

Die Gebeine Josefs

Markus Witte

„Mose ging hin, stellte sich an das Ufer des Nils und sagte zu ihm: Josef, Josef, die Zeit ist erreicht, von der der Heilige – gesegnet sei er – geschworen hat: ‚Ich erlöse euch‘, und der Schwur ist erreicht, den du Israel hast schwören lassen ...“ (bSot 13a).

Zu den vielfältigen methodischen Impulsen, die der sehr verehrte Jubilar seit nunmehr über vierzig Jahren der alttestamentlichen Wissenschaft gibt, gehört neben einer konsequent redaktionsgeschichtlichen, dabei zunächst das kompositionelle und theologische Gefälle der Endgestalt eines Textes erhebenden Exegese auch ein rezeptionsgeschichtlicher Zugang, d. h. eine Annäherung an biblische Texte, bei der die Wirkungsgeschichte einzelner Erzählzüge, Motive und Figuren als ein Vergrößerungsglas für im biblischen Text selbst angelegte, auf den ersten Blick verdeckte Aussageabsichten und Tiefendimensionen verwendet wird. Ein solcher Zugang soll im folgenden Beitrag auf einen für die wissenschaftliche Arbeit von Hans-Christoph Schmitt ganz wesentlichen Gegenstand, die Josefsgeschichte¹, angewendet werden.

I. Ein wirkungsgeschichtlicher Blick auf Sir 49,15

Die älteste, relativ sicher datierbare Rezeption der Josefsgeschichte bietet die Josefsnotiz im Väterlob des um 180 v. Chr. schreibenden Weisheitslehrers Ben Sira in Sir 49,15.² Der Text ist mit charakteristischen Varianten in der

1 Vgl. H.-C. Schmitt, Die nichtpriesterschriftliche Josephsgeschichte, BZAW 154, 1980; ders., Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik“ und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50 (1985), in: Theologie in Prophetie und Pentateuch, BZAW 310, 2001, 89-107; ders., Die Josephsgeschichte und das Deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50 (1997), in: Theologie, a. a. O., 295-308.

2 Erst in das ausgehende zweite und beginnende erste Jahrhundert v. Chr. gehören die Rezeption der Josefsgeschichte im Jubiläenbuch (Kap. 34; 39-46) und im Testament Josefs.

hebräischen, griechischen, syrischen und lateinischen Fassung sowie den davon abhängigen Versionen erhalten. Insofern der Makrotext der hebräischen Sirachhandschrift B (H^B) von der griechischen, syrischen und lateinischen Version im wesentlichen gestützt wird, kann er als Repräsentant des Urtextes von Sir 49,15 angesehen werden.

כיוסף אדם נולד גבר Wurde etwa ein Mann wie Josef geboren?
 וגם גייתו נפקדה Und selbst sein Leichnam wurde sorgsam behandelt.

Die Josefsnotiz Ben Siras verblüfft in zweifacher Hinsicht. Da das Väterlob nach dem allgemeinen Prolog in Sir 44,1-15 in seinem Hauptteil die biblischen Porträts von Noah bis Nehemia (44,17-49,13) in chronologischer Folge bietet – wobei die Henochminiatur in 44,16 und 49,14 als Rahmen dient –, wäre der natürliche kompositionelle Ort der Erwähnung Josefs zwischen 44,23 (Jakob) und 45,1 (Mose). Anstelle dessen bietet Ben Sira die Reminiszenz an Josef erst am Ende des Väterlobs an der Nahtstelle zum Lobpreis auf den Hohenpriester Simon (II.) (50,1-24), der als Zielpunkt der gesamten Komposition Sir 44-50 angesehen werden kann³. Die Annahme, Sir 49,15 sei (im Verbund mit V. 14 und V. 16) ein eschatologisch orientierter Nachtrag⁴, überzeugt weder kompositionell noch inhaltlich. Sodann über-

Schwer zu datieren sind die Fragmente des jüdisch-hellenistischen Historikers Artapanos und des jüdisch-hellenistischen Epikers Philo d. Älteren, deren Ansetzung in der Forschung zwischen dem 3./2. Jh. v. Chr. schwankt. Alle weiteren antiken Rezeptionen der Josefsgeschichte, von denen hier nur auf Act 7,9-16, Hebr 11,21f., den jüdisch-hellenistischen Roman Josef und Asenat, das Porträt „De Josepho“ bei Philo v. Alexandria und die entsprechenden Passagen in den *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus (vgl. besonders die abschließende Würdigung in Ant. 2,198-200) verwiesen werden soll, gehören in das 1./2. Jh. n. Chr. Zum Nachweis, dass Ben Sira zumindest die „Kanonteil“ Tora und Nebiim voraussetzt, siehe im Blick auf das Väterlob J. L. Ska, *L'éloge des Pères dans le Siracide (Si 44-50) et le canon de l'Ancien Testament*, in: *Treasures of Wisdom*, FS M. Gilbert, hrsg. v. N. Calduch-Benages / J. Vermeulen, BETHL 143, 1999, 181-193, und A. Goshen-Gottstein, *Ben Sira's Praise of the Fathers: A Canon-Conscious Reading*, in: R. Egger-Wenzel (Hrsg.), *Ben Sira's God*, BZAW 321, 2002, 235-267.

3 Siehe dazu O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50*, JSJ.S 78, 2003.

4 So Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, 1973, 125-135; B. L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, 1985, 199-203. Auch wenn die Formulierung von V. 15 prinzipiell für eine eschatologische Deutung offen ist, so weist doch im Text selbst nichts darauf hin, dass hier im Gegensatz zum grundsätzlichen Todesverständnis des Sirachbuchs an eine Auferstehung Josefs gedacht werde; so mit V. Hamp, *Zukunft und Jenseits im Buche Sirach*, in: *Alttestamentliche Studien*, FS F. Nötischer, BBB, 1950, 86-97; H. C. C. Cavallin, *Life after Death*, I, CBNTS 7/1, 1974, 193; O. Kaiser, *Das Verständnis des Todes bei Ben Sira*, NZStH 43 (2001), 175-192: 188f. Selbst wenn Sir 49,15 eschatologisch orientiert sein sollte, wäre dies angesichts der Verbindung eschatologisch-apokalyptischer Vorstellungen in der späten Weisheit kein Argument gegen die Ursprünglichkeit des Verses (siehe speziell R. T. Siebeneck, *May Their Bones Return to Life! Sirach's Praise of the Fathers*, CBQ 21 [1959], 411-428:

rascht die Kürze der Josefsnotiz, die aber sicher kein Hinweis darauf ist, dass Ben Sira die „große Wichtigkeit“ Josefs nicht gekannt habe.⁵ Vielmehr konzentriert und selektiert Ben Sira bewusst aus der Überlieferung, deren Kenntnis er bei seinen Lesern voraussetzt. Die Tradenten der griechischen und der lateinischen Sirachüberlieferung haben die Knappheit aber offenbar empfunden, wenn sie als dritten Stichos von V. 15 die Kennzeichnung Josefs als „Führer der Brüder und Stütze des Volkes“ bieten (vgl. 10,20; 44,4).⁶

Der biblische Texthintergrund ist klar: Ben Sira spielt hier auf den Wunsch Josefs, seine Gebeine (עצמות) mögen beim Auszug der Israeliten aus Ägypten mit ins Heilige Land genommen werden (Gen 50,25), und auf die entsprechenden Erfüllungsvermerke in Ex 13,19 und Jos 24,32 an. Für die

424-428; J. Marböck, Structure and Redaction History of the Book of Ben Sira. Review and Prospects, in: P. C. Beentjes [Hrsg.], *The Book of Ben Sira in Modern Research*, BZAW 255, 1997, 61-79; und allgemein B. G. Wright III / L. M. Wills [Hrsg.], *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, SBL Symp. Series 35, 2005).

