Sklave“ im Zusammenhang mit der Hofverwaltung, wie schon der Titel „Eunuch“, im übertragenen Sinn zu deuten ist. Immer dann, wenn vom Hof des Pharaos die Rede ist, werden die beteiligten Personen „seine Sklaven“ genannt. So feierte der König etwa seinen Geburtstag gemeinsam mit „seinen Sklaven“ (Gen 40,20),

² E. TOV, Die griechischen Bibelübersetzungen, in: ANRW II 20,1 (1987), 121–189, 152.

³ Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament von L. KOEHLER und W. BAUMGARTNER, 3. Aufl., neu bearbeitet von W. BAUMGARTNER und J.J. STAMM, Lieferung III, Leiden 1983, 727.

ebenso wie auch das Beratergremium des Pharaos (Gen 41,37) aus „Sklassen“ bestand. Es lässt sich also feststellen, dass der Genesistext das Wort „Sklave“ im Hebräischen wie im Griechischen in einem doppelten Wortsinn verwendet – einmal kann es den tatsächlich Unfreien, von Händlern erworbenen Hausdiener bezeichnen, wie es mit Joseph der Fall war, im Kontext der Hofverwaltung hingegen ist hiermit der Verwaltungsfunktionär gemeint, wie etwa Potiphar, der sich den Sklassen Joseph halten kann.

Potiphar selbst hatte das Amt eines „Obersten der Leibwache“ des Pharaos, wie es in den meisten Übersetzungen des hebräischen Textes heißt. Die LXX gibt für dieses Amt die Übersetzung *archimageiros* (ἀρχιμάγειρος). Ein solches Amt ist uns weder aus den ptolemäerzeitlichen Papyri noch aus anderen griechischen literarischen Texten zum hellenistischen Königshof bekannt. Von seiner Wortbedeutung her müsste es sich bei einem *archimageiros* eigentlich um einen „Oberkoch“ handeln, was der Grundbedeutung des im hebräischen Text vorgegebenen „Oberster der Köche/Schlachter“ *sar hatabachim* (שר-הטבחים) entspricht.

Abermals hat sich jedoch der antike Übersetzer allzu wörtlich an die Grundbedeutung des hebräischen Wortes gehalten und damit den Sinn des Textes verunklart. Dass nämlich der Oberste der Leibwache oder ein hoher Wachfunktionär gemeint sein muss, legen uns einerseits Dan 2,14 und 2 Kön 25,8 nahe. Andererseits zeigt der Genesistext selbst, dass tatsächlich ein Leibwächter oder Wachbeamter des Hofes betreffenden Titel trug. In der hebräischen Version von Gen 40,2–3 heißt es nämlich, dass der Pharao zwei Hofbeamte „in Haft gab ins Haus des *sar hatabachim*, ins Gefängnis, wo Joseph gefangengehalten wurde.“ Da der Übersetzer der Septuaginta wusste, dass sich ein Gefängnis kaum im Haus eines Oberkochen befunden haben konnte, umgeht er das Problem und übersetzt den hebräischen Titel *sar hatabachim* diesmal nicht mit *archimageiros*, sondern mit *desmophylax* (δεσμοφύλαξ), also Gefängniswärter.

Weiterhin ist zu bemerken, dass sowohl der Titel eines *archimageiros* als auch die ebenfalls in der Josephsgeschichte erwähnten Hofämter eines Oberhofschenks und eines Oberbäckers weder aus dem ptolemäischen Ägypten noch von anderen hellenistischen Königshöfen bekannt sind – auch wenn es die Funktionen selbstverständlich gegeben hat. Bei einer Übersetzung des Genesistextes im ptolemäischen Ägypten oder wohl besser bei einer Situierung der Ereignisse am ptolemäischen Königshof hätte man etwa für das Amt des Oberleibwächters den Ehren- bzw. Hofrangtitel *archisomatophylax* (ἀρχισωματοφύλαξ) – „oberster Leibwächter“ – erwartet.

