

# Blickwechsel. *Joseph und Aseneth* und das Neue Testament

Christine Gerber

## 1. Entfernte Verwandte. Zum Vergleich der beiden Textcorpora

Auch wer sich nicht erwärmen mag für die Geschichte von der schönen, aber hochmütigen Priestertochter, die zur Tochter des wahren Gottes und guten Ehefrau wird, kann Interesse finden an der Schrift *Joseph und Aseneth*. Seit ihrer recht späten Entdeckung für die historisch-kritische und traditionsgeschichtliche Erforschung<sup>1</sup> wird nach ihrem Verhältnis zum Neuen Testament gefragt.<sup>2</sup> Manche Berührungen sprachlicher und motivischer Art sind so auffallend, dass man die Schrift sogar als von christlicher Hand verfasst<sup>3</sup> oder zumindest interpoliert<sup>4</sup> beurteilte. Und wem fällt nicht die wiederholte Bezeichnung Josephs als „Sohn Gottes“<sup>5</sup> ins Auge, die im Neuen Testament die einzigartige Rolle Jesu von Nazaret beschreiben soll? Wer stutzt nicht beim Lesen vom „Brot des Lebens“?<sup>6</sup> Zu erklären ist diese

---

<sup>1</sup> Für die Auslegung des Neuen Testaments wurde *Joseph und Aseneth* erst in den 50er Jahren des 20. Jh. erschlossen, vgl. CHR. BURCHARD, „The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament. A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper“, *NTS* 33 (1987) 102-134; zitiert wird im Folgenden nach BURCHARD 1996, 263-295 (vgl. speziell 263-270); CHESNUTT 1995, 30-35.

<sup>2</sup> Einschlägig ist immer noch Burchards 1996 wieder abgedruckter Aufsatz von 1987. Eine ausführlichere Liste der in der Forschung diskutierten Berührungen bietet auch CHESNUTT 1995, 56-64; E.W. SMITH, *Joseph and Aseneth and Early Christian Literature. A Contribution to Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* (Claremont 1975) hat eine umfängliche Übersicht über Parallelen für JosAs 1-21 vorgelegt (non vidi). Etliche Parallelen nennen auch STANDHARTINGER 2001, 482-501; A. PINERO SÁENZ, „José y Asenet y el Nuevo Testamento“, in: N. FERNANDEZ MARCOS et al. (Hgg.), *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 623-635. Die Beziehungen zwischen Joseph und Aseneth und neutestamentlichen Schriften werden in der Regel nur mit dem Ziel, einzelne neutestamentliche Motive zu erklären, diskutiert.

<sup>3</sup> So einflussreich BATIFFOL 1989/90; vgl. CHESNUTT 1995, 24-26 zur breiten Rezeption dieser von Batiffol selbst später zurückgenommenen Annahme. Neuerdings wird die These christlicher Provenienz wieder repristinert; vgl. die Einleitung, S. 12.

<sup>4</sup> So T. HOLTZ, „Christliche Interpolationen in ‚Joseph und Asenet‘“, *NTS* 14 (1968) 482-497 = HOLTZ 1991, 55-71.

<sup>5</sup> JosAs 6,3.5; 13,12f.; 18,11; 21,4; 23,10.

<sup>6</sup> Vgl. dazu unten 2.

Nähe jedoch kaum mit Verwandtschaft „ersten Grades“, als sei *Joseph und Aseneth* von christlicher Hand oder als habe es Schriften des NT direkt beeinflusst. Vielmehr zeugen die Berührungen von der Verwurzelung der frühchristlichen Theologie im Frühjudentum, dessen Weite und Vielfalt der neutestamentlichen Exegese in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher wurde, nicht zuletzt angesichts so eigentümlicher Schriften wie *Joseph und Aseneth*.

Die Bedeutung dieser Verwandtschaft für unser Verstehen ist exemplarisch zu ersehen an den wörtlichen Berührungen. So macht uns die Bezeichnung Josephs als „Sohn Gottes“ den metaphorischen Charakter und die Interpretationsbedürftigkeit des in der Wirkungsgeschichte ontologisierten neutestamentlichen Hoheitstitels deutlich. Denn wenn neben der pluralischen Rede von „Söhnen und Töchtern Gottes“ in JosAs 19,8 auch die bekehrte Aseneth „Tochter des Höchsten“ genannt wird (21,4), zeigt dies, dass der Ausdruck kein exklusiver Titel ist, der als solcher den jüdischen Monotheismus in Frage stellt. Er kann innerhalb des Glaubens an den einen Gott eine besondere Gottesbeziehung metaphorisch abbilden. In *Joseph und Aseneth* drückt die Metapher wohl aus, dass Joseph als erstgeborener<sup>7</sup> „Sohn Gottes“ Israel repräsentiert wie Aseneth als „Tochter des Höchsten“ die Proselytinnen und Proselyten.<sup>8</sup> Zu denken gibt auch die reziproke Metapher von Gott als Vater: Die Anrede Gottes als Vaters im Gebet, die in *Joseph und Aseneth* wie in anderen frühjüdischen Schriften belegt ist,<sup>9</sup> zeigt, dass die entsprechende Gebetspraxis Jesu, die von den Christusglaubenden weitergeführt wurde,<sup>10</sup> keinesfalls auf eine einzigartige und daher implizit christologisch zu deutende Gottesbeziehung Jesu schließen lässt.<sup>11</sup> Auch das von Apologeten der Alten Kirche als christliches Proprium reklamierte<sup>12</sup> Ideal der Feindesliebe finden wir bereits in

<sup>7</sup> Vgl. 18,11; 21,4; 23,10.

<sup>8</sup> So STROTMANN 1991, 255f. unter Hinweis darauf, dass nicht nur die Israeliten im AT Kinder Gottes genannt werden (vgl. bes. Dtn 14,1), sondern auch der „Erstgeborene“ in Ex 4,22LXX Israel bezeichnet. Aseneths Repräsentationsfunktion wird aus 19,8 deutlich und aus ihrer Umbenennung zu „Stadt der Zuflucht“ 15,7 (vgl. BACK 2002, 42f.; bei STROTMANN 1991, 256 Anm. 80 auch andere Deutungsvorschläge).

<sup>9</sup> 11,13; 12,13–15. Vgl. auch die Aussagen des himmlischen Menschen 15,7f. sowie den Vergleich 12,8. Zur frühjüdischen Literatur insgesamt vgl. STROTMANN 1991.

<sup>10</sup> Mt 6,9 par; Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6; vgl. Did 8,2. Auf den Sprachgebrauch Jesu mag es zurückgehen, dass die Vater-Gott-Metapher, im AT noch selten, in zwischentestamentarischer Literatur öfter belegt, in den neutestamentlichen Schriften in Verbreitung und Zahl weit zunimmt. Zur Verwendung im NT und zur Forschungsdiskussion über den Hintergrund vgl. CHR. ZIMMERMANN, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen und ihrem jüdischen und paganen Sprachhorizont, AGJU 69 (Leiden u.a. 2007) 74–166.