- 5 G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATD.A 1, 2000, 335. Auch Th. R. Lee, *Studies in the Form of Sirach 44-50*, SBL.DS 75, 1986, 208f.230ff., unterschätzt den Eigenwert von Sir 49,15, wenn er den Vers lediglich als Gegenstand des vergleichenden Lobs auf Henoch bzw. auf Simon ansieht. Gegen die Vermutung von J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL, 1997, 105f., Ben Sira habe die Josefsnotiz aufgrund seiner antisamaritanischen Einstellung (vgl. Sir 50,25f.) so kurz gehalten, spricht, dass er Josef überhaupt erwähnt. Eine Kombination der Thesen Lees und Collins' bietet Mulder, *Simon* (s. Anm. 3), 95.233 u. ö. Überzeugender ist die Annahme von Siebeneck, *Bones* (s. Anm. 4), 419f., die V. 14-16 dienten (parallel zur Eröffnung in 44,16) in bewusst gestalteter Prägnanz als Einleitung des Lobs auf Simon.
- 6 G: ἡγούμενος ἀδελφῶν στήριγμα λαοῦ. L (mit der Kompilation von zwei Varianten): *princeps fratrum firmamentum gentis* 'rector fratrum stabilimentum populi'. Der Stichos dürfte ursprünglich vor 50,1 gestanden haben und das eigentliche Lob auf Simon eingeleitet haben (vgl. H^B und Sy). F. Vattioni, *Ecclesiastico, Testi 1*, 1968, bietet den entsprechenden hebräischen Stichos מַעַן אֲבֹתֵינוּ וְיָמָא דְלָא זְכָרָא זְכָרָא זְכָרָא zwischen 49,15 und 49,16; doch siehe zur richtigen Positionierung in H^B P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, VT.S 68, 1997. Innerhalb des Väterlobs ist der Begriff אֲבֹתֵינוּ damit der allgemeinen Kennzeichnung der Väter (44,7), Adams (49,16) und der priesterlichen Figuren Aaron (45,8) und Simon (50,1.11) vorbehalten. In G ergibt sich über die Verwendung des Wortes στήριγμα ein schöner intertextueller Bezug zu Tob 8,6, wo in modifizierter Aufnahme von Gen 2,18 Eva als στήριγμα Adams bezeichnet wird. Zum religiösen Gebrauch des Begriffs als Attribut einzelner Götter siehe Orph. H. 18,7; 84,5; zur christologischen Rezeption Clemens Alex., *Hymnus Christi servatoris* 15. L bietet darüber hinaus die Notiz, dass Josefs Gebeine „nach dem Tod geweissagt haben“, womit auf das Motiv der „aufblühenden Gebeine“ der Richter bzw. der Zwölf Propheten in Sir 46,12(14) bzw. 49,10(12) zurückgeblickt wird (vgl. auch TestSim 6,2). Im Hintergrund von L steht entweder die Interpretation von Gen 50,25 als Weissagung des Exodus (vgl. Hebr 11,21f.) oder die Vorstellung von der belebenden Wirkung der Gebeine besonderer Menschen (vgl. im Fall Elisas II Reg 13,20f. [rezipiert in Sir 48,13f. und VitProph 22,17(20)] und im Fall Jeremias VitProph 2,4). Zur Annahme, das Josefsgrab in Sichem sei eine mit Delphi vergleichbare Orakelstätte gewesen (vgl. Gen 12,6), siehe G. R. H. Wright, *Joseph's Grave under the Tree by the Omphalos at Shechem*, VT 22 (1972), 476-486.

Langfassungen von G und L bilden Texte wie Gen 42,6 und 47,12 einen zusätzlichen Hintergrund. Dabei zeigen die Verwendung des Worts גויה („Leichnam“ vgl. 44,14H^{Mas})⁷ und die modifizierte Aufnahme des Begriffs פקד, der in Gen 50,24-25 zur Beschreibung der gnädigen Heimsuchung Israels durch Gott im Exodus verwendet wird, hier nun zur Kennzeichnung der Fürsorge um Josefs Gebeine in Sir 49,15 den freien Umgang Ben Siras mit dem biblischen Text.⁸

Der unmittelbare Kontext in Sir 49,14-16 verdeutlicht, dass Ben Sira auf weitere Aspekte der Josefsgeschichte anspielt. Die Korrelation von Josef und *Henoch* (49,14)⁹ basiert nicht nur auf dem besonderen postmortalen Schicksal beider Figuren (vgl. Gen 5,24), sondern erklärt sich auch aufgrund der beiden in der antiken jüdischen Tradition zugeschriebenen Weisheit und durch Träume vermittelten besonderen Erkenntnis. Die Zusammenstellung mit *Sem* (49,16a₁)¹⁰, der gemäß Gen 9,26 als besonders geeigneter Stammvater Israels gilt¹¹, entspricht der Hochschätzung Josefs als Lebensretter der „Söhne Israels“ (vgl. Gen 41,57; 42,1ff.; 50,20); insofern sind die Varianten von Sir 49,15 in G und L vollkommen sachgemäß. Die Kombination mit *Set* (49,16a₂) erklärt sich primär aus der Funktion beider Figuren als „Ersatz-

- 7 G (τὰ ὄστᾶ αὐτοῦ) und L (*ossa ipsius*) sind „wörtlicher“ als H und Sy (*prh*), wodurch die Beziehung zwischen Sir 49,15 und Gen 50,25; Ex 13,19; Jos 24,32 einerseits und zwischen Sir 49,15 und Sir 46,10; 49,10 andererseits deutlicher ist als in H und Sy. Gleichwohl steht עצמות auch synekdochisch für „Leichnam“ (vgl. neben Gen 50,25; Ex 13,19 und Jos 24,32 auch II Sam 21,12-14 und I Reg 13,31).
- 8 Der Begriff פקד erfüllt in seinem unmittelbaren Kontext die Funktion eines Leitworts, insofern er auch im Lob auf Sem, Set und Enosch (49,16) und in der Einleitung zum Lob auf Simon (50,1) verwendet wird. Eine Übersetzung mit „bestatten“ (so Sauer, *Sirach* [s. Anm. 5], 335f.) legt den Text einseitig fest. Eine Änderung von נפקד in 49,16 in נבכר, wie gelegentlich unter Hinweis auf G (ἐδοξάσθησαν) vorgeschlagen wird (vgl. P. W. Skehan / A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AncB 39, 1987, 540ff.), ist nicht nötig, da פקד auch im Sinn von „ehren/erinnern“ gebraucht werden kann (vgl. äth. *faqada*, den Parallelismus von פקד und זכר in Ps 8,5 und dazu B. Grossfeld, *The Translation of Biblical Hebrew פקד in the Targum, Peshitta, Vulgate and Septuagint*, ZAW 96 [1984], 83-101, sowie St. D. Fraade, *Enosh and his Generation*, SBL.MS 30, 1984, 14).
- 9 H^B liest בהנך, was mit G, L und Sy in כהנך zu korrigieren ist; so auch die Mehrheit der Ausleger. Zu einem gezwungenen Versuch, den hebräischen Text im Sinn von „formed to your priestly service“ als Vorblick auf den Priester schlechthin, den in Sir 50,1ff. beschriebenen Simon, zu bewahren, siehe Mulder, *Simon* (s. Anm. 3), 92-94.
- 10 Die „anachronistische“ Reihenfolge Sem – Set, die von G geteilt wird, während L und Sy der biblischen Erzählfolge entsprechend Set – Sem bieten, spiegelt die besondere Bedeutung Sems als Stammvater Israels wider. Möglicherweise steht dahinter auch die haggadische Tradition der Aufzählung nach dem Grad der Weisheit (vgl. bSan 69b).
- 11 Gen 10,21; 11,10-26. Zur Hochschätzung Sems im jüdischen Schrifttum der hellenistisch-römischen Zeit vgl. Jub 8,12ff.; 19,24ff.; TPsJ zu Gen 9,27; TestSim 6,5; bSan 69b; 108b; bJom 10a; bMak 23b und dazu J. H. Charlesworth, *Treatise of Shem*, in: OTP I, 1983, 473-486.

männer“ (vgl. Gen 4,25 bzw. Gen 30,22-24; 45,5-7; 50,20). Bezieht man die außerkanonische Set-Überlieferung mit ein, ergibt sich als weiteres Bindeglied zu Josef ebenfalls das Motiv der besonderen Gerechtigkeit und Weisheit.¹² Die Erwähnung *Enoschs*, zu dessen Zeiten nach Gen 4,26 die „Anrufung Jahwes“ begann¹³, wirft ein besonderes Licht auf Josef als Beter (vgl. TestJos 3,3)¹⁴. Die Zusammenstellung mit *Adam*, dessen „Ruhm alle Lebewesen überragt“ (49,16b), weil er nach Gen 5,1 von Gott selbst geschaffen wurde (vgl. Lk 3,38), stellt Josef in den Umkreis des idealen Menschen.¹⁵ Indem Ben Sira die Josefsnotiz auf das Motiv der Sorge um dessen Gebeine konzentriert, spielt er zugleich nochmals die Figuren Moses (vgl. Ex 13,19 und Sir 45,1ff.) und Josuas (vgl. Jos 24,32 und Sir 46,1ff.) in das Lob der Väter ein. So ist der Abschnitt 49,14-16 insgesamt ein schönes Beispiel für die Art und Weise, wie Ben Sira mittels Zitation und Kombination sich gegenseitig erläuternder Bibelstellen die Schrift auslegt und einen neuen Text schafft. Zugleich zeigen die Verknüpfungen der „universalen“ Figuren Henoch, Set und Enosch mit den „nationalen“ Figuren Josef und Sem sowie der Abschluss mit dem Erstling der Schöpfung Adam, dass die Passage 49,14-16 auf den Beginn des Väterlobs zurückweist¹⁶, dieses prägnant zusammenfasst und zu Kap. 50 überleitet. Insofern Sir 49,14-16 am Ende des Väterlobs auf das besondere Lebens- und Todesgeschick herausragender Figuren der menschlichen Urgeschichte und der Frühgeschichte Israels zurückblickt (vgl. 44,9.14), bildet diese Sequenz ein Gegenbild zu der grundsätzlichen Anthropologie des

12 Vgl. z. B. die Rückführung der Schreibkunst auf Set in VitAd 49-51 und dazu A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, NT.S XLVI, 1977.