Auch der sonstige administrative Sprachgebrauch der LXX-Josephsgeschichte weist eine provokante Unkenntnis ptolemäischer Verwaltungsterminologie auf. Das Gefängnis etwa wird einmal als *ochyroma* (Gen 39,20: ὄχυρωμα) bezeichnet, was in den Papyri meist den umfriedeten Ort beschreibt. Zu erwarten gewesen wäre eigentlich *desmoterion* (δεσμοτήριον). Abermals

hatte sich der Übersetzer jedoch an die Grundbedeutung gehalten, denn der hebräische Text hat wörtlich „Haus der Einfriedung“ – *bet hasohar* (בֵּית־הַסוּהַר), was dem *ochyroma* als einem befestigten Ort entspricht.

Äußerst ungewöhnlich ist zudem die Bezeichnung der von Joseph in den fetten Jahren gesammelten Nahrung, also des Getreides, als *ta bromata* (Gen 41,48: τὰ βρώματα), was papyrologisch meines Wissens nicht belegt ist. Die gleiche Beobachtung lässt sich schließlich auch bei der Bezeichnung der Getreidespeicher als *sitobolones* (Gen 41,56: σιτοβολῶνες) machen. Ein *sitobolon* (σιτοβολών) kann vereinzelt auch in Papyri auftauchen – hier dienen solche Speicher jedoch der Lagerung von Sesam, Rizinus oder von Nahrung für Stiere.⁴ Zur staatlichen Bevorratung von Getreide sind *sitobolones* hingegen nicht bekannt, hierzu dienten sogenannte *thesauroi* (θησαυροί).

Wenden wir uns nun einem sprachlich aus anderen Gründen interessanten Fall zu: Der hebräische Text des Alten Testaments weist nicht wenige akkadische/nordwestsemitische Lehnwörter auf, was nicht weiter verwundert. Von Bedeutung ist jedoch das aus dem Ägyptischen übernommene Lehnwort für „Riedgras“ *achu* (אָחַ) und dessen Übertragung ins Griechische.⁵

Das Wort taucht im Rahmen der Traumerzählung des Pharaos auf. Die Kühe, die der König vom Fluss heraufsteigen sah, weiden „im Riedgras“ (Gen 41,2). Hierfür steht in der LXX *en tô achei* (ἐν τῷ ἄχει). Da es sich um einen griechischen Neologismus handelt, geht man davon aus, dass der Übersetzer ein im hebräischen Text stehendes Lehnwort direkt ins Griechische übernommen habe. Ein Vorgang, den man als Transliteration oder Transkription bezeichnet und der des Öfteren in der LXX zu beobachten ist.⁶

Es stellt sich mir aber die Frage, weshalb bei einer derart problemlosen Stelle eine Transliteration vorgenommen wurde, denn bekannt sind Fälle von Transliterationen eigentlich nur dann, wenn der Übersetzer den hebräischen Text nicht mehr verstand, was hier kaum der Fall sein kann.

Möglicherweise ist eine Lösung in folgender Richtung zu suchen. Wie gesagt ist das hebräische Wort *achu* ebenfalls ein Lehnwort, das sich vom ägyptischen Begriff *achi* (Ḥj) „Pflanzen“ oder *achet* (Ḥ.t) „Fruchtland“ ableiten lässt.⁷ Im ptolemäerzeitlichen Ägyptisch wurde dieses nun genauso ausgesprochen, wie es der Übersetzer der LXX lautlich wiedergegeben hat, also nicht *achu*, mit einem hebräischen *waw* als letztem Konsonanten, sondern *achi*, mit einem ägyptischen *jod* als letztem Konsonanten (demotisch: Ḥi oder Ḥr), was im bohairischen Koptisch zu *achi* (ⲁⲕⲓ) wurde.⁸

⁴ P.Col. Zen. I 53,2; P.Zen. Pestman 13,22–23; P.Lond. VII 1974,19.

⁵ Vgl. J. VERGOTE, Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37–50 à la lumière des études égyptologiques récentes, Louvain 1959, 59–66.

⁶ Vgl. M. TILLY, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 73.

⁷ J. CERNY, Coptic Etymological Dictionary, Cambridge u. a. 1976, 17.

⁸ Vgl. W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965–1977, 17 und 491.