<sup>11</sup> So die einflussreiche These von J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Göttingen 1966).

<sup>12</sup> Vgl. Justin, *Apol.* 1,15,19; Tertullian, *Pat.* 6 = BKV I/7,44; 2 Clem 13,4. Damit wird reflek-

*Joseph und Aseneth*:<sup>13</sup> Neben Aseneth setzt sich der als prophetische Instanz autorisierte Levi ein für das Prinzip, Böses nicht mit Bösem zu vergelten<sup>14</sup> und die Bösen nicht zu strafen, sondern Gott die Strafe zu überlassen.<sup>15</sup> Gerade dies zeichne den Gott verehrenden Menschen aus. Wenn Aseneth die Angreifer nach ihrer Läuterung vor Rache schützt (28,10f.) und Levi fordert, dem verletzten Feind nicht den Todesstoß zu versetzen, sondern zur Heilung zu verhelfen, um auf diese Weise neue Freundschaft zu stiften (29,3f.), sind dies Beispiele gelebter Feindesliebe (vgl. Lk 6,27f.35; Mt 5,44), wenn auch aus der Position der Überlegenheit gesprochen, welcher der sterbende Jesus, Vorbild der Feindesliebe im NT (Lk 23,34), vordergründig zumindest entbehrt.

Solcherart Gemeinsamkeiten zwischen Neuem Testament und frühjüdischer Literatur haben die christliche Exegese in den letzten Jahrzehnten gelehrt, das erste Christentum als Teil des Frühjudentums zu sehen.<sup>16</sup> Und so stimmen auch der frühjüdische Roman und die Schriften des NT nicht nur im Glauben an den einen Gott und Schöpfer und im Rückbezug auf die alttestamentliche Tradition überein. Gemeinsam ist ihnen auch die Suche nach Wegen in die heilvolle Gottesbeziehung und nach Vergebung von Verfehlungen, die ermöglicht werden durch den Gott, der „die Sünde eines niedrigen Menschen nicht anrechnet“ (JosAs 11,10, vgl. Röm 4,8).<sup>17</sup>

Ein grundlegender Unterschied liegt natürlich in der christologischen Bestimmung der Soteriologie im NT. Viel mehr auch als *Joseph und Aseneth* reflektieren die christlichen Texte die Erfahrung, dass die Konversion in lebensbedrohliche Spannungen mit der Mehrheitsgesellschaft führt, und sie interpretieren diesen existentiellen Konflikt eschatologisch als Zeichen des endzeitlichen Kampfes, dessen Ende von Gott her erwartet wird.<sup>18</sup> Aseneth ergeht es da anders: Gerade nach ihrer Bekehrung ist sie „politisch korrekt“ und wird vom Pharao samt ihrem Gott gutgeheißen (21,4). Zwar spricht sie im Selbstgespräch und im Gebet der Konversion folgende

---

tiert, dass das Gebot in Neuen Testament in den Zusammenhang des Evangeliums gestellt wird und nicht nur als Verbot, sondern positiv als Gebot formuliert wird (vgl. PIPER 1979, 39 sowie 184 Anm. 47).

<sup>13</sup> Vgl. PIPER 1979, 37–39; weitere Belege für das AT und Frühjudentum a.a.O., 27–49. Das Ethos wird in *Joseph und Aseneth* nicht als allgemein jüdisch dargestellt, wird es doch eingangs nur von Aseneth und Levi vertreten, aber narrativ nicht nur durch die Autorität beider bekräftigt, sondern auch durch den Erfolg ihrer Friedenspolitik.

<sup>14</sup> JosAs 23,9; 28,10.14, vgl. Röm 12,17; 1 Thess 5,15; 1 Petr 3,9; die Formulierungen gleichen sich auffallend (κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι bzw. ποιῆσειν).

<sup>15</sup> Vgl. Röm 12,19 mit JosAs 28,14, jeweils mit ἐκδίκησις, evtl. nach Dtn 32,35.

<sup>16</sup> Vgl. dazu exemplarisch FRANKEMÖLLE 2006.

<sup>17</sup> Jeweils in Aufnahme atl. Begrifflichkeit μη λογίζεσθαι ἁμαρτίαν, nach Ps 31,2LXX.

<sup>18</sup> S. beispielhaft Mk 8,34–38; 13,11–13; Röm 8,18; Joh 16,19–22; 1 Petr 4; Offb 13.

Konflikte an (11,3–6; 12,7–13), doch diese betreffen nur ihr persönliches Umfeld – und lösen sich in allgemeines Wohlgefallen auf.

Soll der Vergleich konkreter werden, sind allerdings keine grundsätzlichen Feststellungen mehr möglich, sondern nur Aussagen über „Schnittmengen“ zwischen *Joseph und Aseneth* und einzelnen Corpora des NT, ist doch dieses selbst eine Bibliothek ganz unterschiedlicher Werke im Blick auf literarischen Charakter, Sprache, Motive und Theologie. Nicht einmal in dem Grundanliegen der missionarisch ausgerichteten Christusbotschaft, der „Bekehrung zu Gott“, für die wir in *Joseph und Aseneth* ein Äquivalent finden, kann man das Neue Testament auf eine Formel bringen, da es einerseits von der *μετάνοια* jüdischer Menschen zu ihrem Gott handelt (Mk 1,15parr), d.h. einer Intensivierung der Gottesbeziehung, andererseits von der Konversion, dem Religionswechsel von nichtjüdischen Menschen in einen jüdischen Christusglauben.<sup>19</sup> Aber auch *Joseph und Aseneth* wird in der Lektüre mehrsinnig:<sup>20</sup> Ob wir es lesen als Aufforderung zur Konversion mit Musterriten oder als Darstellung einer Intensivierung der Gottesbeziehung im Sinne weisheitlicher Theologie<sup>21</sup> oder als innerjüdische Abklärung eines rigorosen Ethos – immer werden sich andere Aspekte für einen Vergleich anbieten.

So kann es keine Abschluss-Bilanz von Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen *Joseph und Aseneth* und dem NT geben. Doch die im Folgenden benannten je unterschiedlichen „Schnittmengen“ zwischen dem frühjüdischen Roman einerseits, dem Johannesevangelium, dem lukanischen Doppelwerk und den ältesten Paulusbriefen andererseits können das Verständnis von *Joseph und Aseneth* wie den frühchristlichen Texten schärfen.

## 2. Brot des Lebens, gegenwärtiges Heil. *Joseph und Aseneth* und das Johannesevangelium

Auffallend sind zunächst die sprachlichen Berührungen von *Joseph und Aseneth* und dem Johannesevangelium. Duale von Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit, Tod und Leben begegnen wie in JosAs 8,9 auch im vierten Evangelium zur Beschreibung von Heils- und Unheilssphäre.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Vgl. für diese Terminologie FELDTKELLER 1993, 38–55.