13 G und L haben das Wort $\omega\mu\alpha\iota$ („und Enosch“) als Gattungsbezeichnung und als Apposition zu Sem und Set aufgefasst („unter Menschen“), so auch Mulder, Simon (s. Anm. 3), 90f.; Sy bietet eine Doppelübersetzung („und Enosch unter Menschen“). Zum Verständnis von Gen 4,26 als Ätiologie der Jahweverehrung siehe M. Witte, *Die biblische Urgeschichte*, BZAW 265, 1998, 61-65.279f. Zur Beurteilung Enoschs im nachbiblischen jüdischen Schrifttum (vgl. Jub 4,12f.; 19,23-25; II Hen [J] 33,10-11; Philo, Abr 7-16; u. a.) siehe Fraade, *Enosh* (s. Anm. 8).

14 TestJos 4,3.8; 7,4; 8,1.5; 9,4; 10,1. Zur Tradition Josefs als Beter vgl. auch JosAs 8,9ff.; 29,9(syr.) und das wohl aus dem 1. Jh. n. Chr. stammende „Gebet Josefs“ (J. Z. Smith, in: OTP II, 1983, 699-714).

15 Zur Beliebtheit Adams bei Sirach und im jüdischen Schrifttum der hellenistisch-römischen Zeit vgl. Sir 16,16(G-II); 36(33),10; 40,1 bzw. Hi 15,7; Ez 28; Sap 10,1; IQS 4,23; CD III,20; I Hen 69,11; VitAd 12-17; ApkMos 21; Philo, Op 136-141; bHag 12a und dazu J. Marböck, *Henoah – Adam – der Thronwagen. Zur frühjüdischen pseudographischen Tradition bei Ben Sira*, in: *Gottes Weisheit unter uns*, hrsg. v. I. Fischer, HBS 6, 1995, 133-143: 140f.

16 Vgl. für die „universale“ Linie Sir 44,16-18 (Henoah und Noah), für den Auftakt der „nationalen“ Linie Sir 44,19-22[23] (die *Erzvätertrias par.* Gen 50,24!), für den Rekurs auf den „Anfang“ Sir 44,1f.; letzteres ist in G durch die Verwendung des Wortstammes $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta$ - in 44,2 und 49,16 noch deutlicher als in H, Sy und L.

Siraciden, derzufolge der Mensch schon im Leben vom Vergehen gekennzeichnet ist (10,9ff.; 17,1.32).

Dennoch bleibt die Frage, warum Ben Sira die Erinnerung an Josef auf das *eine* Motiv der besonderen Sorge um dessen Leichnam konzentriert hat. Hätte sich für den Weisen Ben Sira nicht viel eher nahegelegt, ausdrücklich Josefs Weisheit (Gen 41,33.39), dessen Führung durch Gott oder dessen Bewährung in Potifars Haus hervorzuheben, wie es Ps 105,22, Sap 10,13, IV Makk 2,2, die Verfasser der Testamente der Zwölf Patriarchen¹⁷, der Roman Josef und Asenat¹⁸ oder auch Act 7,10, Josephus (Ant. 2,198) und die Targumim¹⁹ tun? An diesem Punkt führt ein Blick auf das geistesgeschichtliche Umfeld Ben Siras sowie auf die Form und die Funktion des Väterlobs weiter.

Bekanntlich ist Ben Sira der erste biblische Autor, bei dem sich eindeutig hellenistischer Einfluss literarisch nachweisen lässt. Auch bei der formalen Gestaltung des Väterlobs greift Ben Sira, wie Thomas R. Lee (1986)²⁰ gezeigt hat, auf eine im Hellenismus beliebte Gattung, das Enkomium, zurück. Die zentrale Funktion des Sirachbuchs insgesamt wie des Väterlobs im besonderen ist die Sicherung der jüdischen Identität. Angesichts des hellenistischen Pluralismus an Welt-, Menschen- und Gottesbildern komponiert Ben Sira auf der Basis der biblischen Tradition mittels einer Synthese aus Toratheologie, Weisheit und priesterlich-kultischen Vorstellungen eine Lebenslehre, die zugleich selbstbewusst auf die eigene Vergangenheit verweist und zu einer von Gottesfurcht und Weltoffenheit geprägten Daseinsbewältigung anleitet. Auch wenn sich das Sirachbuch auf seiner Textoberfläche weitgehend in den Bahnen der biblischen Tradition und Sprache bewegt, so bildet die hellenistische Welt durchgehend einen Subtext, der als Verstehenshintergrund Ben Siras und der ursprünglichen Leser seiner Schrift zu bedenken ist. Damit stellt sich die Frage, ob hinter der Josefsnotiz in Sir 49,15 neben den genannten biblischen Texten auch ein genuin hellenistischer Subtext anzunehmen ist.

„Da sagte Ptolemaios zu ihnen: Es gibt eine Weissagungsstätte des Babylonischen Zeus. Von ihm wollen wir einen Orakelspruch empfangen, wohin wir den Leichnam (σῶμα) Alexanders bringen sollen. ... Nachdem so der Orakelspruch gegeben worden war, brachte ihn Ptolemaios nach Ägypten. Er nahm aber einen bleiernen Sarg (λάβραξ), legte Honig von den Inseln, Aloe und Myrrhe aus Äthiopien hinein, stellte ihn auf einen von Maultieren gezogenen Wagen (ἄμαξα) und führte ihn nach Ägypten.“²¹

17 Vgl. TestRub 4,8; TestSeb 8,4; TestDan 1,4; TestBenj 3,1; 4,1ff.; 5,5; TestSim 4,5ff.; TestJos 2ff.; TestLev 12,7-13,1 (siehe dazu auch die „Abschiedsrede Josephs“ bei K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, 1984, 188).

18 Vgl. JosAs 4,7; 18,1.

19 Vgl. dazu M. Niehoff, The Figure of Joseph in the Targums, JJS 39 (1988), 234-250.

20 Lee, *Studies* (s. Anm. 5).

21 Die zitierte Passage begegnet mit charakteristischen Varianten, vor allem hinsichtlich der Angabe, wer den Alexandersarg überführte (Ptolemaios oder Perdikkas), in den verschie-

Mit der *translatio* des Leichnams Alexanders des Großen nach Ägypten, zwei Jahre nach dessen Tod am 10. Juni 323 v. Chr. in Babylon, scheint mir ein solcher Subtext für Sir 49,15 gefunden zu sein. Wie sich der kometenhafte Aufstieg des Makedonenkönigs und sein alle bisherigen räumlichen und zeitlichen Vorstellungen sprengender Eroberungszug von Kleinasien bis zum Indus tief in das kulturelle Gedächtnis der Levante (und weit darüber hinaus) eingegraben haben, so haben sich auch die letzten Lebensstage und die Behandlung seines Leichnams schon früh in der Literatur niedergeschlagen. Unter den hinsichtlich geographischer und personeller Details differierenden Berichten der antiken Historiker erzählt am ausführlichsten Diodor Siculus von dem letzten Wunsch des Makedonen, im Ammonheiligtum in der Oase Siwa bestattet zu werden, von der Anfertigung eines prunkvollen Leichenwagens (ἀρμάμαξα)²² durch Arrhidaios und von der Überführung des einbalsamierten Körpers durch Ptolemaios I. nach Alexandria.²³ In den Fragen, ob Alexander zunächst in Memphis und dann erst in Alexandria bestattet wurde und ob schon Ptolemaios I. oder erst Ptolemaios II. für den Bau des Grabmals in Alexandria verantwortlich war, unterscheiden sich die antiken Historiker.²⁴ Jedenfalls spielte das Grabdenkmal, dessen Bezeichnung in der antiken Überlieferung zwischen σῶμα und σῆμα schwankt²⁵, eine zentrale Rolle in dem bereits 311 v. Chr. von Ptolemaios I. eingeführten, seine Herrschaft ideologisch einigenden und legitimierenden Reichskult des Alexander. Nachdem Ptolemaios IV. (221-204 v. Chr.) ein neues Mausoleum mit pyramidalen Struktur hatte bauen lassen und Ptolemaios X. Alexander I. (107-88 v. Chr.) den goldenen Alexandersarg gegen einen gläsernen (ύαλινός) hatte austauschen lassen²⁶, sind Besuche des Alexandergrabes bis zu Kaiser Caracalla 215 n. Chr. nachgewiesen.²⁷

denen Rezensionen des *Alexanderromans* (PsCallisthenes), dessen literar- und überlieferungsgeschichtliche Ursprünge im Umfeld Alexanders selbst liegen, der im wesentlichen aber erst im 1. Jh. v. Chr bis 3. Jh. n. Chr. (bis hin zu mittelalterlichen Fortschreibungen) entstanden ist. Die hier gebotene Übersetzung folgt der recensio α (III,34,1-4).

22 Zu Rekonstruktionsversuchen dieses Wagens siehe J. Seibert, *Alexander der Große*, EdF, 41994, 177f.

23 Diodor Sic., XVIII,3,5; 26-28; vgl. weiterhin Strabo, XVII,1,8; Arrian, τὰ μετὰ Ἀλέξανδρον (FGrH 156, F 9 §25; F 10); Pausanias, I,6,3; I,7,1 (Bestattung Alexanders durch Ptolemaios I. in Memphis, Überführung durch Ptolemaios II. nach Alexandria); Curtius Rufus, X,5,4; X,10,20; Justinus (Epitome aus Pompeius Trogus), XII,15,7; XIII,4,6. Eine ganz kurze Notiz über die Bestattung in Memphis bietet auch der aus dem Jahr 264 v. Chr. stammende Marmor Parium (FGrH 239, B 11).