In der Koine hätte man das auslautende *-ei* in *achei*⁹ ebenfalls aufgrund des Iotazismus als *-i* ausgesprochen. Es liegt uns im griechischen Text folglich ein ägyptisches Wort in der korrekten zeitgenössischen Aussprache vor. Ein aus dem Ägyptischen stammender Hebraizismus wurde damit im Griechischen der korrekten zeitgenössischen ägyptischen Aussprache angepasst. Hier zeigt sich abermals das Bemühen um eine äußerste Nähe zur Vorlage, die in vorliegendem Fall sogar zu einem Neologismus führte, den aus sich heraus allein Juden oder griechisch gebildete Ägypter resp. des Ägyptischen mächtige Griechen verstanden. Ein Grieche außerhalb Ägyptens konnte sich allein aufgrund des Kontextes erschließen, dass es sich bei *achei* um „Gras“ handelte. Was unseren Übersetzer betrifft, so erhalten wir hier bereits einen Hinweis darauf, dass er sich recht gut in der ägyptischen Sprache auskannte.

II. Der Übersetzer als Kenner Ägyptens

Parallel zu dem Bemühen, den Text möglichst wörtlich wiederzugeben, zeigen paradoxerweise andere Stellen, dass man auch Aktualisierungen, also Veränderungen im Text, vornahm. Das lässt sich insbesondere am Beispiel der Personen- und Ortsnomastik nachweisen.

Joseph war Sklave eines Hofbeamten, dessen Name – auch ohne masoretische Punktation – Potiphar (פּוֹטִיפָר) zu lesen ist. Er setzt sich aus den Konsonanten *Pe-Waw-Tet-Jod-Pe-Resch* zusammen. Im Griechischen findet sich, lautlich wenig ähnlich, Petephres (Πετεφρης), womit die Konsonantenkombination PTPhRS vorliegt. Das lässt sich wiederum nur schwer in Verbindung mit der hebräischen Aussprache des Namens bringen.

Der Name des Mannes ist in seiner *griechischen* Wiedergabe als gut ägyptisch zu betrachten. Er beginnt mit dem ägyptischen Namenselement *Pete-* (= *P3-dj*), was soviel heißt wie „Der gegebene von“. Der zweite Namensbestandteil *-phres* ist als griechische Wiedergabe des Gottesnamen *Re – pa-Ra* (*p3-R*) aufzufassen, analog etwa zu Mechprês (Μεχφρης von *mnh-p3-R*).¹⁰ Der Mann hieß also *Pa-di-pa-Ra*, „Der, den Re gegeben hat“. Der vorptolemäisch einmal belegte Name¹¹ ist aus der Ptolemäerzeit möglicherweise ebenfalls einmal in demotischer Schrift überliefert.¹²

⁹ Das Wort ist allem Anschein nach indeklinabel, vgl. Jesus Sirach 40,16 und Jesaja 19,7; ich danke G. Vittmann für den freundlichen Hinweis.

¹⁰ Vgl. E. LÜDDECKENS/H.-J. THISSEN, *Demotisches Namenbuch*, Wiesbaden 1980–2001, 595.

¹¹ Vgl. A. HAMADA, *Stela of Putiphar*, *ASAE* 39 (1939), 273–277.

¹² Vgl. E. LÜDDECKENS/H.-J. THISSEN, *Demotisches Namenbuch*, 529; der angebliche Beleg PSI IX 1010 D, Nr. 2 = P.dem.Zenon 3 D, Z. 5 (vgl. VERGOTE, *Joseph*, 146–147) beruht auf einer falschen Lesung; vgl. P.W. PESTMAN, *Greek and Demotic Texts from*