<sup>20</sup> Vgl. hier die Essays von E. REINMUTH und K.-W. NIEBUHR im Band.

<sup>21</sup> Vgl. so STANDHARTINGER 2001.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Joh 1,5; 3,19; 8,12; 12,35.46 (Licht und Finsternis); 5,24; 11,25 (Leben und Tod); 8,44–46 (Wahrheit und Lüge). Zur Beurteilung des sog. johanneischen Dualismus siehe J. FREY, „Licht aus den Höhlen? Der ‚johanneische Dualismus‘ und die Texte von Qumran“, in: ders. et al., *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive*, WUNT 175 (Tübingen 2004) 117–203. Näher stehen dem Johannesevangelium diesbezüglich Texte aus Qumran.

Beide teilen vor allem die Metaphorik der Lebensgrenze.<sup>23</sup> Ist diese Sprache auch sonst belegt, so frappiert doch die gemeinsame Rede vom „Brot des Lebens“,<sup>24</sup> da sie in zeitgenössischen Texten sonst nie begegnet. Auch die Verheißung über die Honigwabe, „Jeder, der von ihr isst, wird auf ewige Zeit nicht sterben“ (JosAs 16,14), erinnert sehr an Joh 6,49–51. Man wird die viel diskutierte Frage, ob es in JosAs 16 um ein sakramentales Essen geht, ob mithin eine interessante Analogie zur frühchristlichen Herrenmahlspraxis vorliegt,<sup>25</sup> negativ bescheiden müssen.<sup>26</sup> Doch lassen sich diese sprachlichen Parallelen auf Gemeinsamkeiten in Traditionsverarbeitung und Botschaft zurückführen.<sup>27</sup>

Denn beide Texte greifen, sicher unabhängig von einander, die Erzählung von der wunderbaren Speisung des Volkes Israel in der Wüste auf (Ex 16); Brot und Honigwabe spielen auf das wie Honigkuchen schmeckende Manna an (Ex 16,31).<sup>28</sup> Während Aseneth in der Honigkommunion durch den himmlischen Menschen etwas zuteil wird, was das Volk Israel erst später erleben wird, tritt nach Joh 6,48–51 Jesus an die Stelle des Wüstenbrotes. Auch das Genetivattribut τῆς ζωῆς, das in beiden Schriften noch in anderen Verbindungen vorkommt, stellt sich zunächst einmal als ein unabhängig gebildeter Hebraismus dar, der am besten qualitativ mit „Leben gebend; zur Seite des Lebens gehörend“ zu paraphrasieren ist.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> So kontrastieren die Aussagen über den Lebensgewinn der Aseneth 8,9; 27,10 (ἀναζωοποιεῖν); 15,4 etc. mit der Beschreibung der Götzenbilder als tot (8,5; 11,8; 12,5; 13,11; vgl. 21,14); vgl. in 20,7 die Prädikation Gottes als des, der die Toten wieder lebendig macht. Zur verbreiteten „Symbolik der Lebensgrenze“ für Bekehrung (s. FELDTKELLER 1993, 48f.) vgl. weiter Röm 6,3f.; Gal 2,19 in Bezug auf den Tod, vgl. aber auch die Geburtsmetaphorik Joh 3,3,5; Gal 4,19.

<sup>24</sup> So Joh 6,35.48; JosAs 8,5.9; 15,5 u.ö. Vgl. genauer SCHNACKENBURG 1971 und CHESNUTT 1989, die die Überschneidung mit Aufnahme gleicher Tradition erklären; BURCHARD [1987] 1996, 280–282.

<sup>25</sup> Es hatte die ersten Vergleiche der frühjüdischen Schrift mit den neutestamentlichen Schriften am meisten interessiert, ob das frühchristliche Eucharistieritual nicht nur in der Einnahme vom „Brot des Lebens, Kelch des Heils“ eine Parallele hat, sondern auch die in JosAs 16,15 beschriebene Honigkommunion einen Hinweis auf den Ursprung der christlichen Mahl-Praxis geben kann; vgl. BURCHARD [1987] 1996, 279 und insgesamt zum Fragenkomplex 270–289; J. SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, SBS 210 (Stuttgart 2006) 152–155; P. DSCHULNIGG, „Überlegungen zum Hintergrund der Mahlformel in JosAs. Ein Versuch“, ZNW 80 (1989) 271–275. Nach KLAUCK, 1982, 187–196 etwa ist die Speisung der Aseneth eine Mysterieninitiationen aufgreifende, aber diese überbietende, sakramentale Handlung.

<sup>26</sup> Vgl. die ausführliche Abwägung von CHESNUTT 1989, 3–9. Ein wichtiges Gegenargument ist, dass nie erzählt wird, dass Aseneth Brot etc. isst, sondern Honig, dass aber das als Essen vom Brot des Lebens etc. gedeutet wird (16,15f.).

<sup>27</sup> Vgl. in diesem Sinne bereits SCHNACKENBURG 1971, 340f.

<sup>28</sup> Vgl. genauer CHESNUTT 1989, 11–13. Anders als Chesnutt a.a.O., 13–15 aufgrund der im Judentum belegten Identifizierung von Manna und Tora meint, ist mit Joh 6 jedoch nicht impliziert, dass Jesus an die Stelle der Tora als Heilsgut trete.

<sup>29</sup> Vgl. so die alternativen Formulierungen in Joh 6,32f.51. Zu dem durch das Hebräische

Und doch weisen die Verwandtschaft der Metaphorik, die Bevorzugung von Dualen und Genetivverbindungen dieser Art auf ein gemeinsames Anliegen des Evangeliums und von JosAs 1–21 hin: Es gilt, Heil und Unheil als exklusive Alternative darzustellen. Ist Sünde nach JosAs 12,5; 21,13 vor allem in der Götzenverehrung begründet, so ist auch für das Johannesevangelium Sünde nicht moralisch gedacht, sondern zunächst Unglaube.<sup>30</sup> Wie die notwendige Erneuerung des Menschen in Joh 3,3–8 als erneute Geburt dargestellt wird, so wird auch Aseneths Bekehrung als Neuwerden durch Gott beschrieben.<sup>31</sup> Beide eint die Überzeugung, dass mit der Hinwendung zu Gott, dem Glauben das Leben als Heil im Vollsinn, bereits gegenwärtig ist<sup>32</sup> – wiewohl sie die Erwartung einer darüber hinausgehenden Heilszukunft nicht bestreiten.<sup>33</sup>

So können diejenigen, die diese Erkenntnis auslösen, Joseph und Jesus, als „Lichtgestalt“ dargestellt werden (JosAs 5,5; 6,2; Joh 8,12). Und dennoch besteht natürlich eine grundlegende Differenz in der Bedeutung Jesu und Josephs, die sich schon in den unterschiedlichen Handlungsanteilen beider zeigt. Während es nur eines eindrucksvollen Auftretens des Joseph bedarf, um das eigentliche Geschehen, die Bekehrung der Aseneth, anzustoßen, so steht Jesus im Mittelpunkt aller Erzählungen des Johannesevangeliums und wird doch erst nach seiner Hinrichtung und Erhöhung als der erkennbar, der er in Wahrheit ist (Joh 2,22, 7,39; 12,16), die Inkarnation des präexistenten Logos, der von Gott Kunde gibt (1,14–18).<sup>34</sup>

---

beeinflussten qualitativen Genetiv statt eines Adjektivs s. BDR § 165; vgl. ähnliche Verbindungen mit ζῶνς in Spr 3,18LXX; Sir 17,11 u.ö.