24 P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, 1972, 16, und G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, 1994, 16, votieren für Ptolemaios I., H. H. Schmitt, *Herrscherkult, Kleines Lexikon des Hellenismus*, 21993, 247, für Ptolemaios II.

25 Strabo, XVII, 1,8; und dazu Fraser, *Alexandria* (s. Anm. 24), II,32.

26 Vgl. Strabo, XVII,1,8; Fraser, *Alexandria* (s. Anm. 24), II,35f. Zu den hinter der Öffnung der Alexandergruft und dem Austausch des Sarges stehenden ideologischen Motiven siehe

Angesichts der Hochschätzung des Reisens in Sir 34,12 und der Tatsache, dass sich seit 301 v. Chr. eine stetig steigende Zahl von Juden in Alexandria befand, ist nicht ausgeschlossen, dass Ben Sira das Grabmal Alexanders, wenn auch nicht aus eigener Anschauung, so doch aus Erzählungen kannte. Dass ein um 180 v. Chr. wohl im hellenistisch geprägten Jerusalem schreibender Autor um die Überführung Alexanders und den sich um seinen Leichnam entfaltenden Kult wusste, ist anzunehmen. Mag auch der Bericht des Flavius Josephus von der Begegnung Alexanders mit dem Jerusalemer Hohenpriester anlässlich des Durchzugs durch Palästina 331 v. Chr. legendarisch sein²⁸, so spiegelt sich doch in diesem Text das von Erich S. Gruen (1998)²⁹ treffend als Einschreibung Israels in die Geschichte Alexanders bezeichnete Phänomen wider, das in den Alexander-Anekdoten im babylonischen Talmud eine Fortsetzung findet.³⁰ Sir 49,15 scheint mir hier nun eine frühe Form der *interpretatio Judaica* des Auftretens Alexanders zu sein, insofern der Siracide der *translatio Alexandri* die *translatio Josephi* gegenüberstellt: Mögen die Heiden den Leichenwagen Alexanders und dessen Grabmal

he C. Böhm, *Imitatio Alexandri im Hellenismus, Quellen und Forschungen zur antiken Welt* 3, 1989, 141-145.

- 27 Fraser, *Alexandria* (s. Anm. 24), II,35. Die genaue Lage des Grabes ist unbekannt (siehe dazu auch Seibert, *Alexander* [s. Anm. 22], 115f.). Zu weiteren berühmten *translationes* der griechischen Antike und zu einer instruktiven Nachzeichnung des Zusammenhangs von der Überführung bedeutender Persönlichkeiten und politischer Legitimierung siehe J. von Ungern-Sternberg, *Das Grab des Theseus und andere Gräber*, in: W. Schuller, *Antike in der Moderne*, Xenia 15, 1985, 321-329.
- 28 Josephus, *Ant.* 11,326ff. Im Zentrum der literarisch mehrschichtigen Erzählung, die Varianten u. a. im *Alexanderroman* (rec. γ II,24,1ff.; rec. ε 20,2ff.) sowie in bJom 69a und in der Megillat Ta'anit 21 Kislev besitzt, steht die Herausstellung Alexanders als gottesfürchtigem Herrscher, der die Kulte der anderen Völker respektiert. Damit tritt Jerusalem neben die von den antiken Alexanderbiographen genannten kleinasiatischen, ägyptischen und vorderorientalischen Kultstätten, denen Alexander gleichfalls seine Reverenz erwiesen habe. Inwieweit hier topische und historische Elemente vermischt sind, kann nur die Einzelanalyse zeigen (I. J. Kazis [Hrsg.], *The Book of the Gestis of Alexander of Macedon*, 1962, 4ff.; G. Dellings, *Alexander der Grosse als Bekenner des jüdischen Gottesglaubens*, JSJ 12 [1981], 1-51; J. A. Goldstein, *Alexander and the Jews*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 59 [1993], 59-101; R. Stoneman, *Jewish Traditions on Alexander the Great*, SHJ 6 [1994], 37-53).
- 29 E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism*, *Hellenistic Culture and Society* 30, 1998, 189.
- 30 So erscheint Alexander in bSan 91a (BerR 56,7) als Schlichter im Streit um Landansprüche zwischen Israeliten einerseits und Kananiern, Ägyptern und Ismaeliten andererseits und wird Zeuge, wie die Rabbinen die Kläger mit Versen aus der Tora widerlegen. Vgl. auch bTam 31b/32a, wo Alexander als Dialogpartner der „Ältesten des Südens“ begegnet, als jüdisches Pendant zu den paganen Berichten über Alexanders Gespräche mit Brahmanen (Strabo, XV,1,63-66; Plutarch, *Alex.* 65; *Alexanderroman*, rec. β III, 5,1ff. u. ö.; Seibert, *Alexander* [s. Anm. 22], 154-156) oder mit Kynikern (Diogenes L., VI, 32.38.60.63.68).

bestaunen, so können die Juden auf die Fürsorge Gottes selbst³¹ um die Gebeine Josefs verweisen. Auch die Henochnotiz in Sir 49,14 erstrahlt vor diesem Hintergrund in einem neuen Licht: Nicht nur das stete Vorbild Alexanders, der von den Makedonen als Stammvater und idealer Herrscher angesehene Herakles, wurde entrückt³², sondern eben auch der jüdische Prototyp an Frömmigkeit und Gotteserkenntnis Henoch.³³ In der weiteren Fluchtlinie dieser Vorstellung liegt dann die Notiz, Alexander der Große habe selbst die Überführung der Gebeine Jeremias nach Alexandria veranlasst (VitProph 2,5), was erneut als jüdische Spiegelung der von antiken Autoren Alexander zugeschriebenen Pietät erscheint.³⁴

Dass sich im Bereich der biblischen Figuren gerade Josef für den Rekurs auf Alexandermotivik eignet, erklärt sich aufgrund der Parallelen, die sich zwischen Josef und Alexander finden. Den deutlichsten Anknüpfungspunkt bildet dabei die Kennzeichnung Josefs als „Herrscher Ägyptens“³⁵, was in den Josefsequenzen Philos des Älteren³⁶ und des Artapanos³⁷, im Roman Josef und Asenat (29,9[11]) und in der Porträtierung Josefs als Paradigma eines „Staatsmannes“ (πολιτικός) bei Philo v. Alexandria (Jos t.1) fortgeschrieben ist. Hinzu treten die Josef und Alexander gemeinsamen Attribute des Emp-

31 Zur Interpretation von נפקדה (Sir 49,15b) als *passivum divinum* vgl. Sir 44,16f. und dazu D. S. Russell, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1987, 35f., sowie Num 16,29 und dazu G. André, Art. פקד, ThWAT VI (1989), 719. Die lukianische Rezension von Sir 49,15 bietet dementsprechend den Langtext ἐπισκέπη ὑπὸ κυρίου.

32 Vgl. Hesiod, Th. 954; Euripides, Heracl. 12; Diodor Sic., IV,38; Ovid, *Metamorph.* IX, 241ff.; Apollodor, II,160; Arrian, An. IV,10,6f.; Pausanias, III,18,11; Hygin, Fab. 102 oder ikonographisch römische Sarkophagskulpturen mit Heraklesmythen (M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, HAW V/II,2, 1950, 522). Zur Bedeutung des Herakles unter den Makedonen und den Diadochen (vgl. Theokrit, Id. 17 [= Loblied auf Ptolemaios I.]) siehe Böhm, *Imitatio* (s. Anm. 26), 45-51.

33 Zieht man hierzu noch die bei Arrian (An. VII,27,3) überlieferte Legende heran, Alexander habe sich, um seine Herkunft von den Göttern zu unterstreichen und dementsprechend seine Entrückung vorzutäuschen, in den Euphrat stürzen wollen, so erhält Sir 49,14 eine ironische Note: Was der Makedone vergeblich versuchte, wurde dem Helden der jüdischen Tradition geschenkt (vgl. weiterhin Sir 48,9 [Elia]; IV Esr 14,49f. [Esra]; syrBar 13,3 [Baruch]; Josephus, Ant. 4,326; Mk 9,4f.; Jud 9 [Mose]).