Wie konnte der Übersetzer aber von dem hebräischen Potiphar zu dem von ihm ägyptisch interpretierten Namen Petephres kommen? Wenden wir uns also der hebräischen Form des Namens zu. Unbestritten ist, dass es sich bei dem Bestandteil *Poti-* ebenfalls um eine Wiedergabe des ägyptischen *P3-dj* handelt. Probleme bereitet hingegen die Endsilbe *-phera*. GÖRG vertritt diesbezüglich die Auffassung, dass sich in dem Namen, „wenn auch mit Vorbehalt, ein ägypt. *P3-dj-Pr-(‘3)* ‚Der, den Pharao gegeben hat‘ erkennen“ ließe. Er führt diesbezüglich weiter aus, dass „bedacht werden muss, dass der hebräische Autor den Namen vermutlich selbst konstruiert hat, wie es seiner literarischen Intention entspricht“, es handle sich also um einen Kunstnamen.¹³

Die bisherige Forschung war hingegen der meines Erachtens wesentlich wahrscheinlicheren Auffassung, dass sich hinter dem zweiten Bestandteil des Namens der ägyptische Götternamen *pa-Ra* (= Re) verbirgt, Potiphar den ägyptischen Namen *Pa-di-pa-Ra* (*P3-dj-p3-R*), „Der, den Re gegeben hat“, trug.¹⁴ Die hebräische Form des Namens ist also, trotz unterschiedlicher Aussprache, identisch mit der griechischen Form. Letztere wurde lediglich an die zeitgenössische Aussprache des Namens *Padipara* angepasst.

So liegt es meines Erachtens nahe, dass der Übersetzer sehr genau wusste, dass Potiphar nichts anderes bedeutete als „Der von Re gegebene“ und dass betreffender Name Petephres ausgesprochen wurde. Er aktualisierte dann also letztlich im Griechischen die hebräische Vorlage des ägyptischen Namens. Ohne Grundkenntnisse der ägyptischen Onomastik wird das wiederum kaum möglich gewesen sein.

Neben den ägyptischen Personennamen mit ihren spezifisch ägyptisch-religiösen Deutungen tauchen in der Josephsgeschichte auch Städtenamen auf, die der Übersetzer ebenfalls in die griechische Zeit hinein aktualisiert hat. Im Hebräischen heißt etwa die Stadt Heliopolis *On*, was eine genaue Transliteration des ägyptischen Ortsnamen *Iunu* (*Jwnw*) ist, der im Koptischen ebenfalls *On* (ⲠⲚ) ausgesprochen wurde.¹⁵ Der Übersetzer kommt seinem zeitgenössischen hellenistischen Leserkreis jedoch soweit entgegen, dass er die Stadt als Heliopolis bezeichnet und nicht die Hebräern und Ägyptern eigentlich geläu-

the Zenon Archive (P.L. Bat. 20), Leiden 1980, 72, Nr. 13; ich danke für den freundlichen Hinweis von G. Vittmann.

¹³ M. GÖRG, Die Septuaginta im Kontext spätägyptischer Kultur. Beispiele lokaler Inspiration bei der Übersetzungsarbeit am Pentateuch, in: Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (BWANT 153), hrsg. v. H.-J. FABRY/U. OFFERHAUS, Stuttgart u. a. 2001, 115–130; 125.

¹⁴ Vgl. A.R. SCHULMAN, On the Egyptian Name of Joseph: A New Approach, in: SAÄK 2 (1975), 235–243, bes. 238.

¹⁵ A. ERMAN/H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd. I, Berlin 1928, 54.

fige Ortsbezeichnung *On* verwendet (Gen 41,45 und 51) – er war sich also im Klaren darüber, dass On und Heliopolis ein und dieselbe Stadt bezeichnen.

Unterstützt wird die These einer Kenntnis spezifisch ägyptischer Verhältnisse durch eine Auslassung, die der Übersetzer im Rahmen der Traumgeschichte des Pharaos vornahm: Im hebräischen Text heißt es, dass nach den sieben prallen Ähren „sieben kümmerliche, vom *Ostwind* ausgedörrte Ähren wuchsen“ (Gen 41,6). Besondere Bedeutung kommt dem Ostwind (קָדִים) zu, der religiös gesehen das strafende Werkzeug Gottes war.¹⁶ Entsprungen ist diese Vorstellung der realen meteorologischen Erfahrung in Israel-Judäa.¹⁷ Religiös gesehen ist es für alle Juden und faktisch besonders für die Rezipienten des Textes im Heiligen Land selbstverständlich, dass gerade der Ostwind die Kornähren verdorren lässt.

