

# Josefsgeschichte und späte Chokma

*Christoph Levin*

„Der Pharao sprach zu Josef: Nachdem Gott dich all das hat wissen lassen, ist niemand so klug und weise wie du“ (Gen 41,39). Es ist eindeutig, dass die Josefsgeschichte ihre Hauptperson als einen Weisen schildert. Josef soll sogar weiser gewesen sein als alle Ägypter (Gen 41,8).

Dennoch hat Gerhard von Rads These: „Die Josephsgeschichte mit ihrer deutlichen didaktischen Tendenz gehört der älteren Weisheitslehre zu“<sup>1</sup> alsbald Widerspruch erfahren. Nachdrückliche Gegenargumente kamen von James L. Crenshaw:<sup>2</sup> Josef hält den Verlockungen von Potiphars Weib nicht das weisheitliche Ideal entgegen, „to deal justly with his fellow man“, sondern seinen Gehorsam gegen Gott (Gen 39,9). Dass er die Träume deuten kann, verdankt er nicht seiner Schulung, sondern der göttlichen Eingebung (Gen 40,8; 41,16.25). Es ist nicht weisheitliche Lebenskunst, mit der er die Tiefen und Höhen seines Geschicks übersteht, sondern sein Weg gilt als Beispiel für die Führung Gottes (Gen 50,20). „The stress on providence is not peculiar to wisdom.“<sup>3</sup>

In der neueren Exegese wird deshalb die Josefsgeschichte kaum mehr als Lehr-Erzählung gedeutet. Stattdessen gilt sie in der Regel als Novelle. Dazu hat wiederum Gerhard von Rad maßgebend beigetragen, als er Hermann Gunkel widersprach: „Die Josephsgeschichte ist kein ‚Sagenkranz‘, [...] sondern eine Novelle.“<sup>4</sup> Genauer wurde die Erzählung seither als „Diasporanovelle“ bestimmt,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> VON RAD, GERHARD, Josephsgeschichte und ältere Chokma, in: [o.Hg.], *Congress Volume. Copenhagen 1953* (Supplements to Vetus Testamentum 1), Leiden 1953, 120–127, hier zitiert nach Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 8), München 1958, 272–280, dort 279.

<sup>2</sup> CRENSHAW, JAMES L., Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical“ Literature, in: *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), 129–142, dort 135–137.

<sup>3</sup> CRENSHAW, Method, 136. Weitere Einwände dieser Art u. a. bei REDFORD, DONALD B., *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Supplements to Vetus Testamentum 20), Leiden 1970, 103–105.

<sup>4</sup> VON RAD, GERHARD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Das Alte Testament Deutsch 2/4), Göttingen 1972, 356, gegen GUNKEL, HERMANN, *Genesis* (Handkommentar zum Alten Testament 1,1), Göttingen 1910, 396: „Die Josephsgeschichte ist ein ‚Sagenkranz‘.“ Vgl. VON RAD, Josephsgeschichte, 272.

<sup>5</sup> MEINHOLD, ARNDT, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 306–324. Der Einspruch von BLUM, ERHARD/WEINGART, KRISTIN, The Joseph Story: Diaspora Novella or North-Israelite Narrative?, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 129 (2017), 501–521, beruht im Wesentlichen darauf, dass die stammesgeschichtlichen Hintergründe wie-

in ihrer erweiterten Form auch als „Novelle und Geschichtsschreibung“<sup>6</sup> oder als „midway between the Märchen and the Novella“<sup>7</sup> Für die Grundform wurde „gattungsreines Märchen“ vorgeschlagen.<sup>8</sup> Allen diesen Bestimmungen ist gemeinsam, dass die Josefsgeschichte nicht zur Weisheitslehre gehört.<sup>9</sup>

Der Ausspruch des Pharao in Gen 41,39 ist dennoch eindeutig. Das Bild, das die Josefsgeschichte in ihrer vorliegenden Fassung von Josef zeichnet, soll dem weisheitlichen Ideal entsprechen. Eine Lösung für diesen Widerspruch findet sich in der Literaturgeschichte. Josefs Fähigkeit, die Träume der ägyptischen Eunuchen und des Pharao zu deuten, wurde von einer späteren Bearbeitung damit begründet, dass Gott ihn mit Weisheit begabt habe.

## 1. Die weisheitliche Bearbeitung

Das Motiv klingt zum ersten Mal an, als Josef seiner Deutung der Träume des Pharao den Rat folgen lässt: „Und nun *sehe der Pharao nach einem klugen und weisen Mann* (אִישׁ נְבוֹן וְחָכָם) *und setze ihn über das Land Ägypten* – handle der Pharao und bestelle Aufseher über das Land, [...]“<sup>10</sup> dass sie alle Nahrung dieser kommenden guten Jahre sammeln [...] und aufbewahren [...].“<sup>11</sup> Dann wird das Land nicht vor Hunger zugrunde gehen“ (41,33–34a.35\*36b). In dieser Rede

der als grundlegend angesehen werden. Das steht nicht in Einklang mit dem narrativen Stoff: Jakob, Josef, Ruben und Simeon, die Personen der ältesten Josefsgeschichte, sind Individuen, nicht Eponymen. Juda und Benjamin, für die das von vornherein nicht gilt, kamen erst später hinzu.

<sup>6</sup> DIETRICH, WALTER, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung* (Biblich-theologische Studien 14), Neukirchen-Vluyn 1989.

<sup>7</sup> REDFORD, *Study*, 67.

<sup>8</sup> LEVIN, CHRISTOPH, *Das Alte Testament* (Beck'sche Reihe 2160), München <sup>5</sup>2018, 49. Für GUNKEL, *Genesis*, 399, hat „die Josepherzählung mit Märchen noch jetzt die größte Verwandtschaft“. Vgl. auch Ders., *Die Komposition der Joseph-Geschichten*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922), 55–71, dort 67 f. Zuletzt ist EDE, FRANZISKA, *Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 485), Berlin/Boston 2016, von dieser Gattungsbestimmung ausgegangen.

<sup>9</sup> Einen Überblick über die Vorschläge zur Gattung bietet FOX, MICHAEL V., *Wisdom in the Joseph Story*, in: *Vetus Testamentum* 51 (2001), 26–41, dort 27–29.

<sup>10</sup> Der weitere Vorschlag: „Und erhebe den Fünften vom Land Ägypten in den sieben Jahren der Fülle“ (V. 34b), ist „ein sekundärer Einsatz zum Ausgleich mit 47,24.26“ (RUDOLPH, WILHELM, *Die Josefsgeschichte*, in: Ders./Paul Volz, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 63], Gießen 1933, 143–183, dort 158). In der Sekundärparallele Est 2,3 fehlt er. Die Septuaginta setzt das Verb in den Plural, um den Anschluss an V. 34a zu gewinnen.

<sup>11</sup> Die Anweisungen: „Und sie sollen Korn aufhäufen unter die Hand des Pharao als Nahrung in den Städten“ (V. 35b\*), sowie: „So wird die Nahrung als Vorrat dienen für das Land für die sieben Hungerjahre, die sein werden im Land Ägypten“ (V. 36a), sind später hinzugekommen, um den Vorschlag mit der Ausführung in V. 48–49 in Übereinstimmung zu bringen. Dort sind V. 48b und V. 49 leicht erkennbare Nachträge von verschiedenen Händen.

gibt es eine Doppelung, mit der ein sachlicher Widerspruch einhergeht. „There is an apparent discrepancy between the appointment of a single official (33a) and that of a commission of ‚overseers‘ (34a)“.<sup>12</sup> „Sowohl der Mann als auch die Aufseher sollen über das Land (Ägypten) eingesetzt werden, ohne daß über ihr Verhältnis eine Aussage gemacht wird. Daraus geht [...] hervor, daß V. 33 und V. 34a nicht von demselben Verfasser stammen.“<sup>13</sup> Die ältere Exegese hat das in der Regel mit der Urkundenhypothese erklärt. In jüngerer Zeit ist man mit Recht davon abgekommen;<sup>14</sup> denn eine Zusammenstellung aus zwei großen, weitgehend parallelen Einheiten ist mit der Art der Josefsgeschichte unvereinbar.<sup>15</sup> Das Verfahren einer kleinräumigen Textverschachtelung, das man dafür unterstellen müsste, hat keine Wahrscheinlichkeit.<sup>16</sup> Näher liegt, dass ein vorhandener Text nachträglich ergänzt wurde.