34 Kazis, *Gests* (s. Anm. 28), 23f.; Plutarch, Alex. 30,6.

35 Vgl. Gen 41,43 und 42,6 (Josef als שׁלשׁ); 45,8 (Josef als ירד); 45,26 (Josef als משל); 49,26 (par. Dtn 33,16: ירד „Fürst“); Ps 105,21; Sir 49,15(G); I Makk 2,53; Jub 40,8; Sap 10,14; Act 7,10; *Memar Marqah* I,10; IV,12 (Josef als מלך). Zur Bezeichnung Alexanders als ἡγοούμενος siehe z. B. den Alexanderroman rec. β II,11,10

36 Josef als σκηπτούχος („Zepterträger“) vgl. Sap 10,14 und zum Wort Homer, *Ilias* 1,279; *Odysee* 2,231; 5,9.

37 Josef als διοικητής und als δεσπότης vgl. Fragment 2 bei A. M. Denis, *Fragmenta Pseudepigraphorum Graeca*, PVTG III, 1970, 186f.

fängers von Traumoffenbarungen bzw. des Weisen.³⁸ In der nachbiblischen jüdischen Überlieferung begegnet als weitere Parallele die Verbindung beider zu Sarapis.³⁹

II. Ein redaktionsgeschichtlicher Rückblick auf Gen 50,25

Mit dem „alexandrischen“ Josef des Ben Sira im Gepäck soll nun in einem zweiten Schritt der biblische Spendertext in Gen 50,25 im Zusammenhang mit V. 24 und V. 26 in den Blick genommen werden.⁴⁰

In der *Endgestalt des Hexateuchs* gehört die Passage Gen 50,24-26 zu den wenigen eindeutigen „übergreifenden“ Leitmotiven. Die Ankündigung der „Heimsuchung“ Israels (V. 24a) weist auf den Exodus voraus (vgl. Gen 48,21f.; Ex 3,16f.; 4,31). Das Motiv des Landes, das den hier erstmals im Pentateuch in einer Reihe genannten Erzvätern „Abraham, Isaak und Jakob“ zugeschworen wird (V. 24b), verbindet den Vers mit Gen 26,3; Ex 32,13; 33,1; Num 32,11; Dtn 31,23; 34,4. Die Verpflichtung der Israeliten zur Mitnahme der Gebeine Josefs (V. 25) wird in Ex 13,19 und Jos 24,32 aufgegriffen und steht selbst mit dem Versprechen, das Jakob hinsichtlich seiner Bestattung im Heiligen Land seinen Söhnen abnimmt (Gen 47,29-31; 49,29f.; 50,5), in Verbindung. Die Notiz der Einbalsamierung (חנַט) Josephs blickt auf

38 Vgl. nur Gen 37,5ff.; Plutarch, *Alex.* 24,8; 26,5; 50,6; Curtius, *IV*,2,17 bzw. Gen 41,39; Ps 105,22; Plutarch, *Alex.* 7,5; 8,5; Strabo, *XV*,1,64. Zum Topos der Schönheit, die beide Figuren auszeichnet, siehe Gen 39,6; TestJos 2,4; JosAs 21,4 bzw. Arrian, *An.* VII,28,1.

39 So wird in bAZ 43a Josef aufgrund von dessen Bezeichnung als Stier in Dtn 33,17 und mittels des Wortspiels, er habe über Ägypten geherrscht (סר) und das Land befriedet (ספיט), mit Sarapis (סר אפיט) gleichgesetzt (vgl. dazu B. Heller, *Egyptian Elements in the Haggada*, in: S. Löwinger / J. Somogyi [Hrsg.], *Ignace Goldziher Memorial Volume*, I, 1948, 412-418: 412f.; G. Bohak, *Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion*, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 [2000], 215-231: 228). Zur engen Verbindung Alexanders zum Sarapiskult vgl. Arrian, *An.* VII,26,2; Plutarch, *Alex.* 76; *Alexanderroman* rec. β I,3,13; rec. α III,33,19 und zur Sache Nilsson, *Religion* (s. Anm. 32), II, 1950, 147f.; Fraser, *Alexandria* (s. Anm. 24), I, 247; Hölbl, *Geschichte* (s. Anm. 34), 92-94, und Seibert, *Alexander* (s. Anm. 22), 276f. Zu weiteren Parallelisierungen von Alexander und biblischen Figuren in mittelalterlichen jüdischen Texten siehe Stoneman, *Traditions* (s. Anm. 28), 50ff.

40 Zu einem originellen Versuch, die Theologien von Sir 49,15 und Gen 50,25 hinsichtlich der postmortalen Bedeutung Josefs für sein Volk und der Aspekte Geschichte, Weisheit und göttliche Vorsehung zu korrelieren, siehe L. Ruppert, *Die Josephserzählung der Genesis*, *StANT* 11, 1965, 257.

41 Das Wort חנַט, dessen Etymologie umstritten, das aber wohl nicht ägyptisch ist, begegnet biblisch nur in Gen 50,2 und Gen 50,26 und in davon abhängigen Texten (TO zu Gen 50,2; bTaan 5b); die LXX übersetzt in 50,2 mit dem Neologismus ἐνταφιάζωιν (vgl. Mt 26,12; Plutarch, *De esu carnium* i,99c), in 50,26 mit θάπτωιν; zum Austausch des Begriffs חנַט in 50,2 durch das passendere Wort ἐνταφιαστῆς (vgl. Pap. Oxyr. 476,8 [2. Jh.

eine entsprechende Mitteilung über den Umgang mit dem Leichnam Jakobs (Gen 50,2) zurück. Die Bettung Josefs in einen als ארון bezeichneten Sarg (Gen 50,26) ist angesichts des sonst im Alten Testament (mit Ausnahme von II Reg 12,10) nur für die „Bundeslade“ verwendeten Begriffs⁴², wie die nachbiblische jüdische Tradition zu Recht bemerkt hat⁴³, nicht isoliert von den Nachrichten über diese Lade in den Büchern Ex – II Sam zu sehen. Das letzte Wort der Sequenz in V. 26 (במצרים), das zugleich das letzte Wort in der Genesis ist, weist voraus auf das folgende Buch (Ex 1,1.5.8). Auf diesen Konnex deutet auch die Wortfolge בארון במצרים: Dem in Ägypten in einen „Kasten“ gelegten Toten, der an seinem Lebensabend den Exodus ankündigt, steht der im Schilf des Nils in einem „Kästchen“ (תבה) niedergelegte Neugeborene gegenüber, der als der aus dem Wasser Herausgezogene zum Führer im Auszug wird (Ex 2,3.10).⁴⁴ Sodann korrespondiert die Notiz vom Tod Josefs in Gen 50,26 über die Altersangabe von 110 Jahren auch mit der Todesnotiz Josuas, der gleichsam als 110-jähriger stirbt (Jos 24,29). Über den Rekurs der Notiz von der Grablegung Josefs „in Sichem“ (Jos 24,32) auf die Erzählung vom sichemitischem Landerwerb Jakobs (Gen 33,18f.) erscheint das Motiv von den Gebeinen Josefs als ein wichtiges Glied der sich von Gen 12,6 bis Jos 24,32 erstreckenden Kette von Sichem-Aussagen im Hexateuch.

Schon die Vielzahl der kompositionellen Bezüge, die Gen 50,24-26 auf der Ebene des „kanonischen“ Textes besitzt, deutet darauf hin, dass es sich bei diesen Versen *redaktionsgeschichtlich* um einen Spätling handelt. Der Nachtragscharakter zeigt sich auch an der Wiederaufnahme von V. 22b β in V. 26a β und an der Prolepse von Ex 1,6a α in Gen 50,26a α . Mit der Notiz über die (bleibende) Niederlassung Josefs und seiner Familie (בית אביו) in Ägypten und der Angabe seines Lebensalters ist ein Erzählabschluss erreicht, zu dem, wie die Parallele in Hi 42,16-17 zeigt, auch noch die genealogische

n. Chr.]; Pap. Par. 7,6 [1. Jh. v. Chr.] siehe S. Morenz, Ägyptische Spuren in den Septuaginta, in: Mullus, FS Th. Klauser, JAC.E 1, 1964, 250-258: 257.

- 42 Vgl. hingegen inschriftlich für einen *Sarg* KAI 1,1.2; 9A2; 9B4; 11,1; 13,2.3.5; Beth Shearim 17 und 22 (AHL 428f.); für ein *Ossuar* CIS i6043; zum griechischen Äquivalent οσφός als Bezeichnung für einen *Sarg* vgl. Lk 7,14; Herodot 1,68, für ein *Ossuar* eine Inschrift aus Jericho (1. Jh. n. Chr., SEG 31.1405 / Rahmani, Catalogue [s. gleich], Nr. 789), für einen *Mumienkasten* Pap. Haun. 17.14 (2. Jh. n. Chr.). TP β J und TFrag zu Gen 50,26 übersetzen mit dem griech. Wort ΓΛΩΣΣΟΚΟΜΟΣ / ΓΛΩΣΣΟΜΑ (γλωσσόκομος), vgl. mOhal IX,15; bMQ 24b; siehe dazu auch E. M. Meyers, Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth, BibOr 24, 1971, 49ff.; L. Y. Rahmani, A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel, 1994, 3.
- 43 Vgl. Mekh zu Ex 13,19 und bSot 13a und dazu Fz. Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis, 1887, 537; B. Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, 1934 (ND 2000), 944f.
- 44 Auch zur Darstellung des Todes des Mose (Dtn 34,5f.) zeigt sich eine Verbindung, insofern die besondere Sorge Israels um die Gebeine Josefs der Bestattung Moses durch Gott selbst entspricht. Vgl. dazu mSot I,9, wo die Bestattung Moses durch Gott mit dessen Ausführung der Gebeine Josefs aus Ägypten (Ex 13,19) verknüpft ist.

Angabe in V. 23 und eine einfache Todesnotiz im Stil von Ex 1,6 gehören dürften.⁴⁵ Der Neuansatz einer Rede Josefs zu seinen Brüdern (אל-אחי) in V. 24 fügt sich hingegen schwer an V. 22-23 an.

Die Spannung zwischen V. 22-23 einerseits und V. 24-26 andererseits ist in der Forschung vielfach gesehen worden. Während man sie in früheren Zeiten zumeist quellenkritisch zu lösen versuchte, insofern V. 22-23 auf die Priesterschrift und V. 24-26 (im Wesentlichen) auf den sogenannten Elohisten zurückgeführt wurden⁴⁶, konnte in der neueren Forschung der rein redaktionelle Charakter von V. 24-26 wahrscheinlich gemacht werden. Ein Dissens besteht lediglich in der Frage der literarischen Einheitlichkeit von V. 24-26 selbst und in der redaktionsgeschichtlichen Feinzuweisung.