Der griechische Text hat nun aber die wörtliche Übersetzung: „da wuchsen sieben schmale und vom *Wind* vertrocknete Ähren“ – die Angabe, dass der Wind aus dem Osten kam, wurde also ausgelassen. Statt dessen wird der Ausdruck *anemophthoros* (ἀνεμόφθορος) verwendet, der einfach bedeutet „vom Winde verdorrt“. Da sich der Übersetzer ansonsten aber stringent darum bemühte, den Text so wortwörtlich wie möglich zu übersetzen, liegt die Vermutung nahe, dass die Auslassung einen Sinn hatte. Und das ist in der Tat so: In Ägypten war der Ostwind nämlich der Wind, der, wie es in den religiösen Texten heißt, „die Pflanzen erblühen lässt“.¹⁸ Unmöglich hätte man einer in Ägypten lebenden Leserschaft eine vernichtende Wirkung des segnen- und fruchtbarkeitbringenden Ostwindes erklären können. Ich halte es deshalb für sehr wahrscheinlich, dass der Übersetzer um die Bedeutung des Ostwindes und dessen religiöse Konnotation in Ägypten wusste.¹⁹ Das stattdessen verwendete Verb *anemophthoros* hat hingegen gerade in Ägypten eine negativ geladene religiöse Bedeutung, denn es wird mit dem Götterfeind Seth/Typhon in Verbindung gebracht. So heißt es im Töpferorakel: „Die Erde wird auf die Samenkörner nicht ansprechen. Ihre meisten werden vom Wind verdorrt sein.“²⁰

¹⁶ Vgl. Jes 27,8; Jer 18,17; Ps 48,8; Hiob 27,22.

¹⁷ Vgl. S. MORENZ, Ägyptische Spuren in der Septuaginta, in: ders., Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. E. BLUMENTHAL/S. HERRMANN, Köln u. a. 1975, 423–425.

¹⁸ A. GUTBUB, Die vier Winde im Tempel von Kom Ombo (Oberägypten), in: Jahresvisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, hrsg. v. O. KEEL, Stuttgart 1977, 328–358; 349.

¹⁹ Vgl. VERGOTE, Joseph, 58–59; S. MORENZ, Joseph in Ägypten, ThLZ 84 (1959) 401–416; 407.

²⁰ P₂ 7–8; vgl. L. KOENEN, Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel, in: Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, hrsg. v. A. BLASIUS/B.U. SCHIPPER, Löwen u. a. 2002, 139–187, 144, mit Anm. 36 und 38–39.

III. Auswertung und Ergebnisse

Folgendes konnte gezeigt werden:

1. Die Sprache der griechischen Übersetzung der Josephsgeschichte hat in den Fällen, in denen Verwaltungsterminologie auftaucht, nichts mit der Sprache der ptolemäischen Papyri gemein. Damit ist freilich nicht impliziert, dass die Übersetzung nicht in Ägypten entstanden ist, eher scheint mir an eine bewusste Verfremdung oder Archaisierung gedacht gewesen zu sein. Man wollte zeigen, dass die geschilderten Ereignisse nicht mit dem ptolemäischen Ägypten in Verbindung stehen, sondern tatsächlich „in alter Zeit“, lange vor den Ptolemäern, stattgefunden haben. Diese Perspektive gibt sich der Text im Übrigen auch selbst vor. Der Verfasser schreibt in Bezug auf das von Joseph eingeführte Wirtschaftssystem, dass er es „ihnen als Prostagma verfügte *bis auf den heutigen Tag*“ (Gen 47,26).

2. Der Übersetzer kannte sich recht gut mit ägyptischer Sprache und Kultur aus – er gibt die ägyptischen Namen in ihrer richtigen Aussprache wieder, weiß, wie Griechen die altägyptischen Städte in der Ptolemäerzeit nannten, und weiß auch über die religiöse Bedeutung des Windes in Ägypten Bescheid. Das führt wiederum zu dem Schluss, dass die Übersetzung der Josephsgeschichte durchaus in Ägypten zu situieren ist.