<sup>30</sup> 8,24; 16,9; vgl. T. KNÖPPLER, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie*, WMANT 69 (Neukirchen-Vluyn 1994) 70–81

<sup>31</sup> Vgl. 8,9; 15,5. Hier ist aber nicht im engeren Sinne von Geburt die Rede, sondern es überwiegt die Schöpfungsvorstellung; vgl. dazu unten.

<sup>32</sup> So wie nach JosAs 16,14–16 Aseneths Verwandlung sogleich sichtbar wird, hat für das Evangelium der Glaubende bereits Rettung bzw. Leben (Joh 3,14–18).

<sup>33</sup> Vgl. die allerdings stärker räumliche als zeitlich-futurisch konzipierte Vorstellung der κατάπαυσις, des himmlischen Ruheortes, in welchen die Auserwählten wie Gott eingehen (8,9; 15,7; 22,13), mit Joh 14,2f. Vgl. zur Erwartung eines individuellen postmortalen Heils in JosAs U. FISCHER, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, BZNW 44 (Berlin u.a. 1978) 106–115. Zum Nebeneinander realisierter und futurischer Eschatologie im Johannesevangelium s. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Bd. 2: Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110 (Tübingen 1998).

<sup>34</sup> Zur spezifischen Hermeneutik des Johannesevangeliums vgl. C. HOEGEN-ROHLS, *Der nächsterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, WUNT 2/84 (Tübingen 1996).

### 3. Das Hinzukommen der Völker. Die Perspektive des Lukas und Aseneths Umkehr

In theologischer Hinsicht ähnelt *Joseph und Aseneth* mit dem Konzept der Erweiterung des Gottesvolkes durch hinzukommende Heidinnen und Heiden am meisten der Erzählung der Apostelgeschichte davon, wie „Gott beabsichtigt, aus den Völkern ein Volk für seinen Namen zu nehmen“.<sup>35</sup> Zwar ist die Kirche nicht einfach das erweiterte Israel, sondern ein neues eschatologisches Gebilde.<sup>36</sup> Und wenn auch der Glaube an den Auferweckten Gegenstand der Missionspredigt an Heiden ist,<sup>37</sup> so geht es auch nach Darstellung der Apostelgeschichte bei der „Umkehr“ (μετάνοια) der Heidinnen und Heiden entscheidend um die Abkehr vom Götzenglauben,<sup>38</sup> „von diesen falschen Göttern zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was drin ist, gemacht hat“ (14,15). Wie nach *Joseph und Aseneth* das Eingreifen des Himmels belegt, dass ihre Konversion gottgewollt ist, so argumentiert auch Petrus nach Apg 11,17. Die Begründungen des lukanischen Doppelwerkes für die Hineinnahme der nichtjüdischen Menschen in die christliche Gemeinschaft sind so auf Gott und das AT bezogen, dass das Wirken und Geschick Jesu kaum als sachliche Voraussetzung für das Hinzukommen der Heiden erkennbar werden.<sup>39</sup> So lässt sich etwa der lukanische Paulus auf dem Areopag in Athen

<sup>35</sup> Apg 15,14. Die Bedeutung dieser Beschreibung des göttlichen Heilsplanes, in der Mitte der Apg situiert, ergibt sich schon daraus, dass hier der Herrenbruder Jakobus zustimmend die Worte des Petrus wiedergibt und anschließend V. 15–18 mit der Schrift (Am 9,11f.) begründet. Vgl. zum Verhältnis zwischen Israel und den Völkern in Lk und der Diskussion darüber FRANKENMÖLLE 2006, 305–310. – Zur theologischen Nähe zwischen Lk und Apg schrieb bereits BURCHARD [1987] 1996, 270: „I am under the impression that the author of JosAs, had he become a Christian, is likely to have ended up as a theologian much like the Third Evangelist“.

<sup>36</sup> Vgl. zum Text, der nicht auf den schlichten Nenner einer Substitution Israels durch die Kirche zu bringen ist, und zur Diskussion über das Verhältnis von „Kirche“ und „Israel“ im lukanischen Doppelwerk POKORNÝ 1998, 38–109. Er weist zu Recht darauf hin, dass Lukas in einer Zeit schreibt, in der christliche und jüdische Gemeinschaften zwei getrennte Größen sind, so dass er vor allem die Kontinuität zu Israel betont, aber auch die Distanz zum zeitgenössischen Judentum, das sich dem Glauben an Jesus als den Retter verschließt.

<sup>37</sup> Apg 16,31; 28,28.

<sup>38</sup> Vgl. Apg 11,18; 20,21; 26,20.

<sup>39</sup> Während der zeitliche Kontext zwischen dem Auftreten Jesu und dem Beginn der Heidenmission deutlich ist, so doch nicht der sachliche Zusammenhang; vgl. etwa die programmatischen Deutungen von Simeon Lk 2,29–32; Jesus Lk 24,46f.; Petrus Apg 10,34f.; und Paulus Apg 13,46f.; 28,26–28; vgl. aber andererseits Apg 15,11. Zur Theozentrik der lukanischen Theologie vgl. POKORNÝ 1998, 128–132. Christologische Inhalte bringen vor allem die Predigten, die Jüdinnen und Juden und Gottesfürchtige zur Umkehr und Taufe aufrufen, so etwa Petrus in Apg 2,22–36; 10,36–43; Philippus nach 8,35; Paulus nach 13,23–41; und bereits die Menge der himmlischen Heerscharen nach Lk 2,11 sowie Jesus selbst nach Lk 4,18–21.