Für eine solche Ergänzung spricht der abgerissene Einsatz von V. 34 mit asyndetischem *וַיַּעַשׂ*.<sup>17</sup> Dieser Riss lässt sich nämlich heilen, wenn man das erste Wort von V. 33 hinzunimmt: „[Und nun] handle der Pharao (*וַיַּעַשׂה פַּרְעֹה*) und bestelle Aufseher über das Land.“<sup>18</sup> Der weitere V. 33 ist wahrscheinlich zwischen-ein gekommen: „Und nun *sehe der Pharao nach einem klugen und weisen Mann* (*אִישׁ נְבוֹן וְחָכָם*) und setze ihn über das Land Ägypten.“ Mit diesem Zusatz wurde „ein Überraschungsmoment [...] beseitigt. Es besteht darin, daß [...] der Pharao im Unterschied zu dem Vorschlag Josephs diesen allein mit der Aufgabe betraut, das Getreide zu sammeln, und ihm dazu eine besonders hohe Stellung verleiht.“<sup>19</sup>

<sup>12</sup> SKINNER, JOHN, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (International Critical Commentary), Edinburgh<sup>2</sup> 1930, 468.

<sup>13</sup> SCHMIDT, LUDWIG, *Literarische Studien zur Josefsgeschichte* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 167), Berlin/New York 1986, 121–297, dort 234. Anders z. B. SCHMITT, HANS-CHRISTOPH, *Die nichtpriesterliche Josefsgeschichte* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 154), Berlin/New York 1980, 37.

<sup>14</sup> Ein gewichtiger Einwand, der lange überhört wurde, kam von RUDOLPH, Josefsgeschichte.

<sup>15</sup> Vgl. bes. DONNER, HERBERT, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josefsgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-Historische Klasse 1976,2), Heidelberg 1976, 9–14.

<sup>16</sup> Zur möglichen Methode der Redaktion unter der Voraussetzung der Urkundenhypothese vgl. LEVIN, CHRISTOPH, Die Redaktion R<sup>p</sup> in der Urgeschichte, in: Martin Beck/Ulrike Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 370), Berlin/New York 2006, 15–34.

<sup>17</sup> Samaritanus, Septuaginta und Peschitta ergänzen die Kopula: „und der Pharao handle“. Diese Lesart ist zweifellos sekundär.

<sup>18</sup> PROCKSCH, OTTO, *Die Genesis* (Kommentar zum Alten Testament 1), Leipzig 1913, 228: „Vor *וַיַּעַשׂה* mag *וַיַּעַשׂה* ausgefallen sein.“ SIEVERS, EDUARD, *Metrische Studien. II. Die hebräische Genesis. Zweiter Teil: Zur Quellenscheidung und Textkritik* (Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften – Philologisch-historische Klasse 23,2), Leipzig 1905, 349: „Vermutlich ist in Eα <ωᾶṯtā> wegen Eδ 33<sup>a</sup> gestrichen und dabei auch ein <kō> mit ausgefallen.“

<sup>19</sup> SCHMIDT, *Literarische Studien*, 236. Den Bezug auf die Quellenscheidung J/E habe ich übersprungen, zumal auch Schmidt an dieser Stelle eine Ergänzungshypothese vertritt.

Damit ist zugleich das Weisheits-Motiv eingefügt worden, auf das es uns hier ankommt.

Die Beobachtung würde nicht viel besagen, wenn sie sich nicht wiederholen würde, als der Pharao Josefs Vorschlag in die Tat umsetzt: „Der Pharao sprach zu Josef: *Nachdem Gott dich all das hat wissen lassen, ist niemand so klug und weise (נְבוֹן וְחָכָם) wie du. Du sollst über meinem Haus sein; [...]*<sup>20</sup> *nur um den Thron will ich größer sein als du!* Der Pharao sprach zu Josef: Sieh, ich setze dich<sup>21</sup> über das ganze Land Ägypten!“ (41,39–40aα.b–41). Hier ist der Text noch deutlicher gestört. „In v. 41 befremdet die neue Einleitung ‚Da sprach Pharao zu Joseph‘, da der Pharao schon v. 39 f. zu Joseph geredet hat. Außerdem wird hier nochmals die Einsetzung Josefs über Ägypten berichtet.“<sup>22</sup> Im ersten Redegang bestellt der Pharao Josef über sein Haus, im zweiten setzt er ihn als Herrscher über Ägypten ein. Dass Josef über Ägypten herrschen soll, wird in V. 43b fast wörtlich wiederholt und ist auch in V. 44.45b.46b vorausgesetzt. Der erste Redegang hingegen, in dem der Pharao Josef die Hoheit über sein Haus übergibt, erinnert daran, wie der Ägypter, an den die Ismaeliter Josef verkauft haben, ihn „über sein Haus bestellt“ (39,4–5). Als die Frau seines Herrn Josef auffordert, ihr zu Willen zu sein, verweist er sie darauf, dass sein Herr „in diesem Haus nicht größer ist als ich“. Auch das ist jeweils ergänzt. Die Rede Josefs in 39,8–9 soll Josefs Gottesfurcht hervorheben.<sup>23</sup>

Die Zusätze in V. 33 und 39 stammen mit großer Wahrscheinlichkeit von einer und derselben Hand. „Da Vers 39 auf Vers 33 [...] Bezug nimmt, ist er der gleichen Quelle [...] zuzuweisen.“<sup>24</sup> Darin wird eine Bearbeitung greifbar, die Josef als einen Weisen schildert. Sie führt die Deutung der Träume auf Josefs Gottesbeziehung zurück. „Significant is the fact that Pharaoh does not say that

<sup>20</sup> Die Wendung וְעַל-פִּי יִשָּׁק כָּל-עַמִּי „und deinem Geheiß soll sich mein ganzes Volk fügen“ (V. 40aβ) ist wahrscheinlich nachgetragen. Sie hängt mit V. 44 zusammen. Nach Gen 45,17; Ex 17,1; 38,21; Num 3,16; Dtn 34,5; Jos 19,50; 22,9; 2 Kön 23,35; 24,3; Hi 39,27 u. ö. bedeutet עַל-פִּי „auf deinen Befehl hin“. Es besteht kein zwingender Anlass, das Verb שָׁק „küssen“ zu ändern, das hier idiomatisch gebraucht wird. Septuaginta übersetzt sinngemäß mit ὑπακούσεται, Vulgata mit *oboediet*. In diesem Sinn kehrt die Wendung in CD XIII 3 wieder.

<sup>21</sup> Das Perfekt נִתְּחַי ist als Koinzidenzfall zu lesen, vgl. GESENIUS, WILHELM/KAUTZSCH, EMIL/BERGSTRÄSSER, GOTTHELF, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim<sup>18</sup>1962, § 106m. Septuaginta ergänzt σήμερον „heute“.

<sup>22</sup> SCHMIDT, *Literarische Studien*, 238. Vgl. HOLZINGER, HEINRICH, *Genesis* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 1), Freiburg i. Br. 1898, 236: „41 Dublette zu v. 40, mit Unterbrechung des Zusammenhangs, gehört J.“

<sup>23</sup> Vgl. LEVIN, CHRISTOPH, Righteousness in the Joseph Story: Joseph Resists Seduction (Genesis 39), in: Thomas B. Dozeman/Konrad Schmid/Baruch J. Schwartz (Hg.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research* (Forschungen zum Alten Testament 78), Tübingen 2011, 223–240, dort 230–231.235. Die Zuweisung des Motivs an die Redaktion des Jahwisten, in: Ders., *Der Jahwist* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157), Göttingen 1993, 274 f. 282 f. 401, ist hinfällig.

<sup>24</sup> RUPPERT, LOTHAR, *Die Josephszählung der Genesis* (Studien zum Alten und Neuen Testament 11), München 1965, 69.



In diesem Fall gibt es wieder formale Anzeichen, dass ein Zusatz vorliegt: „Die Eunuchen des Pharaos, die mit ihm im Gefängnis waren“, werden eingeführt, obwohl sie bereits im Spiel sind – die typische Umständlichkeit eines Ergänzers, der nachträglich eine Szene erweitert. Wieder gelingt die Gegenprobe: V. 9 setzt V. 5aα fügenlos fort: „Da träumten beide einen Traum, ein jeder seinen Traum in einer einzigen Nacht. [...]“<sup>32</sup> Und der Oberste der Mundschenken erzählte seinen Traum Josef und sprach zu ihm.“ Die betonte Satzstellung des Dativobjekts  $\text{פָּתְיוֹן}$  in V. 9 könnte anzeigen, dass Josef hier erstmals ins Spiel kam, ohne dass die Aufforderung in V. 8 vorausging.