Indizien für eine *literargeschichtliche Binnendifferenzierung* könnten a.) im unterschiedlichen Gebrauch der Wurzel שבע in V. 24by und in V. 25aα, b.) in der unterschiedlichen Bezeichnung der Gesprächspartner Josefs in V. 24aα (אחי) und in V. 25aβ (בני-ישראל), c.) in der Wiederholung der Wendung פקד יפקד aus V. 24bα bei gleichzeitig wechselndem Gebrauch der Wurzel עלה (*hif.*) und d.) in dem Subjektswechsel in V. 26a/26b bei gleichzeitiger Numerusinkongruenz in V. 26bα (ויחנשו) und V. 26bβ (ויישם)⁴⁷ gesehen werden. Entsprechend nahm Christoph Levin (1993) eine mehrfache Schichtung an: 50,24 stamme von einem nachendredaktionellen Ergänzter, 50,25.26b gehe auf eine weitere nachendredaktionelle Erweiterung zurück, 50,26aβ stamme von der Endredaktion (d. h. der für die Kombination der Priesterschrift mit dem sogenannten Jahwisten verantwortlichen Größe) und 50,26aα sei „jahwistisch“.⁴⁸ Auch wenn ein solches oder ähnliches Textwachstum, zumal an literarischen Nahtstellen und „Buchrändern“, nicht ausgeschlossen ist, so zeigt doch die kompositionelle Entsprechung von V. 24aβ/V. 26aα, V. 24ba/V. 25b und von V. 24bβ/V. 25a, dass zumindest der Abschnitt V. 24aβ-26aα bewusst gestaltet ist. Da V. 24aβ auf eine Redeinleitungsformel angewiesen ist, kann auch V. 24aα zu dieser Passage ge-

45 Im Hintergrund des textlich schwierigen V. 23 steht einerseits die Zuordnung Ephraims und Manasses zu Josef (vgl. Gen 41,50-52; Num 26,29f.; Jos 24,32b), andererseits das Motiv, Josef habe Nachkommen bis in die vierte Generation gesehen (vgl. Hi 42,16^{LXX}).

46 Vgl. H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893, Tab. 5; M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948, 38; G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, SHVL 5, 1952, 294 (außer V. 26ba); Ruppert, *Josephserzählung* (s. Anm. 40), 190f.; differenzierter R. Smend, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht, 1912, 110 (V. 24 aus „J“, V. 25-26 aus „E“), ähnlich O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse, 1922, 106* (V. 24 aus „J“, V. 25-26 aus „E“); O. Procksch, Die Genesis, KAT I, 2-3/1924, 426ff. (V. 24aba.25bβ.26 aus „E“; V. 24bβ.25aba sind spätere Zusätze); H. Seebass, Genesis III, 2000, 207 (V. 25-26 aus „E“, V. 24 ist ein dtr. Zusatz); A. Graupner, Der Elohist, WMANT 97, 2002, 374-377 (abzüglich V. 24bβγ [dtr.] und V. 26ba [R^{JE}]).

47 Auch wenn man der Lesart des SamPt (שבע) vgl. auch Vg folgt, bleibt die Auffälligkeit im Konstruktionswechsel. LXX bietet die einfache Lesart ἕθηκαν (vgl. auch Sy).

48 C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 143, 1993, 313-316.

zählt werden. Gemäß seiner konzentrischen Anlage⁴⁹ bildet V. 26ba dann das Pendant zu V. 24aa. Da V. 26ba ohne folgende Mitteilung darüber, was mit der Mumie Josefs geschieht, in der Luft hängt (vgl. Gen 50,2f.+4ff.), ist schließlich auch V. 26bβ zu diesem Abschnitt zu zählen. D. h. Gen 50,24-26 kann, wenn auch nicht als literarkritisch spannungsfreie, so doch als kompositionelle Einheit betrachtet werden.

In der *redaktionsgeschichtlichen Zuordnung* von Gen 50,24-26 unterscheiden sich die neueren Vorschläge hinsichtlich der Zuweisung an eine „Josua-24-Bearbeitung“⁵⁰, eine „Hexateuch-Redaktion“ bzw. eine sehr späte Redaktion mit hexateuchweiter Perspektive⁵¹ oder an namentlich nicht festgelegte nachredaktionelle Ergänzungen⁵². Hans-Christoph Schmitt, der noch 1980 Gen 50,24-26 literarkritisch auf vier verschiedene Hände verteilt hatte⁵³, führt die Verse jetzt als literarische Einheit auf eine P voraussetzende, spät-dtr. Schicht zurück, die den Pentateuch und das Deuteronomistische Geschichtswerk miteinander verbinde, also auf eine Art „Enneateuchredaktion“.⁵⁴ Entscheidend für unsere Fragestellung ist, dass die V. 24-26 im Wesentlichen – wie Ex 13,19 und Jos 24,32, worauf hier aus Raumgründen nicht näher eingegangen werden kann – auf nachpriesterschriftliche und nachdeuteronomistische Fortschreibung(en) mit hexateuchweiter Perspektive zurück-

-
- 49 Vgl. E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, 1984, 256; J. C. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung, FRLANT 186, 2000, 361.
- 50 E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus in: J. C. Gertz / K. Schmid / M. Witte (Hrsg.), Abschied vom Jahwisten, BZAW 315, 2002, 119-156: 149ff.
- 51 E. Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und im Hexateuch, FAT 30, 2001, 219; ders., Art. Sichem, RGG⁴ VII (2004), 1295f.; vgl. auch K. Schmid, Erzväter und Exodus, WMANT 81, 1999, in Modifikation der Position Blums von 1990 (Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 363f.): Gen 50,24 als Teil einer nachpriesterlichen und nach-dtr. *pentateuchübergreifenden* Redaktion und Gen 50,25-26 (im Verbund mit Ex 13,19 und Jos 24,32) als Teil einer *nachpriesterlichen* und nach-dtr. *hexateuchübergreifenden* Redaktion (105.211.231.250); ders., Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: Gertz/Schmid/Witte, Abschied (s. Anm. 50), 83-118: 117; Gertz, Tradition (s. Anm. 49), 363; R. G. Kratz, Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch, in: Gertz/Schmid/Witte, Abschied (s. Anm. 50), 295-323: 301f.
- 52 D. B. Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50), VT.S XX, 1970, 186 (50,22-26 „Genesis-Editor“); R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147, 1977, 75-79 (eine dtr. geprägte Redaktionsschicht); C. Westermann, Genesis. 3. Teilband: Genesis 37-50, BK.AT I/3, 1982, 242; G. W. Coats, Genesis, FOTL 1, 1983, 313-315; Levin, Jahwist (s. Anm. 48), 313ff. (mit Ausnahme von V. 26aa [„J“]).
- 53 Josephsgeschichte (s. Anm. 1), 78-81: Gen 50,22-23.26aa.b als Teil der ursprünglichen Josephsgeschichte, V. 25 als Teil der Redaktion durch „E“, V. 24 als dtn.-dtr. geprägter Zusatz und V. 26aβ als „priesterliche“ Ergänzung.
- 54 Geschichtswerk (s. Anm. 1), 297ff.

geführt werden und damit in die spätesten Phasen auf dem Weg zur Endgestalt des Pentateuchs gehören.⁵⁵

Im Gegensatz zu der vielfachen literargeschichtlichen Behandlung von Gen 50,24-26 wurde die Frage nach dem *traditionsgeschichtlichen Hintergrund* des Motivs der Überführung der Gebeine Josefs in der Forschung nur relativ selten thematisiert. Dass Gen 50,24-26 literarisch in verdichteter Form der Beschreibung von Jakobs letztem Wort, Einbalsamierung und Überführung in Gen 49,27-50,14 nachempfunden ist, ist offensichtlich. Gleichwohl bleibt auf der Ebene der erzählten Epoche die Besonderheit der Einsargung Josefs in Ägypten, der Ausführung seiner Gebeine aus Ägypten durch Mose drei Generationen später (vgl. Ex 6,16-20) und der mit dem Zug durch die Wüste verbundenen langen Transportzeit (vgl. Ex 16,35; Num 14,33f.; Jos 5,6), bevor es dann endlich zur Grablegung kommt.⁵⁶

Für Sigmund Mowinckel (1957) diente Gen 50,24-26 lediglich der Erklärung, *wie* die Gebeine Josefs in das bereits in vorisraelitischer Zeit verehrte Grab des vergöttlichten Ahnen in Sichem gekommen seien. Die alte Tradition eines „hebräo-kanaanäischen *weli*“ bilde den Wurzelgrund der Notizen in Gen 50,24-26; Ex 13,19 und Jos 24,32 – und nicht nur dieser, sondern: „Der ‚geschichtliche Kern‘ der Josephsgeschichte ist eben sein Grab“⁵⁷. Nun müssen Grabtraditionen aber keineswegs ursprünglich sein, sondern können auch auf eine sekundäre Legitimierungstendenz zurückgehen. Hinzu kommt, dass Grabtraditionen lokal nicht festgelegt sind, sondern sich wandeln können. Gerade die vielfältige Geschichte des Josefsgrabes, hinter dessen unterschiedlicher Lokalisierung in Sichem oder in Hebron auch eine Konkurrenz von Ju-