ausführlich ein über den unbekanntem Gott als den einen Schöpfer und kritisiert die Götterbilder, Jesus aber erwähnt er nur als auferweckten und von Gott eingesetzten Richter.<sup>40</sup> Wenn im lukanischen Schrifttum anders als in *Joseph und Aseneth* auch von der notwendigen *μετάνοια* der Jüdinnen und Juden die Rede ist, dann ist damit – der Umkehr der Aseneth formal vergleichbar – eine nicht christologisch vermittelte Abkehr von der Sünde gemeint.<sup>41</sup> Ermutigt Joseph und Aseneth Menschen, sich zu Gott zu flüchten, so ist auch „(d)as Lukasevangelium ... ein Evangelium für Verlorene“.<sup>42</sup> Wie die Begegnung der Aseneth mit dem Gottes-Sohn Joseph, so kann die Begegnung mit Jesus wie überhaupt die physische Präsenz des Gottesboten diese Umkehr auslösen.<sup>43</sup> Interessant ist hier insbesondere der Vergleich von JosAs 1–21 mit der Erzählung von der radikalen Wende im Leben des Paulus, deren Bedeutung durch die dreifache Wiederholung unterstrichen wird (Apg 9,1–19; 22,3–21; 26,9–20). Erzählt wird jeweils aus dem Blickwinkel des sich bekehrenden Menschen, und obwohl auch die „Bekehrung“ des Juden Paulus religionsphänomenologisch gesehen keine „Konversion“ war, entsprechen sich die Darstellungen von JosAs 1–21 und Apg 9 auffallend:<sup>44</sup> Feindschaft – gegen die Kirche oder gegen Männer – wird durch eine Begegnung – mit Christus resp. Joseph – durchbrochen; es folgt eine Phase der Erniedrigung – Blindheit des Paulus, büßendes Elend der Aseneth – und des Gebetes, woraufhin ein Gottesagent – Ananias bzw. der himmlische Mensch – eingreift; der blinde Paulus und die verdorrte Aseneth werden durch ein Wunder geheilt, gestärkt und jeweils des Geistes teilhaftig. Beide werden damit auch berufen zu einer weiteren Ausstrahlung, sei es als „Werkzeug“, den Namen Gottes weiterzutragen (Apg 9,15), sei es als Zufluchtsort für alle Proselyten (JosAs 15,7). Diese Analogien trotz religionsphänomenologischer Differenz beruhen auf gemeinsam geteilten Überzeugungen und Erzählstrategien. *Joseph und Aseneth* wie die Apostelgeschichte zeigen, dass Umkehr eine durch göttlich gefügte Begegnung ausgelöste radikale Wende ist, die alles bestimmt, sich nicht in einer individuellen Erkenntnis erschöpft, sondern in eine Gemeinschaft führt

<sup>40</sup> Apg 17,22–31; vgl. auch 14,15–17.

<sup>41</sup> Vgl. Lk 15,10; 24,47; Apg 8,22; 26,20; vgl. Lk 3,3 von der Umkehrtaufe Johannes des Täufers. Parallel sind in dieser Umkehr des sündigen Menschen zum erbarmenden Gott die Gleichnisse vom „verlorenen Sohn“ (Lk 15,11–32) und vom Kind, das zum Vater flieht (JosAs 12,8), vgl. P. DSCHULNIGG, „Gleichnis vom Kind, das zum Vater flieht (JosAs 12,8)“, ZNW 80 (1989) 270–274.

<sup>42</sup> POKORNÝ 1998, 127.

<sup>43</sup> Vgl. K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen u.a. 21995) 761. Dies gilt etwa für die Umkehr des Paulus, der dem Erhöhten begegnet; Umkehr löst aber auch die Begegnung mit Aposteln aus, vgl. etwa Apg 8,26–40.

<sup>44</sup> Vgl. detailliert BURCHARD 1970, 52–105, bes. 87f., der auch hier für eine gemeinsame Tradition plädiert, allerdings die analoge Pragmatik zu wenig berücksichtigt.

und auf andere ausstrahlt. Die Möglichkeit, dass Gott die Sünderin, den Feind seines Volkes überwindet, zum wahren Glauben führt und zu seinem bevorzugten Agenten macht, ist beiden zentraler Beleg für die Richtigkeit der Botschaft. Und beide übergehen in der Erzählung die subjektive Seite des alten Glaubens, die existentielle Seite der Religiosität der Priester Tochter bzw. des Christenverfolgers, um den neuen Glauben als einzig plausiblen zu präsentieren.

Während allerdings für Aseneth dabei Eheglück und göttliche Bewahrung im Vordergrund stehen, führt die Wende im Leben des Paulus und seine neue Berufung ihn in die aktive Mission, die Leiden und Verfolgung beinhaltet.<sup>45</sup>

#### 4. Neue Schöpfung, neue Familie. Die Paulusbriefe und *Joseph und Aseneth*

Das beherrschende Thema der erzählten Welt von *Joseph und Aseneth*, das Hinzukommen der Nichtjuden zu den Kindern Gottes, bestimmt auch die uns als authentisch geltenden Briefe des Paulus. Für unsere Rekonstruktion seiner Position im zeitgenössischen Judentum könnte die frühjüdische Schrift von besonderem Interesse sein. Vehement fordert Paulus im Brief an die Gemeinden Galatiens, dass sich christusgläubige Nichtjuden nicht beschneiden lassen müssen, um zu den Kindern Gottes und Nachfahren Abrahams zu gehören.

Auch Joseph begründet in JosAs 8,5–7 die Abweisung der Ägypterin, die „Kuss-Grenze“, nicht mit ihrer ethnischen Herkunft, sondern mit der Differenz der jeweils verehrten Gottheit und der darauf bezogenen Rituale: „Fremd“ (ἄλλότριος) und damit nicht zu küssen ist der Mann bzw. die Frau, der oder die nicht den lebendigen Gott verehrt und nicht die Gaben von Brot, Kelch und Salbung Gott lobend genießt.<sup>46</sup> Und so darf auch das Haus des Pentephres nach der wunderbaren Verwandlung Aseneths schließlich mit Joseph gemeinsam essen (20,8), ohne dass von einer Bekehrung oder gar Beschneidung der Männer erzählt würde.<sup>47</sup> Hätte Paulus

<sup>45</sup> Vgl. die Leidensankündigungen Apg 20,22–25; 21,10f., die an Jesu Leiden erinnern; zur exemplarischen Darstellung der Geschichte des Paulus auch als Leidensgeschichte J. ROLOFF, „Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel“, *EvTh* 39 (1979) 510–531, 529–531.

<sup>46</sup> Zur genaueren Bedeutung der Klauseln vgl. BURCHARD [1987] 1996, 271–274. Mit ihm gehe ich davon aus, dass hier nicht ein einmaliger Initiationsritus beschrieben ist, der fremd und zugehörig trennt, noch bestimmte erlaubte Speisen unterschieden werden von „Götzenopferfleisch“, sondern die Frage, welchem Gott für diese Gaben gedankt wird. Zu dem, was den Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen ausmacht, vgl. auch CHESNUTT 1995, 100–103.