Derselbe Ablauf wie mit den Eunuchen wiederholt sich mit dem Pharaos. Nachdem er geträumt hat, verlangt ihn nach der Deutung: „Am Morgen war sein Geist beunruhigt. Und er sandte und rief ( $\text{וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא}$ ) alle Wahrsagepriester Ägyptens und alle seine (sc. Ägyptens) Weisen. Und der Pharaos erzählte ihnen seinen Traum. Aber es gab keinen, der ihn<sup>33</sup> dem Pharaos deuten konnte ( $\text{וְאִין פִּתְרָהּ וְאִין פִּתְרָהּ}$ ). Da redete der Oberste der Mundschenken mit dem Pharaos und sprach“ (41,8–9a). Auch hier gibt es eine Unstimmigkeit. „Es fällt auf, daß V. 8bα das Handlungssubjekt *par'oh* explizit nennt, obwohl [...] der Pharaos bereits in V. 8a Handlungsträger ist.“<sup>34</sup> Diese Störung des Erzählablaufs ist „ein Indiz für die Uneinheitlichkeit des Verses.“<sup>35</sup> Auffallend ist ferner, dass die Szene wenig später mit Josef wörtlich wiederkehrt: „Da sandte der Pharaos und rief ( $\text{וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא}$ ) Josef“ (V. 14aα).<sup>36</sup> Es liegt nahe, dass das Scheitern der ägyptischen Weisen nachträglich vorausgeschickt wurde, um durch den Kontrast Josefs besondere Fähigkeit hervorzuheben. Das geschah augenscheinlich wieder von derselben Hand.<sup>37</sup> Zu dieser Fassung gehört auch die Schilderung des Traums in V. 2bβ–4,<sup>38</sup> denn nur so ließ sich der vergebliche Deutungsversuch darstellen. Ursprünglich ist der Traum nur ein einziges Mal berichtet worden: Der Pharaos erzählt ihm Josef und fordert ihn auf, ihn zu deuten (V. 17–21a).

STRÄSSER, *Grammatik*, § 150e; MEYER, RUDOLF, *Hebräische Grammatik III*, Berlin/New York 1972, 87 (§ 111 2.c).

<sup>32</sup> V. 5b hängt mit V. 1aβ zusammen und ist wohl eine Nachbesserung im Sinne der Gerechtigkeit, wie sie sich überall findet. Zu V. 5aβ s. u.

<sup>33</sup> Lies Singular mit Septuaginta.

<sup>34</sup> KEBEKUS, NORBERT, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37–50* (Internationale Hochschulschriften), Münster 1990, 56.

<sup>35</sup> KEBEKUS, *Joseferzählung*, 57, mit ausführlicher Begründung.

<sup>36</sup> KEBEKUS, ebd., schließt aus dieser Beobachtung, dass V. 14aα „redaktionelle Wiederaufnahme“ sei, und bestimmt den gesamten Zwischentext als Ergänzung. Damit zerstört er den Ablauf.

<sup>37</sup> KEBEKUS, *Joseferzählung*, 55 f., schließt aus der Wortstellung  $\text{וְאִין פִּתְרָהּ}$  (V. 8) und  $\text{וַיִּפְתֵּר}$  (V. 15; 40,8) auf unterschiedliche Verfasserschaft. Das ist zu weit hergeholt. Aber vgl. PROCKSCH, *Genesis*, 391: „In  $\text{פִּתְרָהּ אִין אִתּוֹ}$  [...] ist syntaktisch interessant, daß  $\text{אִין}$  zwischen Verb und Objekt tritt.“

<sup>38</sup> Der Ähren-Traum in 41,5–7 ist erst später hinzugekommen. Das lässt sich daran ablesen, dass der Pharaos zweimal erwacht: V. 4b und 7b.

Der verbleibende Text fügt sich auch hier nahtlos aneinander: „Es geschah nach Ablauf von zwei Jahren, dass der Pharao träumte. Am Morgen war sein Geist beunruhigt. Da redete der Oberste der Mundschenken mit dem Pharao und sprach“ (41,1abα.8aa.9a).

Als der Oberste der Mundschenken dem Pharao von Josef berichtet, unterstreicht er dessen Fähigkeit als Traumdeuter: „Der Pharao wurde zornig gegen seine Knechte und gab mich in Gefangenschaft, [...]“<sup>39</sup> mich und den Obersten der Bäcker. Da träumten wir einen Traum (וַיִּחְלְמוּ הַלְוִיִּם) in einer einzigen Nacht, ich und er, *ein jeder nach der Bedeutung seines Traums träumten wir* (כַּפְתָּרוֹן חֶלְמוֹ) (הַלְמוֹנִי). Dort war bei uns ein hebräischer Sklave, [...]“<sup>40</sup> dem erzählten wir, und er deutete uns unsere Träume (וַיִּפְתֹּרֵנוּ אֶת־חֶלְמוֹתֵינוּ). *Einem jeden deutete er nach seinem Traum* (כַּחֲלֹמוֹ פִּתְרָה). Wie er uns gedeutet hatte, so geschah es“ (41,10–13). Die Wiederholungen in den beiden invertierten Verbalsätzen V. 11b.12b zeigen, dass die genaue Entsprechung von Traum und Deutung nachträglich hervorgehoben worden ist.

Dieselbe Art der Erweiterung findet sich in der Szene im Gefängnis, auf die der Mundschenk sich bezieht: „Da träumten beide einen Traum, ein jeder seinen Traum (אִישׁ חֶלְמוֹ) in einer einzigen Nacht, *ein jeder nach der Bedeutung seines Traums* (אִישׁ כַּפְתָּרוֹן חֶלְמוֹ)“ (40,5a). Wieder ist die deutende Wiederholung offensichtlich. Hinzu gehört die Erklärung: „*Das ist seine Deutung* (זֶה פִּתְרֹנִי)“ (40,12aβ.18aβ), mit der Josef beide Male die Deutung eröffnet. Sie erinnert an die Formel פִּשְׁרוֹ „seine Deutung“ in den Pescher-Kommentaren von Qumran.<sup>41</sup> Nachdem der Mundschenk wieder in sein Amt gekommen war, der Oberste der Bäcker aber gehenkt wurde, lautet das Fazit: „*wie Josef ihnen gedeutet hatte* (כַּאֲשֶׁר פָּתַר לָהֶם יוֹסֵף)“ (40,22b). Diese kurzen Bemerkungen hängen untereinander zusammen und lassen sich unschwer ausscheiden.

Mit etwas anderen Worten, aber in derselben Weise setzt Josef ein, als er dem Pharao den Traum erklärt. Der Pharao endet: „*Da erwachte ich [...]*“<sup>42</sup> und sprach zu den Wahrsagepriestern, aber keiner konnte mir Mitteilung machen. Da sprach

<sup>39</sup> „Im Haus des Obersten der Leibwache“ ist Zusatz, s. o. Anm. 30.

<sup>40</sup> „Ein Knecht des Obersten der Leibwache“ ist Zusatz, s. o. Anm. 30.

<sup>41</sup> Das Verb פתַר begegnet im Alten Testament nur in Gen 40–41. Davon gehören die Belege 40,16; 41,12.13 zur alten Erzählung und 40,8.22; 41,8.12.15.15 zur Weisheits-Bearbeitung. Das Nomen כַּפְתָּרוֹן ist ausschließlich in der Weisheits-Bearbeitung belegt: 40,5.8(pl).12.18; 41,11. Hinzu kommen die aramäischen Belege für das Verb פִּשַׁר in Dan 5,12.16, das Nomen פִּשְׁר in Dan 2 (12×); 4 (8×); 5 (9×); 7,16, und hebr. פִּשַׁר in Pred 8,1. Zur Bedeutung vgl. RABINOWITZ, ISAAC, „PĒŠHER/PITTĀRŌN“. Its Biblical Meaning and its Significance in the Qumran Literature, in: Revue de Qumrān 30 (1973), 219–232. Dass die Josefsgeschichte das Vorbild für die Traumdeutungen Daniels in Dan 2 und 4 gewesen ist, ist schon lange bekannt. Dazu vgl. u. a. RINDGE, MATTHEW S., Jewish Identity under Foreign Rule. Daniel 2 as a Reconfiguration of Genesis 41, in: Journal of Biblical Literature 129 (2010), 85–104, und zuletzt EDE, *Josefsgeschichte*, 114–122 und 144–155, die auch umgekehrten Einfluss vermutet.

<sup>42</sup> Auch in 41,22–24 ist der Ähren-Traum später hinzugekommen. Deshalb musste in V. 25aβ.26aβb beteuert werden, dass die beiden Träume ein einziger gewesen seien.