55 Dass zumindest Jos 24,32 zu einer sehr späten Redaktionsschicht gehört, wurde vereinzelt auch in der früheren Forschung gesehen (M. Noth, *Das Buch Josua*, HAT I/7, 1953, 141). Quer zu den referierten Positionen liegen einerseits der Vorschlag von J. Van Seters, Gen 50,22-26 (wie Ex 1,6-8; 13,19; Jos 24,32) als redaktionelle Bildung eines nachtr., aber vorpriesterlich anzusetzenden „Jahwisten“ zu lesen (Prologue to History, 1992, 323-327; ders., *The Life of Moses*, CBET 10, 1994, 16ff.), andererseits von H. Ausloos, Gen 50,22-26 und Ex 13,19 als Beleg für eine ursprüngliche Verbindung von Vätergeschichte und Exodusgeschichte zu verstehen, wovon Jos 24,32 literar- und redaktionsgeschichtlich zu unterscheiden sei (The Deuteronomist and the Account of Joseph's Death [Gen 50,22-26], in: A. Wénin [Hrsg.], *Studies in the Book of Genesis*, BETHL CLV, 2001, 381-395; ähnlich auch T. Römer, *Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham*, in: Wénin, *Genesis*, a. a. O., 179-211: 209).

56 Ex 12,40 ist kaum mit weiteren chronologischen Angaben des MT zum Exodus zu korrelieren (vgl. B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 1943 [ND 1997], 1033-1043). Zum haggadischen Motiv, dass aus der Generation Josefs allein Serach, die Tochter Assers (Gen 46,17; Num 26,46), Mose den Aufbewahrungsort des Leichnams Josefs mitteilen konnte (bSot 13a; Mekh zu Ex 13,19; Memar Marqah I,10), vgl. J. L. Kugel, *In Potiphar's House*, 1994, 131-134.

57 S. Mowinckel, „Rahelstämme“ und „Leastämme“, in: *Von Ugarit nach Qumran*, FS O. Eissfeldt, hrsg. v. J. Hempel / L. Rost, BZAW 77, 1958, 128-150: 144; vgl. auch Gertz, *Tradition* (s. Anm. 49), 364.

den und Samaritanern im 2./1. Jh. v. Chr. deutlich wird⁵⁸, und der Überführungen der Josefsgebeine aus Ägypten nach Kanaan und von dort durch Kaiser Theodosius II. im Jahre 415 in die Hagia Sofia nach Konstantinopel ist dafür ein gutes Beispiel.⁵⁹ So lässt sich die Bestattung Josefs in *Sichem* (שכם) auch literarisch damit erklären, dass Josef eben an dem Ort bestattet wurde, von dem aus er einst versklavt wurde (Gen 37,12.28), und auf dem *Landstück* (שכם) sein Grab fand, das ihm sein Vater gegeben hatte (Gen 48,21f.).⁶⁰ Schließlich kann kompositions- und redaktionsgeschichtlich auf die Bedeutung Sichems im Hexateuchaufriß hingewiesen werden: so kulminieren im Motiv der in Sichem bestatteten Josefsgebeine zentrale Elemente der Vätergeschichte (vgl. Gen 50,24), der Mosegeschichte (vgl. Ex 13,19) und der Josuageschichte (vgl. Jos 24,29//32).⁶¹

Konrad Schmid (1999) äußerte die an sich ansprechende traditionsgeschichtliche Vermutung, hinter den Notizen von den Gebeinen Josefs könne die in Ez 37,12 artikulierte Hoffnung der Wiederbelebung des toten Volkes Israel im Heiligen Land stehen (vgl. Jes 66,14).⁶² So reagiere dieses Motiv auf die nachexilische Diasporasituation und artikuliere wie Gen 23 (P/P^s) den Wert der Bestattung in der Heimat. Die Überführung der Gebeine Josefs würde damit in die Geschichte der allerdings erst (wieder) für die römische Zeit nachgewiesenen jüdischen Praxis der *Sekundärbestattung*⁶³ gehören. Gegen die These Schmidts spricht aber nicht nur das durch den archäologischen

58 Vgl. die Variante zu TestJos 20,2 im Cod. Vat. Graec. 731, dergemäß Josef – wie seine Brüder – in Hebron bestattet wurde (vgl. jeweils TestXII sowie Josephus, Ant. 2,198). Die Sifre zu Num 12,15 geben als Begräbnisort das „Land Nebo“ an (vgl. Dtn 34,1-6). Sirach, dessen antisamaritanische Tendenz aus 50,25f. ersichtlich ist (vgl. Gen 34; Ps 78,9-11; TestSim 6,3f.), umschifft das Problem, indem er gar keine Ortslage nennt.

59 Siehe dazu ausführlich H.-M. Schenke, Jakobsbrunnen – Josephsgrab – Sychar. Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspektive von Joh 4,5.6, ZDPV 84 (1968), 159-184: 174-181.

60 Vgl. dazu bereits die Melch zu Ex 13,19 und bSot 13b, aber auch L. Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte, BZAW 167, 1986, 270. Dass die konstruierte theologische Lehrerzählung in Joh 4 ausgerechnet „in der Nähe des Feldes, das Jakob seinem Sohn Josef gegeben hatte“, spielt, hängt natürlich auch mit der Bedeutung Sichems als erstem Ort nach Jakobs Rückkehr aus Mesopotamien und dessen programmatischem Altarbau (Gen 33,18-20) und den Verheißung-Erfüllung-Texten in Gen 50,25, Ex 13,19 und Jos 24,32 zusammen; zu einem möglichen topographiegeschichtlichen Hintergrund von Joh 4,5 siehe Schenke, Jakobsbrunnen (s. Anm. 59), 159-184.

61 S. oben S. 148f. und v. a. Otto, Hexateuch (s. Anm. 51), 221.

62 Schmid, Erzväter (s. Anm. 51), 231ff.247. Zumindest zwischen Sir 49,14-16 und Ez 37 bestehen neben der beiden Texten gemeinsamen Thematisierung von Leben und Tod so enge begriffliche und motivische Beziehungen, dass die Annahme nahe liegt, Ben Sira habe diesen Text vor Augen gehabt, vgl. die Schöpfungstheologie in Sir 49,16 mit Ez 37,3ff., den Bezug auf die Prophetie in Sir 49,8-10 mit Ez 37,4 und die Israelperspektive in Sir 44-50 insgesamt mit Ez 37,11f.

63 Meyers, Ossuaries (s. Anm. 42); Rahmani, Catalogue (s. Anm. 42), 53-55.

Befund geöffnete Zeitfenster, sondern auch das Fehlen eines eindeutigen auf-erstehungstheologischen Hinweises in Gen 50,24-26, Ex 13,19 und Jos 24,32.

Manfred Görg (2000/1) schließlich stellte unter Hinweis auf das ägyptische Kolorit⁶⁴ der Mumifizierung und Einsargung Josefs und der jüdischen Tradition von den beiden Laden Israels, der einen, mit den Gebeinen eines Toten, der anderen, mit dem Gesetz des Ewiglebenden⁶⁵, die originelle Hypothese auf, hinter dem Motiv des Josefssargs könne die ägyptische Vorstellung des Sargs als Textträger stehen: Entsprechend der Ausgestaltung eines Sargs im Alten Ägypten mit Texten aus dem Totenbuch, die als Jenseitsführer dienten, stelle der Sarg Josefs einen „Kasten mit der Weisung für den Tod“ dar, der von einem „Kasten mit der Weisung für das Leben“ begleitet werde.⁶⁶ Auch wenn Görg für den jüdischen Brauch, Verstorbenen Texte mit in das Grab zu geben, auf die Silberröllchen vom Ketef Hinnom⁶⁷ verweisen kann, so ist doch fraglich, ob 1.) die vorgetragene Hypothese den Skopus der Textreihe Gen 50,24-26 → Ex 13,19 → Jos 24,32 trifft und 2.) der Josefssarg tatsächlich vor dem Bildhintergrund der reichhaltig mit Bildern und Schriftzeichen versehenen ägyptischen Mumienkästen zu verstehen ist.⁶⁸

Berücksichtigt man, dass das Motiv der Gebeine Josefs aus dem narrativen Dreischritt „Einbalsamierung und Einsargung (Gen 50,24-26) – Überführung nach Zwischenlagerung (Ex 13,19) – endgültige Grablegung in besonderer geschichtlicher Situation (Jos 24,32)“ besteht, und bedenkt man die aus der unter Punkt I. skizzierten wirkungsgeschichtlichen Auslegung gewonnene Erkenntnis, dass hinter der Gestaltung von Sir 49,14-16 Alexandermotive stehen, dann soll hier, gewissermaßen als Hypothese zweiten Grades, der Vorschlag unterbreitet werden, dass bereits hinter der „*translatio Josephi*“ im Hexateuch die „*translatio Alexandri Magni*“ steht. Wie Sir 49,14-16 bildet dementsprechend die Sequenz Gen 50,24-26 → Ex 13,19 → Jos 24,32 eine paradigmatische Selbstvergewisserung Israels im Spannungsfeld von biblischer Tradition und durch den Hellenismus bedingter Innovation.⁶⁹ Fällt

64 Vgl. dazu Redford, *Joseph* (s. Anm. 52), 187-243, bes. 240f.

65 S. oben Anm. 42 (bSot 13a; Jacob, *Genesis* [s. Anm. 43], 944f.).

66 M. Görg, *Die Lade als Sarg. Zur Traditionsgeschichte von Bundeslade und Josefssarg*, BN 105 (2000), 5-11: 10; fortgesetzt in: ders., *Wohin ist Josef? Weitere Anfragen anlässlich einer Spurensuche*, BN 107/108 (2001), 15-21.