<sup>47</sup> Anders BURCHARD 1983, 694 z.St.; BACK 2002, 41f., die davon ausgehen, dass die ge-

in seiner Argumentation mit der Verheißung an Abraham, der Vater der Glaubenden wurde (Gal 3,6–9), nicht auch Ahnfrau Aseneth, die Schwiegerurenkelin Abrahams, anführen können als „Stadt der Zuflucht“ und Vorbild der unbeschnittenen Konvertiten, zugleich Beleg dafür, dass die Geschlechterrollen überholt sind (Gal 3,28)?<sup>48</sup>

Doch Paulus übergeht Aseneth in der Ahnenreihe, und *Joseph und Aseneth* schweigt über die Beschneidung und die Einhaltung der Tora durch die Nichtjuden. Man kann in der Wahl einer weiblichen Hauptrolle und der Patriarchenzeit als Zeit der Erzählung einen Kunstgriff sehen, um der Beschneidungs- und Gesetzesfrage aus dem Weg zu gehen<sup>49</sup> – jedenfalls wird die Frage aus der Welt der Erzählung eliminiert.

Von Interesse ist hingegen wie im Blick auf die Apostelgeschichte, auf welche Weise jeweils die Bekehrung, die Wende im Leben dargestellt wird. Denn hier gibt es Gemeinsamkeiten, allerdings nicht wie dort in der narrativen Gestaltung, sondern in der metaphorischen und symbolischen Darstellung; und vor dem Hintergrund dieser heben sich die Unterschiede der damit verbundenen Konzepte umso klarer ab. Die Gemeinsamkeiten etwa werden sichtbar im ältesten der erhaltenen Briefe, der an die nichtjüdischen Christusgläubigen in Thessalonich gerichtet ist. Paulus ruft deren Konversion (ἐπιστροφή) in Erinnerung: „... wie ihr euch umkehrtet zu Gott von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er von den Toten aufweckt hat, Jesus, der uns rettet vor dem kommenden Zorngericht“ (1 Thess 1,9f.). Die auf Gott bezogene erste Formulierung ist dem Neuen Testament fremd, ähnelt aber Aseneths Worten in ihrem Selbstgespräch (Jos-As 11,10).<sup>50</sup> Zwar spielt das drohende Gericht für sie keine Rolle, doch sie beschreibt den Unterschied zwischen den toten Götzen und dem wahren

---

meinsame Mahlzeit eine Bekehrung voraussetzt; gesagt ist nur, dass sie Gott loben (20,6f.), und darauf kommt es wohl an (vgl. 8,5).

<sup>48</sup> Freilich ist anzumerken, dass die Geschlechterrollen in *Joseph und Aseneth* mitnichten aufgehoben sind, sondern Aseneth nach ihrer Konversion erst in die wahre Frauenrolle findet (STANDHARTINGER 1995, 214–216 über den Langtext). – BURCHARD [1987] 1996, 282–284 vermutet, dass zumindest eine der Konversions-Konzeption von Joseph und Aseneth entsprechende Vorstellung in 1 Kor 10,1–13 vorliege: Dort spreche Paulus von Taufe und Mahl nicht als den beiden Sakramenten, sondern im Zusammenhang von Konversion und ihren Folgen, „because he knew, as a Jew, that adherence to God and blessed food belong together as the chief marks of godly life as opposed to ungodly“ (a.a.O., 283f.).

<sup>49</sup> Dass die Beschneidung von Proselyten problematisch war, zeigt beispielhaft die Erzählung von der Konversion des Izates von Adiabene, Josephus, *Ant.* 20,34–48.

<sup>50</sup> Vgl. zum Folgenden T. HOLTZ, „Euer Glaube an Gott“. Zu Form und Inhalt von 1 Thess 1,9f“, in: R. SCHNACKENBURG et al. (Hgg.), *Die Kirche des Anfangs*, FS H. Schürmann zum 65. Geburtstag, *EthSt* 38 (Leipzig 1977) 459–488, 472–477 = HOLTZ 1991, 270–296, 282–287. Es ist anzunehmen, dass die Verwandtschaft auf jüdischer Tradition beruht.

lebendigen Gott wie Paulus.<sup>51</sup> Und auch viele der anderen Beschreibungen, mit denen *Joseph und Aseneth* den Unterschied von Alt und Neu als absoluten Gegensatz und das Neuwerden der Aseneth als radikalen Prozess verbildlicht, begegnen auch im NT, und insbesondere im paulinischen Schrifttum.

Wie in der Bibel, so dient in *Joseph und Aseneth* die bereits erwähnte Licht-Finsternis-Metaphorik dazu, die göttliche Sphäre und die Gott abgewandte, moralisch verwerfliche Seite zu kontrastieren.<sup>52</sup> Der Aufgang der Sonne am Ostermorgen steht zeichenhaft für das Neue (Mk 16,1f.), wie der Aufgang des Morgensternes und Lichtes im Leben Aseneths (14,1f.). Während diese auf Erfahrung fußende Lichtmetaphorik freilich der ganzen damaligen Welt vertraut war,<sup>53</sup> stellt die Motivik der neuen Schöpfung eine signifikante Parallele zu paulinischen Vorstellungen dar.<sup>54</sup> Aseneths Bekehrung ist als ihre persönliche Wiedererschaffung dargestellt. So appelliert Joseph für Aseneth an Gottes Schöpferkraft,<sup>55</sup> und Aseneth durchlebt einen symbolische sieben Tage dauernden Prozess der Neuerschaffung,<sup>56</sup> bis sie schließlich am achten Tag paradiesisch schön aussieht (18,9). Auch Paulus spricht von dem Neuwerden der Menschen in Christus als neuer Schöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15), wohl unter Aufnahme dieser Tradition, allerdings in signifikanter Brechung.<sup>57</sup> Diese unterschiedliche Anverwandlung derselben Metaphorik beruht auf einer bedeutsamen theologischen Differenz. Während nach *Joseph und Aseneth* nur die Nichtjüdin der

<sup>51</sup> Die Wendungen verdanken sich alttestamentlicher Rede; Belege bei G. DELLING, „Einwirkungen der Sprache der Septuaginta in ‚Joseph und Aseneth‘“, *JSJ* 9 (1978) 29–56 = DELLING 2000, 232–256, 238. 246.

<sup>52</sup> Vgl. z.B. Joh 1,5; 3,19–21; 1 Thess 5,5–8; Röm 13,12; Eph 5,8.

<sup>53</sup> S. O. SCHWANKL, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, HBS 5 (Freiburg u.a. 1995) 38–73.

<sup>54</sup> Vgl. P. STUHLMACHER, „Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καινή κτίσις* bei Paulus“, *EvTh* 27 (1967) 1–35; WOLTER 1978, 67f.; MELL 1989, 226–249. CHESNUTT 1995, 172–176 listet rabbinische Belege für die Vorstellung der Neuschöpfung auf, die gleichwohl später datieren.

<sup>55</sup> Vgl. bes. 8,9: „... der du das Universum lebendig machst und riefst es aus der Dunkelheit in das Licht ...“; vgl. 12,1.

<sup>56</sup> Nach 9,5 fallen die erste Begegnung der Aseneth mit Joseph und ihre Wiedersehen jeweils auf den Wochentag, an dem Gott die Erschaffung der Geschöpfe begann.