Josef zum Pharao: [...] *Was Gott tun will, teilt er dem Pharao mit*“ (41,21b.24b–25aa.b). Josef setzt dem Misserfolg der Wahrsager entgegen, dass seine Deutung einer Mitteilung Gottes gleichkommt. Der Rückbezug auf V. 8aßb zeigt, dass derselbe Bearbeiter die Feder geführt hat.<sup>43</sup> Der restliche Text bildet wieder einen glatten Ablauf: „Und die mageren und hässlichen Kühe fraßen die sieben ersten, fetten Kühe. [...]“<sup>44</sup> Da sprach Josef zum Pharao: Die sieben guten Kühe sind sieben Jahre“ (41,20.25aa.26aa).

Nachdem der Pharao die Deutung seines Traums und Josefs Rat vernommen hat, wie der kommenden Hungerkatastrophe zu begegnen sei, wendet er sich an seine Höflinge: „Der Vorschlag gefiel dem Pharao gut und allen seinen Knechten. Und der Pharao sprach zu seinen Knechten: Können wir einen Mann finden, in dem der Geist Gottes (רוּחַ אֱלֹהִים) ist wie in diesem?“ (41,37–38). Gelegentlich hat man erwogen, diesen Ausspruch einer anderen Hand zuzuweisen.<sup>45</sup> Doch: „V. 38 und 39 sind keine Dublette. Pharao redet V. 38 zu seinen Hofbeamten, V. 39 zu Joseph.“<sup>46</sup> Das Nebeneinander der beiden Redegänge ist literarkritisch unauffällig. Es unterstreicht aber, welches Gewicht der in V. 38 gegebenen Deutung zukommt: Josefs Weisheit hat ihren Ursprung im Geist Gottes.

## 2. אִישׁ נְבוֹן וְחָכָם – ein kluger und weiser Mann

Liest man die ausgeschiedenen Verse Gen 40,5aß.6.7(ohne אֲדַנִּי).8.12aß.18aß.22b; 41,1bß–4.8aßb.11b.12b.15–16.21b.24b.25b.33(ohne וַעֲתָה).37(ab וַבְּעֵינַי).38.39.40aa.b im Zusammenhang, wird eine planmäßige Bearbeitung sichtbar, die die Josefsgeschichte um die ausdrücklich weisheitlichen Züge ergänzt hat. Die meisten dieser Zusätze finden sich in den Reden Josefs und des Pharao. Sie lassen das Geschehen im Wesentlichen unangetastet und deuten es nur. Wo hat diese Bearbeitung in der Religions- und Literaturgeschichte ihren Ort gehabt, und welche Art von Weisheit vertritt sie?

Einen ersten Hinweis gibt die Terminologie. Die Charakterisierung Josefs als eines klugen und weisen Mannes (אִישׁ נְבוֹן וְחָכָם) in Gen 41,33.39 hat in 1 Kön 3,12

<sup>43</sup> Der ähnliche Rückverweis in V. 28: „Das war es, was ich zum Pharao gesagt habe: Was Gott tun wird, lässt er den Pharao sehen“, gehört hingegen zusammen mit V. 27aßyb zu der Bearbeitung, die den zweiten Traum hinzugefügt hat. Dasselbe gilt für V. 32: „Dass aber der Traum des Pharao sich wiederholt hat, (bedeutet,) dass die Sache von Gott fest beschlossen ist und dass Gott es eilends tun wird.“

<sup>44</sup> Die Steigerung in V. 21a ist erst später hinzugekommen. Sie war noch nicht vorhanden, als der Traumbericht in V. 1bß–4 vorweggenommen wurde.

<sup>45</sup> Vgl. GUNKEL, *Genesis*, 433: „Zweimal erkennt Pharao Josefs einzige Weisheit an 38//39.“ Ebenso SIMPSON, CUTHBERT A., *The Early Traditions of Israel*, Oxford 1948, 138; RUPPERT, Josephserzählung, 69.

<sup>46</sup> EERDMANS, BERNARDUS D., *Alttestamentliche Studien*, Bd. 1: *Die Komposition der Genesis*, Gießen 1908, 67. Ebenso SCHMIDT, *Literarische Studien*, 237.

eine nahe Parallele. Als Salomo auf der Höhe von Gibeon träumt, stellt Gott dem soeben inthronisierten König einen Wunsch frei. Salomo bittet um ein hörendes Herz, woraufhin Gott ihm „ein weises und kluges Herz“ (לֵב הַחָכָם וְנָבוֹן) schenkt (1 Kön 3,9.12). Die Szene gibt die Vorstellung wieder, nach welcher die Gottheit dem König bei seiner Inthronisation seine Wünsche gewährt.<sup>47</sup> Doch Salomo wünscht sich weder ein langes Leben (Ps 21,3.5) noch die Unterwerfung der Feinde (Ps 2,8–9; 21,9–12), sondern gottgefällige, gehorsame Weisheit. Daraufhin liest die Szene sich „wie eine Korrektur“ dessen, was bei dieser Gelegenheit üblich war. „Jahwes Wohlgefallen an diesem Wunsch wird ausdrücklich betont“.<sup>48</sup> Und nicht nur die Vorstellung vom Königtum wird korrigiert. Auch die Weisheit, als deren Exponent Salomo gilt (1 Kön 5,9–14; Spr 1,1; 10,1; 25,1; Pred 1,1), hat sich gewandelt. „Seine Bitte um ein *lēb šōmēā* ‚hörendes Herz‘ (1 Kön 3,9), von Gott durch die Gabe eines *lēb ḥākām wēnābōn* ‚weisen und einsichtsvollen Herzens‘ gewährt (1 Kön 3,12), [...] bündelt [...] die in den Sentenzen reichlich bezeugte Bedeutung dieses Organs für die Gotteskunde“<sup>49</sup> und zwar für einen Gegenstand des Erkenntnistrebens, der im alten Bestand der Sentenzensammlungen gefehlt hat.

Dass die im engeren Sinne religiöse Weisheit des Alten Testaments eine Spätstufe bildet, stellte sich heraus, seit die altorientalischen und ägyptischen Weisheitslehren in größerem Umfang zur Verfügung standen.<sup>50</sup> Auch innerhalb der alttestamentlichen Weisheit wurde eine Entwicklung sichtbar. So ist unstrittig, dass der Buchteil Spr 1–9 ein junges Stadium repräsentiert, gemessen an den Sentenzensammlungen innerhalb von Spr 10–29.<sup>51</sup> Auch in den älteren Sammlungen lässt sich ein Sondergut mit eigener Prägung erkennen, das nicht mehr die traditionelle Weisheitslehre vertritt. Dazu zählen die ausdrücklich auf Jahwe bezogenen Sprüche.<sup>52</sup> In der alten Weisheit bleibt der Gottesbezug in der Regel

<sup>47</sup> Vgl. SPIECKERMANN, HERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 148), Göttingen 1989, 216.

<sup>48</sup> SPIECKERMANN, ebd.

<sup>49</sup> SPIECKERMANN, HERMANN, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel* (Forschungen zum Alten Testament 91), Tübingen 2014, 59.

<sup>50</sup> Ein Schlüsselwerk war FICHTNER, JOHANNES, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 62), Gießen 1933. Mit Nachdruck brachte SCHMID, HANS H., *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101), Berlin 1966, den Vergleich zur Geltung.

<sup>51</sup> Vgl. besonders KAYATZ, CHRISTA, *Studien zu Proverbien 1–9* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22), Neukirchen-Vluyn 1966.

<sup>52</sup> Vgl. den Nachweis durch GESE, HARTMUT, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, 45–50: „Das israelitische ‚Sondergut‘ in seinem Kontrast zur traditionellen Weisheitslehre.“ Der Einspruch von SCHMID, *Wesen und Geschichte*, 147, ist verfehlt: „Keine dieser Aussagen geht über das hinaus, was auch die mesopotamische oder ägyptische Weisheit von ihrem Gott sagen kann.“

unausgesprochen, weil er sich von selbst versteht.<sup>53</sup> Zur späten Weisheit gehört ebenso die verbreitete Entgegensetzung von Gerechten (צְדִיקִים) und Frevlern (רְשָׁעִים),<sup>54</sup> wohingegen „weder die Weisheit Ägyptens noch diejenige Mesopotamiens ein solches Gegensatzdenken kennt.“<sup>55</sup> Jene Sprüche, die beteuern, dass das Geschick der Gerechten und das der Frevler jeweils deren Verhalten entsprechen wird, sind mehr Beschwörung als Beschreibung. Sie sind keine Erfahrungsweisheit, sondern Prognose in Erwartung des kommenden Gottesgerichts. Statt der bisherigen Unterscheidung von „altorientalischer Weisheit“ und „ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung“ kann man von der „altorientalisch-israelitischen Weisheit in ihrer jüdischen Ausprägung“ sprechen.