Um vor diesem Hintergrund wieder auf den Ausgangspunkt meiner Ausführungen zurückzukommen, also auf die literarisch zu fassende jüdisch-ägyptische Feindschaft, die sich spätestens in hellenistischer Zeit verorten lässt, so ist es zunächst äußerst erstaunlich, dass das Ägypten der Josephsgeschichte als Ort der Versorgung und Sicherheit für Juden in Erscheinung tritt – Joseph siedelt hier schließlich seine Familie an. Den Juden geht es damit sogar besser als den Ägyptern, die ihr Land während der Hungersnot an den Pharao verkaufen mussten.

Das „josephinische“ Ägypten entspricht damit dem ptolemäischen Ägypten insofern, als Juden hier neben Griechen eine gegenüber den Ägyptern privilegierte Position einnahmen. Ermöglicht war dies durch den Herrscher des Landes, den makedonischen König, der zugleich ägyptischer Pharao war.

Erstaunlicher ist aber, dass auch die ägyptischen Sitten und die ägyptische Religion durchweg neutral geschildert werden. Joseph heiratete die Tochter eines Re-Priesters (Gen 41,45) und verstieß damit gegen explizite jüdische Gebote.²¹ Joseph lässt seinen Vater sogar nach ägyptischer Tradition mumifizieren (Gen 50,2 f). Würde man gleiches von einem Griechen wissen, dann würde man vordringlich auch davon ausgehen, dass er sich dem ägyptischen Totenglauben zugewandt hatte. Keinesfalls dürfte das aber bei der in der Josephsgeschichte geschilderten Mumifizierung der Fall gewesen sein. Es handelte sich hierbei nicht um den Akt einer Übernahme religiöser Vorstel-

²¹ Vgl. Esra 9,1–2; Ex 34,15–16; Dtn 7,3–4.

lungen. Das ist in einem Glaubenszeugnis wie der Josephsgeschichte wenig wahrscheinlich. Vielmehr zeigt sich hier die weitgehende Akkulturation Josephs. Diese Akkulturation lässt sich noch in verschiedenen anderen Punkten aufweisen. Am wichtigsten ist der neue Name Josephs Psonthomphanech bzw. hebräisch Zafenat-Paneach, der jetzt ein ägyptischer war. Auch trat Joseph in ägyptischer Gewandung, mit ägyptischem Hals- und Fingerring auf (Gen 41,42). Wie sehr Joseph schließlich zu einem Ägypter geworden war, zeigt die Tatsache, dass seine Brüder ihn nicht als Hebräer erkannten und er sich zunächst mittels eines Dolmetschers (Gen 42,23: ἑρμηνευτής) mit ihnen unterhielt.

All das passt nicht zu den Erfahrungen der Juden mit dem hellenistischen Ägypten. Man hatte sich der griechischen, nicht der ägyptischen Kultur gegenüber geöffnet, stellte gemeinsam mit Griechen die Oberschicht gegenüber den Ägyptern. Fragt man sich deshalb, wer die Adressaten der griechischen Übersetzung waren und wie die griechische Josephsgeschichte von diesen rezipiert werden konnte, so muss man zwischen Juden, Griechen und Ägyptern unterscheiden.

Dass Ägypter angesprochen waren, scheint wenig wahrscheinlich. In der Forschung geht man vielmehr davon aus, dass besonders die Griechen und das ptolemäische Herrscherhaus Adressaten der griechischen Version waren, da, wie es KREUZER annimmt, die Erzählung dazu dienen sollte, die „Präsenz und Bedeutung“ der Juden in Ägypten zu legitimieren.²² Diesbezüglich möchte ich vorsichtig sein, denn Griechen wird an dieser Geschichte so manches fremd vorgekommen sein. So fällt auf, dass der Übersetzer sich nicht viel Mühe machte, den griechischen Lesern in ihrer Terminologie entgegenzukommen. Wenn er Hofbeamte als Eunuchen oder als Oberköche bezeichnet, verfremdet er teilweise die eigentliche Wortbedeutung, ja er verwendet sogar ein den Griechen unbekanntes Lehnwort für Gras.