<sup>57</sup> Vgl. so WOLTER 1978, 67f.: Die Neuschöpfungsmetaphorik in Texten der paulinischen Tradition (vor allem 1 Kor 12,13; Gal 3,26–29; 6,15; 2 Kor 5,17; Kol 3,10f.; Eph 2,10–20) habe ihre größte Nähe in JosAs (8,9 u.a.). Sie greife traditionsgeschichtlich auf Aussagen über den Übertritt von Heiden zum Judentum zurück. „Die der Terminologie zugrunde liegende Vorstellung ist die, daß mit dem Übertritt des Heiden zum Judentum seine ganze Lebenssituation mit all ihren Konsequenzen total und unwiderruflich verändert wird“ (a.a.O., 68). Anders allerdings MELL 1989, a.a.O., bes. 250f., der die grundlegende Differenz zwischen der Vorstellung von *Joseph und Aseneth* und alttestamentlicher sowie paulinischer Konzeption darin sieht, dass es im ersten Werk nicht um eine Neuschöpfung, sondern um eine Vollendung des defizitären Status der Heiden zur wahren Schöpfung gehe.

erneuten Erschaffung bedarf,<sup>58</sup> d.h. auf der Ebene der „story“ gesagt, die Bekehrung der Aseneth für Joseph nur den Gewinn einer Ehefrau in Ägypten bedeutet, seine eigene Religiosität aber nicht berührt,<sup>59</sup> ist für Paulus jede/r in Christus von dem Neuen erfasst. Gerade die Aufhebung der Unterscheidung von Juden und Nichtjuden betrifft nicht nur die nichtjüdischen, sondern auch die jüdischen Menschen.<sup>60</sup> Weil er, der Jude, das selbst so erfahren hat, kann er auch seine eigene Berufung schöpfungsmetaphorisch beschreiben als „Erleuchtung in den Herzen“ (2 Kor 4,6) und statt z.B. Aseneths Lebenswende seine eigene den galatischen Konvertiten als Exemplum anführen (Gal 1,13–17).

Und Paulus beschreibt in Phil 3,7–11 seine Begegnung mit Christus im Rückblick als ähnlich „umwerfend“ wie der jüdische Roman den ersten Blick der Aseneth auf Joseph: „Die Erkenntnis Christi bzw. von Joseph als Gottes Sohn ist es, die bei Paulus wie bei Aseneth im Nachhinein zur Umwertung aller bisher als Gewinn und Reichtum erachteten Werte führt. ... Wie Aseneth sich nach Joseph sehnt ... und zu seiner ‚Sklavin werden möchte und ihm dienen‘ [13,15] ..., so sehnt sich Paulus ‚nach seinem Herrn‘. Er möchte ‚Christus gewinnen‘ ... Wie Aseneth die Gestalt Josephs teilt, so teilt auch Paulus Gestalt und Schicksal Christi [Phil 3,10]“.<sup>61</sup> Freilich: Während der Wunsch der Aseneth schon eine Woche später wahr wird, ist Paulus gemäß seiner eschatologischen Erwartung noch auf dem Wege (Phil 3,12). Auch für das Motiv der staunenswerten Verwandlung der Aseneth haben wir eine Parallele, die uns eine Pointe der paulinischen Theologie deutlich macht.<sup>62</sup> Der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt, dass die Verwandlung „das Besondere, das Aseneth gegenüber den ‚normalen‘ Proselyten auszeichnet, deutlich [macht]: ihre Einsicht in himmlische Geheimnisse, ihre Rolle als Offenbarungsmittlerin, die anderen Lebensspeise weitergibt, und ihre Bedeutung für das ganze, aus Juden und Proselyten bestehende Gottesvolk“.<sup>63</sup> Wenn Paulus in 2 Kor 3,18 von der Verwandlung der Christinnen und Christen als sichtbarem Zeichen ihres Offenbarungsempfangs spricht, so greift er auf eine ähnliche Vorstellung zurück, die er aber nun für alle reklamiert. Das Christwerden soll sich in allen öffentlich sichtbar niederschlagen.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Zu diskutieren wäre hier, ob 19,11, d.h. die Begabung mit dem der Heidin fehlenden Geist der Weisheit etc. die „Schlüsselstelle“ ist (so MELL 1989, 246), oder bereits die Honigkommunion (16,11–14); so CHESNUTT 1995, vgl. etwa 138f.

<sup>59</sup> Vgl. dazu den Essay von B. BOOTHE in diesem Band.

<sup>60</sup> BURCHARD [1987] 1996, 269.

<sup>61</sup> STANDHARTINGER 2001, 499f., Zitat 500. Sie führt diese Übereinstimmung auf den jeweiligen Einfluss weisheitlicher Theologie zurück.

<sup>62</sup> Vgl. zum Folgenden BACK 2002.

<sup>63</sup> BACK 2002, 43.

<sup>64</sup> Vgl. BACK 2002, 149–156.199.

Zu einem wiederum anderen Eindruck führt ein Blick auf die Gemeinsamkeiten in der bereits erwähnten Eltern-Kind-Metaphorik, die in den paulinischen Schriften eine besondere Rolle spielt. Verwandte Aussagen wie die Sohn-Gottes-Metapher, welche die Gottesbeziehung der Menschen mit Familienrelationen beschreibt, lassen nicht nur Aufnahme ähnlicher Traditionen vermuten, sondern erklären sich als Reflex vergleichbarer Erfahrungen. Die metaphorische Rede von Menschen als Sohn oder Tochter Gottes dient in *Joseph und Aseneth* dazu, Joseph als exemplarischen Juden darzustellen und daran anknüpfend die vollkommene Eingemeindung Aseneths in das Volk Gottes zu verdeutlichen. Wenn sich in dieser narrativen Ausarbeitung soziale und symbolische Welt verschränken – aus der Tochter des ägyptischen Priesters Pentephres wird nach der Begegnung mit dem Sohn Gottes die Tochter des Gottes –, kann das Aufschluss geben für die Semantik und Pragmatik auch des paulinischen Gebrauchs der Kinder-Gottes-Metaphorik.<sup>65</sup> Die Bezeichnung Aseneths als Tochter des Höchsten (15,7; 21,4) ist unser erster Beleg in frühjüdischer Literatur dafür, dass nicht nur geborene Jüdinnen und Juden, sondern auch ein Konvertit, eine Konvertitin als Sohn oder Tochter Gottes prädiert wird,<sup>66</sup> – unser erster Beleg außerhalb des Neuen Testaments, denn sie begegnet auch bei Paulus. Auch er führt die vertraute Rede von Gott als Vater fort in der Metapher von den Glaubenden als Kindern Gottes.<sup>67</sup> In seiner Argumentation dafür, dass auch nicht beschnittene Glaubende zu Gott gehören, beschreibt er die Bekehrung als einen Statusaufstieg vom Sklaven zum Sohn (Gal 4,1–7, vgl. 3,28). Während *Joseph und Aseneth* die Entwicklung der Aseneth als radikalen Wandel entfaltet, spricht die Haushaltsmetapher des Paulus nur von einem graduellen Aufstieg der Haussklaven zu Söhnen. Doch nach Gal 4,1–4 bedeutet die Sendung des Sohnes Gottes auch für die Jüdinnen und Juden einen Statusaufstieg: Diese seien zuvor unmündig gewesen und insofern nicht besser gestellt als die „Haussklaven“, die nichtjüdischen Menschen.