Bisher galt es allerdings als „unmöglich, diese [...] Sprüche chronologisch von den übrigen zu scheiden.“<sup>56</sup> Daraufhin ließ sich der Schluss nicht umgehen: „Die biblische Spruchweisheit ist mindestens seit der Abfassung von Prov 10,1 ff. als weisheitsgeschichtliche Spätform anzusprechen.“<sup>57</sup> Doch es gibt keinen Anlass zu resignieren. Der tendenzkritische Befund ist eindeutig. Das Spruch-Material, „identified by the presence of God-language or by other items of vocabulary expressive of a moralism which derives from Yahwistic piety“, „represents a re-interpretation [...] and a later stage in the history of the Old Testament wisdom tradition.“<sup>58</sup> Es ist nicht aussichtslos, diese „re-interpretation“ auch redaktionsgeschichtlich zu verifizieren,<sup>59</sup> selbst wenn es zunächst scheinen sollte, als ließen die Sammlungen, die ausschließlich aus einzelnen, kurzen Sprüchen bestehen, keine literarkritischen Unterscheidungen zu. Einerseits lässt sich nachvollziehen, wie die theologischen Sprüche die älteren Einheiten deuten,<sup>60</sup> andererseits erweist sich, dass die Sammlungen, liest man

<sup>53</sup> SPIECKERMANN, HERMANN, Was ist Weisheit? Alttestamentliche Einsichten, in: Hans-Christian Drömann (Hg.), *Ein Tag in deinen Vorhöfen. Festschrift zum 100. Geburtstag von Christhard Mahrenholz*, Langenhagen o. J. (2000), 53–66, dort 58: „Weise Welterkenntnis und Gotteserkenntnis gehen Hand in Hand.“

<sup>54</sup> VAN OORSCHOT, JÜRGEN, Der Gerechte und die Frevler im Buch der Sprüche – ein Beitrag zu Theologie und Religionsgeschichte des frühen Judentums, in: *Biblische Zeitschrift – Neue Folge* 41 (1998), 225–238, dort 225: „Diese Gegensatzsprüche bilden mit 117 von 932 Versen und d. h. mit ca. 13 % die größte Einzelgruppe innerhalb des Buches.“

<sup>55</sup> SCHMID, *Wesen und Geschichte*, 155. Ebd., 198, stellt er fest, dass bei VON RAD, GERHARD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1958, 415 ff., „kein einziger Vers zitiert wird, der die Antithetik von Gerechtem und Frevler formuliert.“

<sup>56</sup> GESE, *Lehre und Wirklichkeit*, 49. „Sie kommen verstreut in den ältesten Sammlungen vor und sind sicher nicht sekundär.“

<sup>57</sup> SCHMID, *Wesen und Geschichte*, 169.

<sup>58</sup> MCKANE, WILLIAM, *Proverbs. A New Approach* (Old Testament Library), London 1970, 11.

<sup>59</sup> Vgl. z. B. VAN OORSCHOT, Der Gerechte und die Frevler. SPIECKERMANN, Was ist Weisheit, 62 f., zeigt am Beispiel von Spr 21,21, dass auch die Textgeschichte Hinweise geben kann.

<sup>60</sup> Vgl. WHYBRAY, R. NORMAN, Yahweh-sayings and their Contexts in Proverbs, 10,1–22,16, in: Maurice Gilbert (Hg.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 51), Leuven 1979, 153–165.

sie ohne die wahrscheinlichen Zusätze, eine größere thematische Ordnung besitzen, als man bisher vermutet hat.

Die Weisheit, die Salomo in 1 Kön 3,12 von Jahwe erhält, ist die theologische Weisheit der Spätzeit. Soweit diese Szene nicht-deuteronomistisch ist, sollte man deshalb eher an die nachdeuteronomistische Zeit als an eine vordeuteronomistische Grundlage denken,<sup>61</sup> zumal die Einbettung der Szene und die brüchige Art des Textes nicht dafür sprechen, dass eine vorgegebene Quelle zugrunde liegt.<sup>62</sup> Für den Vergleich mit der Josefsgeschichte folgt daraus, dass auch dort die späte Weisheit gemeint ist. Das bestätigen die weiteren Belege der Verbindung חָכָם וְנָבוֹן.<sup>63</sup> In Dtn 1,13 erinnert Mose daran, wie er den Israeliten befohlen habe, „weise und kluge und wissende Männer“ (אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנָבוֹנִים וְיָדְעִים) an die Spitze der Stämme zu stellen. Sein Bericht beruht auf Ex 18,21,25; Num 11,16f. 24f. und fügt die Weisheit als Bedingung hinzu. „Die in 1,13.15 bestellten Männer werden nach dem Maße Salomos gemessen“.<sup>64</sup> In Dtn 4,6 wird dieses Maß auf alle Israeliten ausgedehnt. Wenn sie die Gebote bewahren, die Gott ihnen anvertraut hat, werden sie im Urteil der Völker ein einzigartig „weises und kluges Volk“ (עַם־חָכָם וְנָבוֹן) sein. Es ist, als würde das Lob, das Salomo von der Königin von Saba (1 Kön 10,6–9) gezollt wird, auf das Gottesvolk übertragen.<sup>65</sup> Dabei ist „selbstverständlich [...] vorausgesetzt, dass das Gesetz die Quelle der Weisheit und Einsicht Israels ist.“<sup>66</sup>

Es spricht viel dafür, dass Salomos Weisheit auch für die Darstellung Josefs als Vorbild gedient hat.<sup>67</sup> Seine Rolle als erfolgreicher Vezier, der Ägyptens Prosperität fördert, um das Land vor einer Hungersnot zu bewahren, trägt sowohl

<sup>61</sup> So noch NOTH, MARTIN, *Könige. 1. Teilband* (Biblischer Kommentar – Altes Testament IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 46f.; VEIJOLA, TIMO, *Verheißung in der Krise* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae – Humaniora 220), Helsinki 1982, 146 Anm. 8.

<sup>62</sup> Vgl. die vorsichtige Skepsis von SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 216: „Indessen dürfte ihre Entstehung aufgrund ihres gebrochenen Verhältnisses zur Institution des Königtums dem Exil – wenn überhaupt – nicht wesentlich vorausliegen.“

<sup>63</sup> Außer in Gen 41,33.39; Dtn 1,13; 4,6; 1 Kön 3,12 stehen חָכָם und נָבוֹן auch sonst in Beziehung, allerdings nicht als Doppelbegriff, sondern im Parallelismus membrorum, wie in Jes 5,21; 29,14; Jer 4,22; Hos 14,10; Spr 1,5; 16,21; 17,28; 18,15; Pred 9,11, oder in einer Liste wie in Jes 3,3. נָבוֹן ohne חָכָם findet sich noch in 1 Sam 16,18; Spr 10,13; 14,6.33; 15,14; 19,25.

<sup>64</sup> PERLITT, LOTHAR, *Deuteronomium. 1. Teilband* (Biblischer Kommentar – Altes Testament V/1), Neukirchen-Vluyn 2013, 66. Damit ist vielleicht noch nicht das letzte Wort gesprochen, vgl. MÜLLER, REINHARD, *The Blinded Eyes of the Wise: Transformation of Wisdom Tradition in Deut 16:19–20*, in: Bernd U. Schipper/David A. Teeter (Hg.), *Wisdom and Torah. The Reception of „Torah“ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism), Leiden/Boston 2013, 9–33, bes. 22–26.

<sup>65</sup> Vgl. VEIJOLA, TIMO, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17* (Das Alte Testament Deutsch 8,1), Göttingen 2004, 111.

<sup>66</sup> VEIJOLA, ebd. Anm. 584.

<sup>67</sup> Das schließt einen umgekehrten Einfluss nicht aus. Das ägyptische Kolorit in der Darstellung Salomos beruht unter anderem auf Anleihen bei der Josefsgeschichte, vgl. nur 1 Kön 3,15bβ mit Gen 40,20aβ. Die Einkleidung der Offenbarungsszene als Traum, die in 1 Kön 3,5a.15a nachgetragen wurde, hat den Traum des Pharao zur Vorlage, vgl. Gen 41,7b.

königliche als auch „salomonische“ Züge. In Gen 37,8 wird ihm sogar die Rolle des Königs zgedacht. So konnte es naheliegen, Josef die Weisheit Salomos zuzuschreiben, die in diesem Fall die späte, gesetzesfromme Weisheit ist.