67 Zu Text und Diskussion siehe J. Renz, in: HAE I (1995), 447-456.

68 Vgl. dazu kritisch Redford, *Joseph* (s. Anm. 52), 25, und zum archäologischen Befund jüdischer Sarkophage, Urnen und Ossuarien M. Weippert, BRL² (1977), 269-276; Meyers, *Ossuaries* (s. Anm. 42); ders., *Secondary Burials in Palestine*, BA 33 (1970), 1-29; Rahmani, *Catalogue* (s. Anm. 42).

69 Zur zutreffenden Beurteilung von Gen 50,24-26 als einem (an Gen 23 [P/P^S]) orientierten Versuch, Fragen der Identität des nachexilischen Israel zu klären, siehe Schmitt, *Geschichtswerk* (s. Anm. 1), 299. Vgl. dazu prinzipiell auch H.-C. Schmitt, *Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologi-*

das Motiv der überführten Josefsgebeine traditions- und literaturgeschichtlich in die frühhellenistische Zeit, dann stellt sich auch die Frage nach der zeitgeschichtlichen Situation der Bestattung in *Sichem*, das nach einer Nichtbesiedelung in persischer Zeit ab 331 v. Chr. einen blühenden Aufschwung erlebte und zur Zeit der Ptolemäer bis zu seiner Zerstörung unter Johannes Hyrkan 107 v. Chr. eine Bedeutung wie zuletzt in der Spätbronzezeit besaß.⁷⁰ Doch muss diese Frage hier auf sich beruhen.

Eine Datierung der durchgehend als (nach-)endredaktionell anzusehenden Abschnitte Gen 50,24-26; Ex 13,19 und Jos 24,32 ins ausgehende 4. Jh. v. Chr. ist jedenfalls angesichts ptolemäerzeitlicher Einschübe im Pentateuch nicht prinzipiell ausgeschlossen.⁷¹ In diesem Fall wären die „Gebeine Josefs“ dann ein weiteres Beispiel dafür, dass auch die „kanonische“ Literatur des antiken Judentums im Bereich der geschichtlichen Überlieferungen ihre Endgestalt erst in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus gefunden hat.

III. Ein ikonographischer Ausblick

Auf eine Merkwürdigkeit des Motivs der Josefsgebeine soll abschließend noch hingewiesen werden. An keiner Stelle des Alten Testaments erfährt der Leser etwas über den Modus der *translatio* Josefs. Wird im Kontext der Überführung des Leichnams Jakobs immerhin von Wagen und Gespannen gesprochen, die den Trauerzug nach Kanaan begleiteten (Gen 50,7ff.) und werden die Leichname der Könige Ahasja (II Reg 9,28) und Josia (II Reg 23,30) zur Überführung nach Jerusalem ausdrücklich auf Wagen (רכב) gelegt, so fehlt ein entsprechender Vermerk im Fall Josefs.⁷²

schen Intention der Endredaktion des Pentateuch (1995), in: *Theologie* (s. Anm. 1), 255-276.

70 Siehe dazu G. E. Wright, *The Samaritans at Shechem*, in: R. Pummer / F. Dexinger, *Die Samaritaner*, EdF 604, 1992, 263-273; F. Dexinger, *Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen*, in: Pummer/Dexinger, a. a. O., 66-140: 117-119; E. F. Campbell, *Shechem*, NEAEHL IV (1993), 1345-1355: 1353f.

71 Vgl. nur Gen 9,20-26 und 11,1-9 und dazu Witte, *Urgeschichte* (s. Anm. 13), 315ff., oder Num 24,20ff. und dazu H.-C. Schmitt, *Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis der Bileamperikope*, in: *Theologie* (s. Anm. 1), 238-254: 242. Welche Schubkraft von den Umwälzungen, die der Alexanderzug und die sich etablierenden Reiche der Ptolemäer und Seleukiden mit sich brachten, auch auf die Sammlung und Redaktion autochthoner Literaturen des Vorderen Orients ausging, können allein die Werke eines Berossos und Manetho verdeutlichen (G. P. Verbrugge / J. M. Wickersham, *Berosos and Manetho*, 1996).

72 Ähnliches gilt für die sich eng mit Gen 50,25 berührende Notiz von der Überführung der Gebeine des Hasmonäers Jonathan, dem zu Ehren in Modein ein an hellenistischer Grabarchitektur orientiertes pyramidales Mausoleum errichtet wird (I Makk 13,25-30).

Auch die nachbiblische jüdische Haggada, in der das Motiv der Gebeine Josefs weiter ausgemalt wird⁷³, und die tannaitischen Midraschim, in denen das Motiv der Überführung der Gebeine Josefs aufgrund der Hochschätzung der Sekundärbestattung außerhalb des Heiligen Landes Verstorbener nach Möglichkeit in Jerusalem mehrfach reflektiert wird⁷⁴, scheinen an dieser Frage nur bedingtes Interesse gehabt zu haben. Zwar wird in der Mekhilta zu Ex 13,19 beschrieben, wie Mose beim Auszug von der Begräbnisstätte Josefs erfuhr und wie er den Bleisarg aus dem Nil barg (vgl. auch TPJ zu Gen 50,26 und zu Ex 13,19).⁷⁵ Es wird aber nicht mitgeteilt, wie er den aufgefundenen Sarg transportierte. Die Identifikation der unrein gewordenen Männer aus Num 9,6 in den Sifre zu Num mit den Sargträgern Josefs scheint von einem Transport per Hand auszugehen.⁷⁶ Hingegen wird in einer von Louis Ginzberg gesammelten Legende erzählt, Mose habe die Gebeine Josefs in ein Schafsfell eingenäht und dieses mit dem Gottesnamen versehen. Das dadurch belebte Schaf folgte dann dem Auszug der Israeliten und begleitete das Gottesvolk durch die Wüste bis ins Heilige Land.⁷⁷ Vor dem Hintergrund der *translatio* Alexanders auf einem eigens dafür hergestellten Wagen, scheint mir auch für die Überführung der Gebeine Josefs nur ein solches Gefährt denkbar zu sein.

73 So bewirkt nach TestJos 20,2 die Ausführung der Gebeine Josefs, dass Israel im Licht aus Ägypten auszieht, während Ägypten in Finsternis versinkt (vgl. auch TestSim 8,4 und zum möglichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund in der Osiris-Mythologie Heller, Elements [s. Anm. 39], 415 [mit Hinweisen zur weiteren Ausschmückung in der muslimischen Tradition]). Die Versenkung des Sargs Josefs im Nil ruft Fruchtbarkeit hervor (bSot 13a; Heller, Elements [s. Anm. 39], 416).

74 Vgl. auch bKet 111a-b (wo die schöne Vorstellung der über unterirdische Kanäle zur Auferstehung gen Jerusalem rollenden Gebeine, der *Gilgul*, der Gerechten diskutiert wird) und zur Sache B. Geller, Joseph in the Tannaitic Midrashim, in: G. W. E. Nickelsburg (Hrsg.), Studies in the Testament of Joseph, SCSt 5, 1975, 139-146; s.o. Anm. 63.

75 Vgl. auch bSot 13a in Kombination mit II Reg 6,5; siehe zu dieser Legende, hinter der sich eine Adaption der Isis-Osiris-Mythe verbirgt, Heller, Elements (s. Anm. 39), 414f.; Bohak, Perspectives (s. Anm. 39), 229. Hingegen wurden nach einem wohl späteren Einschub in das TestSim (8,2b-4) die Gebeine Josefs in den „Schatzkammern der Könige“ bewacht. Zu den Vorstellungen, die hinter diesen haggadischen Traditionen, wie auch hinter dem Midrasch zu den Josefsgebeinen in Jub 46,5-10, stehen, siehe Kugel, Potiphar's House [s. Anm. 56], 142-151).

76 Vgl. auch Memar Marqah I,10; eine ähnliche Vorstellung scheint auch hinter Bild 18 aus dem Mose-Zyklus von Uriel Birnbaum (1894-1956) zu stehen (zum Motiv vgl. TestSim 8,3, s. Anm. 76), das zu den wenigen Darstellungen des Tods Josefs in der Kunst gehört (www.ojm.at/ausstellung/auditorium/uebersicht/bild18/; vgl. noch das im Herzog Anton Ulrich-Museum in Braunschweig ausgestellte Gemälde von Frans Francken II. [1581-1642]: www.bijbelencultuur.nl/direct7boek-gen/sid=4b488dae5cf724379554fe4a10a10179).

77 L. Ginzberg, The Legends of the Jews, II, 1910 (ND 1969), 179-184; V, 1925 (ND 1968), 375-377, hier: V, 376.