Die griechische Josephsgeschichte richtete sich meines Erachtens hauptsächlich an akkulturierte Juden, war also für den gemeindlichen Gebrauch in der Diaspora bestimmt. Alexandrinische Juden mussten die Erzählung aber im parabolischen oder allegorischen Sinn deuten, denn mit Ägyptern wollte man nichts gemein haben. Juden erfuhren hier, dass Joseph nach außen bzw. kulturell gesehen durch und durch ein Ägypter war. Trotz seiner kulturellen Entfremdung blieb er aber gleichzeitig religiös gesehen Jude. Damit wird die Gestalt des Joseph zu einem Paradigma jüdischer Identität in der griechischen Diaspora und besonders im ptolemäischen Alexandria. Die Josephsgeschichte lieferte für die weitgehende kulturelle Assimilation der dortigen Juden eine

²² S. KREUZER, Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik, in: Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Band 2 (BWANT 161), hrsg. v. DERS./J.P. LESCH, Stuttgart u. a. 2004, 61–75; 74.

religiöse Legitimation: Man darf sich an bestimmte Sitten der heidnischen Umwelt durchaus anpassen, ja sich voll und ganz in die Gastgesellschaft integrieren, indem man seinen Namen anpasst, seine bisherige Lebensweise aufgibt, im System der Gojim zum Nutzen der Gojim (und damit des eigenen Volkes) arbeitet, ohne dabei aber den Kern der jüdischen Existenz, also den Glauben der Väter, aufgeben zu müssen.

Joseph in Ägypten (Josephus, *Antiquitates* 2, 262-263). Wie sehr Joseph schließlich zu einem Ägypter geworden war, zeigt die Tatsache, dass seine Brüder ihn nicht als Hebräer erkannten und er sich zunächst mittels eines Dolmetschers (Gen 43, 32-33) verständlich machen musste. All das passt nicht zu den Erfahrungen der Juden mit den hellenistischen Ägyptern. Man hätte sich bei griechischen nicht bei ägyptischen Können bei göttlicher Gedächtnis Hilfe gemeinsam mit Griechen die Übersetzung bewundert. den Ägyptern. Fast man sich deshalb, was die Adressaten der griechischen Übersetzung waren und wie die griechische Josephus-Biografie von diesem Zeitpunkt an weiter kam, so muss man zwischen Juden, Griechen und Ägyptern unterscheiden.

1. Dass Ägypter angesprochen waren, scheint wenig wahrscheinlich. In der Forschung geht man vielmehr davon aus, dass besonders die Griechen und das hellenistische Hellenismus Adressaten der griechischen Version waren. Inwiefern KREUZER annimmt, die Exilbiografie dann dahin sollte die, 'Hellenismus und Bedenken', der Juden in Ägypten zu lehren. Diesem Zweck möchte ich vorzuziehen sein, denn (Griechen) wird an dieser Geschichte so manches lernen vorzunehmen sein. So fällt auf, dass der Übersetzer sich nicht viel Mühe machte, den griechischen Lesern in ihrer Technologiologie entgegenzukommen. Wenn er Hellenismus als Lesern oder als Übersetzer beschreiben, vertritt er teilweise die eigentliche Wortbedeutung, in er verwendet, sogar ein den Griechen unbekanntes Lehnwort für 'Lese'.

Die griechische Josephusbiografie richtet sich nicht an hellenistische Juden, sondern an hellenistische Juden, was also für den genealogischen (Griechen) in der Diaspora bestimmt. Alexanderische Juden mussten die Exilbiografie als im parabolischen oder allegorischen Sinn deuten, denn nur Ägypten wollte man nicht gemein haben. Juden erfuhr hier, dass Joseph auch außer ewig, kein Teil gewesen durch und durch ein Ägypter war. Trotz seiner kultuellen Zugehörigkeit blieb er aber nichtveräußert, er blieb hebräisch, Jude. Letztlich wird die Gestalt des Joseph zu einem 'hellenistischen' jüdischen Identitätsmodell in der Diaspora und besonders im hellenistischen Hellenismus. Die Josephusbiografie weist die die weitgehend hellenistische Assumtionen der hellenischen Juden eine