### 3. רוּחַ חֵכְמָה – der Geist der Weisheit

Ein zweiter Hinweis darauf, dass die weisheitliche Bearbeitung der Josefsgeschichte nicht die ältere, sondern die späte Chokma vertritt, liegt in der Verknüpfung von Weisheit (חֵכְמָה) und Geist (רוּחַ). Nach Gen 41,38 sieht der Pharao Josefs Weisheit darin begründet, dass Josef mit dem Geist Gottes (רוּחַ אֱלֹהִים) begabt sei. Diese Feststellung ist, näher betrachtet, überraschend. Geist passt von sich aus so wenig zu Weisheit, wie Vitalität und spontane, auch irrationale Aktion zu Reflexion, Schulung und Selbstdisziplin. Tatsächlich betrifft רוּחַ in der älteren Weisheitsliteratur den Gemütszustand und Affekt, nicht den Intellekt.<sup>68</sup> Nur im späten Prolog, und auch dort vereinzelt, mahnt und verspricht die personalisierte Weisheit (חֵכְמוֹת): „Kehrt um zu meiner Zurechtweisung! Siehe, ich will euch meinen Geist (רוּחִי) hervorsprudeln lassen, ich will euch meine Worte wissen lassen“ (Spr 1,23). Der Unterschied zur alten Weisheit ist groß. „So spricht kein Weiser und auch kein Prophet von sich. Offensichtlich hat der Geist, den die Weisheit verheißt, enge Beziehung zum Geist Jahwes“.<sup>69</sup> „Die Radikalität dieser Aussage besteht eben darin, dass eine Rede dieser Art sonst nur noch im Mund Gottes möglich ist; denn nur Gott kann seinen Geist zur Ausrüstung verleihen (vgl. Jes 11,2; 44,3; Joel 3,1); und wenn dann gleichzeitig ‚meine Worte wissen lassen‘ gesagt wird, mag diese verheißende Aussage den Sinn haben, dass die Weisheit göttliche Offenbarung mitteilen will.“<sup>70</sup> Weisheit beruht, so verstanden, nicht auf Schulung und tradiert Erfahrung, sondern, nicht anders als die Prophetie, auf der Eingebung Gottes.

Die Verbindung רוּחַ חֵכְמָה „Geist von Weisheit“, in der der Sachverhalt zum Begriff wird, ist nur in Ex 28,3; Dtn 34,9 und Jes 11,2 belegt. Als Josua nach Moses Tod sein Amt antritt, wird von ihm gesagt, dass er „mit Geist von Weisheit“ erfüllt sei (מָלֵא רוּחַ חֵכְמָה), weil Mose seine Hand auf ihn gestemmt (סָמַךְ) habe (Dtn 34,9).<sup>71</sup> Das ist ein Rückverweis auf Josuas Einsetzung in Num 27,18–23, wo er als ein Mann eingeführt wird, „in dem Geist ist“ (אִישׁ אֲשֶׁר-רוּחוֹ בּוֹ). „Der ‚Geist‘, mit dessen Vorhandensein Josua charakterisiert wird (V. 18aβ), wird nicht genauer definiert; er meint irgendeine von Gott stammende

<sup>68</sup> Vgl. Spr 11,13; 14,29; 15,4.13; 16,2.18.19.32; 17,22.27; 18,14; 25,28; 29,11.23.

<sup>69</sup> KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1–9*, 127.

<sup>70</sup> SÆBØ, MAGNE, *Sprüche* (Das Alte Testament Deutsch 26,1), Göttingen 2012, 51.

<sup>71</sup> Dazu ausführlich PERLITT, LOTHAR, Priesterschrift im Deuteronomium?, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 Supplement (1988), 65–88, dort 80–83.

de Befähigung“<sup>72</sup> „Es bleibt eine Preisfrage, wie hier ריה als einziges Eignungsmerkmal und ohne jede Näherbestimmung zu übersetzen ist.“<sup>73</sup> Die Preisfrage wird in Dtn 34,9 beantwortet: Die ריה Josuas ist ריה הקמה. Sie soll ihm übertragen worden sein, als Mose seine Hand auf ihn stemmte (Num 27,23). Doch die Antwort ist zugleich eine Umdeutung. Denn die Geistbegabung Josuas gilt seiner Aufgabe bei der kriegerischen Landnahme (vgl. Num 27,17). Es ist der Jahwe-Krieg, in welchem „über den Anführer Jahwes Geist kommt, in ihm also geradezu Jahwe selbst handelt.“<sup>74</sup>

Die Idealvorstellung des Jahwe-Kriegs hat ihren Schwerpunkt in der Chronik. Sie hat sich aber auch in den Büchern Josua, Richter und Samuel niedergeschlagen, dort stets in spätesten Zusätzen. In der Chronik sind es die Propheten, die vom Geist Gottes erfüllt werden (2 Chr 15,1; 20,14; 24,20). Das entspricht dem, was man erwarten kann. Im Richterbuch sind es die Retter und Richter.<sup>75</sup> Bei ihnen fallen die Rollen des Propheten und des Heerführers in eins. Da die Richter zugleich wie vorkönigliche Könige agieren, wird in diesem späten Bild der Geist Jahwes zur Voraussetzung des Königtums.<sup>76</sup> Beim Dynastiewechsel von den Sauliden zu David geht der Geist von Saul (1 Sam 11,6) auf David (1 Sam 16,13–14) über. Israel als dem Gottesknecht wird in Jes 42,1bα nachträglich zugeschrieben, mit dem Geist Jahwes begabt worden zu sein, um seine königliche Aufgabe wahrnehmen zu können, die Weisung Jahwes zu den Völkern zu bringen.<sup>77</sup> Dasselbe Attribut wird in Jes 59,21 benannt sowie in Jes 61,1, wo die Restituierung Zions das Ziel ist.

Ihren bekanntesten Beleg hat die Verbindung von Geist und Weisheit als ריה הקמה in Jes 11,2 unter den späten Vorstellungen von einem idealen zukünftigen Königtum.<sup>78</sup> In der Verheißung Jes 11,1–2.5,<sup>79</sup> die voraussagt, dass aus dem abge-

<sup>72</sup> NOTH, MARTIN, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (Das Alte Testament Deutsch 7), Göttingen <sup>2</sup>1973, 186.

<sup>73</sup> PERLITT, Priesterschrift im Deuteronomium?, 82.

<sup>74</sup> SMEND, RUDOLF, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 84), Göttingen <sup>2</sup>1966, 54.

<sup>75</sup> Anders als meist angenommen, gehen die Notizen, die den Richtern die Begabung mit dem Geist Jahwes zuschreiben (Ri 3,10α\*; 6,34a; 11,29αα; 13,25; 14,6αα\*.19αα\*; 15,14bα\*; 1 Sam 11,6a), nicht auf die deuteronomistische Redaktion oder die alten Quellen zurück, sondern auf eine spätere (Jahwekriegs-)Bearbeitung.

<sup>76</sup> ALT, ALBRECHT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930), in: Ders., *Kleine Schriften II*, München 1953, 1–65, bes. 19–21, gibt diese Vorstellung zutreffend wieder, wenn er in der charismatischen Führerschaft die Grundlage für das die Stämme übergreifende Königtum sieht. Der Fehler liegt in der Frühdatierung, für die es keinen Anhaltspunkt gibt.

<sup>77</sup> Das ursprüngliche Logion bestand in V. 1a.bβ.4b. Es wurde um V. 1bα.2–3 und zuletzt um V. 4a ergänzt. Man erkennt das literarische Wachstum an der dreifachen Wiederholung der Grundaussage in V. 1bβ.3b.4aβ und an dem Rückbezug von V. 4αα auf V. 3a.

<sup>78</sup> Der dritte und letzte Beleg für ריה הקמה findet sich in Ex 28,3 in der Anweisung zur Herstellung der Priestergewänder. Dort ist von „allen Befähigten“ (קל-הקמרי לב) die Rede, „den ich mit Geist von Weisheit erfüllt habe“ (אשר מלאתיי ריה הקמה). Die Inkongruenz des Numerus, die der Samaritanus durch den Singular כל חכם לב ausgleicht und die Septuaginta durch den Plural

hauenen Stumpf Isais dennoch wieder ein Reis sprießen, das heißt aus den Wurzeln der David-Dynastie ein neuer König hervorgehen wird, wird diesem Spross der Geist Jahwes zugesprochen. „Der erwartete Herrscher wird geistbegabt wie der Gottesknecht sein (vgl. 42,1). Doch die Geistbegabung erfährt nun eine umfangreiche Erläuterung, die die Herrschaftsausübung präformiert.“<sup>80</sup> Die רִיחַ יְהוָה wird definiert als רִיחַ הַקְּמָה. „Die viermalige Nennung von *rúah*/πνεῦμα (‚Geist‘) ist verbunden mit sechs Charakterisierungen, die allesamt der fortgeschrittenen Theologie der Weisheit entstammen: *hokmâ*/σοφία (‚Weisheit‘), *bînâ*/σύνεσις (‚Einsicht‘), *ḗšâ*/βουλή (‚Rat‘), *gēbūrâ*/ἰσχὺς (‚Kraft‘), *daʿat*/γνώσις (‚Erkenntnis‘) und *yirʾat Yhwh*/εὐσέβεια (‚Jhwh-Furcht/Gottesfurcht‘). Die personifizierte Weisheit reklamiert diese Eigenschaften für sich selbst (Spr 8,12–14) und apostrophiert die Jhwh-Furcht als Voraussetzung ihres eigenen Wesens und Wirkens (Spr 1,7; 9,10). Übereignet Gott seinem Hoffnungsträger all dies als Geistesgaben, gewährt er ihm eine Stellung in seiner Nähe, die der personifizierten Weisheit nicht nachsteht.“<sup>81</sup> So will auch die Feststellung, die der Pharao über Josef trifft, verstanden sein: „Können wir einen Mann finden, in dem der Geist Gottes ist wie in diesem?“ (Gen 41,38).

#### 4. יְרֵאת אֱלֹהִים – die Gottesfurcht

Unter den Gaben, in denen der Geist Jahwes sich nach Jes 11,2 manifestiert, steht an letzter und betonter Stelle „der Geist der Furcht Jahwes“ (רִיחַ יְרֵאת יְהוָה). Damit ist nach Spr 1,7; 9,10 (und Ps 111,10) die Grundlage der (späten) Weisheit benannt: „Die Furcht Jahwes ist der Anfang der Erkenntnis.“<sup>82</sup> „Furcht des Herrn qualifiziert weisheitliche Erkenntnis als theonome Erkenntnis. Sich dieser

οὓς ἐνέπλησσα, zeigt, dass der Relativsatz zugesetzt ist. Vorbild war wohl Josua nach Dtn 34,9. In Ex 31,3 par. 35,31 ist dann aus der רִיחַ הַקְּמָה die רִיחַ אֱלֹהִים geworden.

<sup>79</sup> V. 3 wurde später nachgetragen, erkennbar daran, dass V. 2bβ in V. 3a wiederholt wird, was den Aufbau stark stört. Die Wiederholung ist keine Dittographie oder sinnlose Glosse, sondern leitet den Zusatz ein, der an 32,1–2; 42,2–3 (und 1 Sam 16,7) erinnert. Noch später haben in V. 4 die Anawim ihren Anspruch auf den verheißenen König angemeldet, wie das auch in Sach 9,9 durch das zugefügte Stichwort קָנִי geschehen ist. Das ist an der Terminologie, der Tendenz und den Übernahmen aus V. 3 und 5 gut zu sehen. Vgl. auch die Zusätze Jes 61,1 (ab לְכַבֵּר); Jer 22,16; Ps 72,2. 4. 12–14.

<sup>80</sup> SPIECKERMANN, HERMANN, Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14), Gütersloh 1998, 253–273, dort 269; auch in: Ders., *Gottes Liebe zu Israel* (Forschungen zum Alten Testament 33), Tübingen 2001, 119–140, dort 135.

<sup>81</sup> FELDMEIER, REINHARD/SPIECKERMANN, HERMANN, *Menschwerdung* (Topoi biblischer Theologie 2), Tübingen 2018, 117f.

<sup>82</sup> Zu Spr 1,7 als gewichtiger Nachinterpretation von Spr 9,10 vgl. SPIECKERMANN, HERMANN, Die Prologe der Weisheitsbücher, in: Reinhard G. Kratz/Thomas Krüger/Konrad

Erkenntnisweise zu öffnen, heißt, Gott selbst zu Ursprung, Mitte und Aufgabe des eigenen Lebens zu machen.<sup>83</sup> In der Entwicklung der alttestamentlichen Weisheit hat das dazu geführt, in der Tora den Zugang zum Willen Gottes und damit zur Erkenntnis zu sehen. „Wer sich durch die Haltung der Gottesfurcht dem Ursprung und Anfang der Erkenntnis geöffnet hat, ist bereit für den Höraufruf zur Erziehung (מוסר), welche ebenso die Weisheit (חכמה) wie die Tora (תורה) zum Inhalt hat“<sup>84</sup>

Nach dem, was wir bisher beobachten konnten, ist nicht überraschend, dass man Josef auch die Versicherung in den Mund gelegt hat: „Gott ist es, den ich fürchte (אֵת־הָאֱלֹהִים אֲנִי יִרְאֶה)“ (Gen 42,18b). Seine Weisheit soll nicht nur in der prophetischen Gabe bestanden haben, die Träume der Eunuchen und des Pharao deuten zu können, sondern sie hat auch eine ethische Seite.<sup>85</sup> Die Gelegenheit, das zu zeigen, war der Versuch von Potiphars Weib, Josef zu verführen. Die Szene ist in ihrer heutigen, ergänzten Fassung auf die Tora in Dtn 22,22 bezogen, die den Ehebruch verbietet, und auch Dtn 22,24 klingt an.<sup>86</sup> Josef weigert sich: „Wie könnte ich etwas so sehr Böses (הַרְרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת) tun und gegen Gott sündigen“ (Gen 39,9b). Damit befolgt er nicht nur das Gebot Dtn 22,22b, das Böse (הַרְרָע) aus Israel zu entfernen, sondern auch die Regel aus Hi 28,28: „Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und vom Bösen weichen (סוּר מִרָע), das ist Einsicht“ (vgl. Spr 3,7; 16,6).<sup>87</sup>

Das Bekenntnis: „Gott ist es, den ich fürchte“, richtet Josef an seine Brüder, als er sie prüft. Aus der Forderung, einen der Ihren als Geisel zu lassen und mit dem jüngsten Bruder wiederzukehren, wird unversehens eine Frage auf Leben und Tod: „Am dritten Tag sprach Josef zu ihnen: *Dies tut, so werdet ihr leben. Gott ist es, den ich fürchte.* Wenn ihr aufrichtig seid, soll einer eurer Brüder in eurem Gefängnis gebunden werden. Ihr aber, geht und bringt das Getreide gegen den Hunger eurer Häuser, und euren jüngsten Bruder bringt zu mir. *Dann werden eure Worte sich als zuverlässig erweisen, sodass ihr nicht sterben müsst. Und sie taten so*“ (Gen 42,18–20). Es ist nicht einsichtig, wie Josef diese Drohung umsetzen will, wenn er zugleich die Brüder nach Hause entlässt und ihnen das Korn mitgibt, mit dem ihre Familien überleben können. In dem Bericht, den die Brüder in V. 33–34 dem Vater geben, kehren V. 18aßb und 20aßb nicht wieder.

---

Schmid, *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 300), Berlin/New York 2000, 291–303, dort 295 f.; auch in: Ders., *Lebenskunst und Gotteslob*, 45–47.

<sup>83</sup> SPIECKERMANN, ebd., 295 bzw. 46.

<sup>84</sup> SPIECKERMANN, ebd., 296 bzw. 47.

<sup>85</sup> BECKER, JOACHIM, *Gottesfurcht im Alten Testament* (Analecta biblica 25), Rom 1965, 196, zu Gen 42,18: „Der Akkusativ wird betont vorangestellt. Dadurch soll nicht etwa hervorgehoben werden, dass Joseph den <sup>1</sup>lohim und keinen anderen Gott fürchtet, sondern dass er wirklich gottesfürchtig (im sittlichen Sinne) ist.“

<sup>86</sup> Vgl. LEVIN, *Righteousness in the Joseph Story*, 232–235.

<sup>87</sup> Vgl. sonst Jes 59,15; Ps 34,15 par. 37,27; Spr 4,27; 13,19; 14,16; 16,17; Hi 1,1.8; 2,3.

Sie sind nachgetragen.<sup>88</sup> Ob das von derselben Hand geschehen ist, die die Zusätze in Gen 40–41 eingefügt hat, ist nicht ohne weiteres nachweisbar, aber nach der Tendenz wahrscheinlich.

Die Aufforderung: „Dies tut, so werdet ihr leben“ (זאת עשו ויהי) folgt der Form der (spät-)weisheitlichen Mahnrede: „Verlasst die Einfältigen, so werdet ihr leben“ (Spr 9,6), oder im Singular: „Halte meine Gebote (מצוותי), so wirst du leben (ויהי)“ (Spr 4,4; 7,2).<sup>89</sup> Der gottesfürchtige Josef tritt seinen Brüdern wie ein Weisheitslehrer gegenüber. Der Anlass liegt in der Alternative, mit der Jakob seine Söhne auf die Reise geschickt hat: „dass wir leben und nicht sterben“ (Gen 42,2). Sie wird am Ende der Erzählung zugunsten des Lebens entschieden sein. Sobald Josef seine Position als zweiter Mann Ägyptens erreicht hat, läuft alles Weitere auf dieses Ziel zu. Das gute Ende soll aber nicht allein in Gottes Führung beschlossen sein, sondern auch durch das Verhalten der Menschen herbeigeführt werden, die durch die Weisheit gelehrt wurden, wie sie ihr Tun mit Gottes Plänen in Einklang bringen. Deshalb wird in V. 20b festgestellt, dass die Brüder die Anweisung Josefs befolgt haben: „Und sie taten so“ (וַיַּעֲשׂוּ כֵן) – obwohl diese Erfüllungsnotiz für den Ablauf der Erzählung zu früh kommt.

Unter dieser Voraussetzung konnte das Fazit nicht unkommentiert bleiben, das heute die Josefsgeschichte beschließt: „Josef sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Denn: bin ich an Gottes Statt? Was ihr gegen mich Böses geplant habt, das plante Gott zum Guten, um zu tun, wie es jetzt ist: am Leben zu erhalten ein großes Volk. Und nun fürchtet euch nicht! Ich will euch und eure Kinder ernähren. Und er tröstete sie und redete ihnen zu Herzen“ (Gen 50,19–21). Das Logion: „Was ihr gegen mich Böses geplant habt, das plante Gott zum Guten“, das den Kern bildet, stammt von der Gerechtigkeitsbearbeitung, die in Gen 6,5b–6a.7\*; 8,21aβb den jahwistischen Flutprolog und -epilog in ähnlichem Sinne erweitert hat.<sup>90</sup> Sie hat damit das Buch Genesis gerahmt.<sup>91</sup> Das Logion wird mit

<sup>88</sup> Bisher wurde das lediglich für V. 20b erkannt, der aber als isolierte Glosse gilt, vgl. BALL, *Genesis*, 101: „וַיַּעֲשׂוּ כֵן looks like an interpolation“. Ebenso u. a. HOLZINGER, *Genesis*, 240; GUNKEL, *Genesis*, 444; PROCKSCH, *Genesis*, 398. Wenigstens hat SCHMIDT, *Literarische Studien*, 151, den sachlichen Zusammenhang mit V. 18 gesehen.

<sup>89</sup> „Der Imperativ in Anlehnung (mit Waw copul.) an einen anderen Imperativ“ bezeichnet eine sichere Folge, GESENIUS/KAUTZSCH/BERGSTRÄSSER, *Grammatik*, §110f. Die Mahnung erinnert unwillkürlich auch an Am 5,4.6.14.

<sup>90</sup> Vgl. LEVIN, CHRISTOPH, Gerechtigkeit Gottes in der Genesis, in: ANDRÉ. WÉNIN (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 155), Leuven 2001, 347–357, dort 356f. Die Wortwahl von חשב „planen“, רעה „Böses“ und טובה „Gutes“ hat ihren Ursprung in Jer 18,7–10. GERTZ, JAN CHRISTIAN, Gottes Reue, Noahs Rettung und Jeremias Umkehrpredigt. Anmerkungen zur traditions-geschichtlichen und literarhistorischen Verhältnisbestimmung von Gen 6,5–8; 8,20–22 und Jer 18,7–12, in: Andreas Michel/Nicole Katrin Rüttgers (Hg.), *Jeremia, Deuteronomismus und Priesterschrift. Festschrift für Hermann-Josef Stipp zum 65. Geburtstag* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 105), St. Ottilien 2019, 35–49, bestreitet diese Beziehung. Das ist

der Beruhigungsformel „Fürchtet euch nicht!“ eingeleitet und in V. 21 mit der Wiederaufnahme von Gen 45,15 szenisch angebunden.

In seiner ursprünglichen Fassung behauptete dieses Fazit: „Gott hat auch da, wo es kein Mensch mehr annehmen konnte, alle Fäden in der Hand gehalten.“<sup>92</sup> Das hatte zur Folge, „daß [...] in der Josephsgeschichte eine völlige Zerreißung des göttlichen und des menschlichen Handelns droht und daß das menschliche Handeln unter der Last der Allgenugsamkeit der göttlichen Führung zu einer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt wird, die gefährlich ist.“<sup>93</sup> Damit konnte die weisheitliche Bearbeitung sich nicht zufrieden geben. Die Erweiterung ist an der Wiederholung der Beruhigungsformel „Und nun fürchtet euch nicht!“ zu erkennen. An das gegebene Logion wurde mit  $\text{וְעַתָּה לַעֲשׂוֹת}$  „um zu tun“ ein Finalsatz angeschlossen, der es aus dem poetischen Ebenmaß gebracht hat.<sup>94</sup> Das logische Subjekt ist Gott. Er hält die Fäden in der Hand. Doch Josef ist es gewesen, der die Israeliten ernährt hat. Nur dadurch sind sie am Leben geblieben. Und Josef verspricht, das auch weiterhin zu tun. So verstanden, wird Gottes geschichtlenkendes Handeln zugleich der Maßstab für das Handeln des Menschen. Josef hat sein Schicksal nicht nur erlitten, sondern es hatte ein Ziel. Er hat sein Geschick als Aufgabe angenommen und damit an seinem Teil Gottes Wege, die er geführt wurde, auch gebahnt.

So löst sich am Schluss die theologisch allemal knifflige Frage, wie sich das Tun Gottes und das Tun des Menschen zueinander verhalten. Die Bearbeitung lässt Josef mit einer rhetorischen Gegenfrage antworten: „Bin ich an Gottes Statt?“ Das einleitende  $\text{כִּי}$  „denn“, vom Samaritanus nicht ohne Recht übergangen, dient weder der Begründung noch der Emphase, sondern zur Einbindung.<sup>95</sup> Die erste Antwort muss „nein“ lauten: Der Mensch steht nicht an Gottes Statt. „Gott ist im Himmel und du auf der Erde!“ (Pred 5,1). „Jahwe lenkt die Schritte des Mannes, aber der Mensch, – wie könnte er seinen Weg verstehen!“ (Spr 20,24).<sup>96</sup> An dieser Grund-Unterscheidung ist nicht zu rütteln. Die zweite Antwort aber lautet „ja“. So wie die späte Weisheit an Gottes Stelle treten kann und der Weisheitslehrer an die Stelle der Weisheit, so kann und soll auch derjenige, der den Lehren der Weisheit folgt, die Wege Gottes zu seinen eigenen Wegen machen.

---

nur möglich gewesen, weil er nicht bemerkt hat, in welchem Ausmaß die weiteren Belege für diese Wendungen ebenfalls auf Jer 18 zurückgehen.

<sup>91</sup> Zur rahmenden Funktion von Gen 50,20 vgl. SPIECKERMANN, HERMANN, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2 f., in: Axel Graupner/Lutz Aupperle (Hg.), *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376, dort 371 f.; auch in: Ders., *Gottes Liebe zu Israel*, 49–61, dort 57.

<sup>92</sup> VON RAD, *Josephsgeschichte*, 276.

<sup>93</sup> VON RAD, ebd., 278; vgl. Ders., *Genesis*, 360 f.

<sup>94</sup> Zur Form des Infinitivs vgl. GESENIUS/KAUTZSCH/BERGSTRÄSSER, *Grammatik*, §§ 75n und 69m.

<sup>95</sup> Die Septuaginta gibt den Satz mit  $\text{τοῦ γὰρ θεοῦ εἰμι ἐγώ}$  wieder: „Denn ich gehöre Gott“.

<sup>96</sup> Zitiert nach VON RAD, *Josephsgeschichte*, 277.

„Solange der Mensch mit einem hörenden Herzen seinen Weg erdenkt, kann er es im Vertrauen darauf tun, daß er jeden Schritt auf einem Weg tut, der unter Gottes Lenkung steht.“<sup>97</sup> Mit dem höfischen Ideal, das Gerhard von Rad vor Augen stand, hat diese Art Weisheit nur noch wenig gemein. Weisheit, so verstanden, ist gehorsame Frömmigkeit: *Imitatio Dei*.

---

<sup>97</sup> SPIECKERMANN, Was ist Weisheit, 60.