Treten hier also wieder anhand der Gemeinsamkeiten die Unterschiede schärfer in den Blick, so lassen sich doch aus der der narrativen Entfaltung der Familienmetaphorik in der jüdischen Schrift auch Rückschlüsse auf die Pragmatik der paulinischen Verwendung ziehen. Denn die meta-

<sup>65</sup> Vgl. zum Folgenden auch C. GERBER, *Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen*, BZNW 136 (Berlin u.a. 2005) 338–343 in Bezug auf 1 Thess; D. RUSAM, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe*, BWANT 13 (Stuttgart u.a. 1993) 159–163.

<sup>66</sup> S. G. DELLING, „Die Bezeichnung ‚Söhne Gottes‘ in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit“, in: J. JERWELL/W. A. MEEKS (Hgg.), *God’s Christ and his People* (Oslo 1977) 18–28 = DELLING 2000, 423–434, 432.

<sup>67</sup> Röm 8,14–17; Gal 4,4–6.

phorische Rede von Gott als Vater und Aseneth als Tochter Gottes zielt in *Joseph und Aseneth* nicht nur auf die Gleichwürdigkeit der Proselytin, sondern hat auch eine Pragmatik in der sozialen Welt. Aseneth schildert sich als von ihren Eltern verstoßene Waise und erwartet von Gott als „Vater der Waisen“ besonderen Schutz (11,3–14; 12,6–15). Obschon sie dieses Schutzes dann dank der Wirkung ihrer wunderbaren Verwandlung gar nicht mehr bedarf, weist das Oxymoron „Vater der Waisen“ (11,13; 12,13) auf die kompensatorische Funktion, welche die Familiensymbolik für Konvertiten haben kann, die mit ihrem alten Glauben auch ihre sozialen Bindungen verloren haben.<sup>68</sup> Diese Funktion kann auch der neutestamentlichen Verwendung von Familienmetaphern zukommen: Den sozial isolierten oder gar bedrängten Konvertiten den Schutz der christlichen Gemeinschaft als einer neuen Familie zuzusprechen, der sich dann mit der metaphorischen Anrede als „Bruder“ oder „Schwester“ auch in der Solidarität unter Geschwistern bewähren muss.<sup>69</sup> Und dies wird umso wichtiger, da sich anders als für Aseneth die Hoffnung auf Frieden auf Erden (Lk 2,14) für die Christinnen und Christen noch nicht erfüllt.

## 5. Das Ende der Erzählung und die weitere Geschichte. Zum Schluss

Wir hatten bereits bemerkt, dass ein grundlegender Unterschied zwischen Neuem Testament einerseits, dem jüdischen Roman andererseits in der Wahrnehmung der durch eine Konversion ausgelösten Konflikte und der Zukunftserwartung liegt. Nach *JosAs* 1–21 lösen sich alle Probleme mit der Konversion in Wohlgefallen auf, und *JosAs* 22–29 erzählt ausführlich, dass und wie gerade die Proselytin bewahrt wird vor dem Bösen. Auch im Neuen Testament wird erzählt von der wunderbaren Bewahrung der Gottgläubenden vor dem Bösen, sei es dem chaotischen Meer oder dem Feind.<sup>70</sup> Besonders Lukas pflegt diese Pointe<sup>71</sup> und deutet auch die Auferweckung Jesu als Errettung, die den wahren Glaubenden signiert.<sup>72</sup> Er zieht es auch vor, seinen Geschichtsbericht in *Apg* 28,31 vor dem Martyrium des Paulus zu beenden. Doch auch er weiß um die Realität der bedrängten Ge-

<sup>68</sup> Sehr ähnlich sind hier die Formulierungen Philos, der fordert, den Proselyten eine neue Familie zu bieten als Ersatz für die Herkunftsfamilie, die sie mit der Bekehrung verlassen haben (*Spec. leg.* I 51f.; IV 177f.; *Virt.* 102–104). Nach CHESNUTT 1995, 167f. weisen die Parallelen auf eine beiden gemeinsame Tradition.

<sup>69</sup> Vgl. bes. 1 Thess 2,7–12; 4,9 (φιλαδέλφια); Joh 13,34f.; 1 Joh 3,1.10–16.

<sup>70</sup> Vgl. als Rettungswunder Mk 4,35–41; 6,45–52; vgl. CHESNUTT 1995, 168f. für das entsprechende Motiv in jüdischer nichtchristlicher Literatur.

<sup>71</sup> *Apg* 12,1–11; 14,19f.; 16,23–40; 23,12–22; 27,13–44; 28,1–6.

<sup>72</sup> Vgl. *Apg* 2,24–28.

meinden, lässt Paulus selbst davon erzählen, dass „die reißenden Wölfe die Herde nicht verschonen werden“ (Apg 20,29). Und so spiegeln auch die anderen neutestamentlichen Schriften, dass der Glaube an Gott und den auferweckten Gekreuzigten eine Hoffnung auf Frieden verkündet, die sich erst am Ende der Zeiten einlösen wird.

*Joseph und Aseneth* hingegen deutet auf weitergehende Konflikte nur in Aseneths Widmung als „Stadt der Zuflucht“, die eine Bedrohung voraussetzt (16,16). Und es schildert im zweiten Erzählgang den fast tödlichen Konflikt unter den Brüdern Josephs, der durch die Eifersucht des Pharaonensohnes ausgelöst wird – jedoch durch den Sieg der Gottesverehrerin und durch den deeskalierenden Charakter des von ihr vertretenen jüdischen Ethos gelöst wird (JosAs 22–29).

Die Geschichte ist anders verlaufen. Wenn wir uns heute anhand eines Vergleichs dieser Art die Verwurzelung des frühen Christentums im Judentum vor Augen führen, dann ist dies eine notwendige Reaktion auf den tödlichen Bruderkonflikt zwischen Judentum und Christentum.<sup>73</sup> So könnte sich beides ergänzen: Der Raum, den die neutestamentlichen Schriften für die Erfahrung der widergöttlichen Wirklichkeit öffnen, die *alle* Nachkommen Aseneths und Josephs teilen. Und das doppelte ‚happy end‘ der Erzählung von Aseneth und Joseph, zeigt es doch nicht nur, wie aus einer hochmütigen jungen Frau eine glückliche Ehefrau werden kann, sondern auch die Möglichkeit, dass – wenn auch innerhalb von religiösen Grenzen, die nicht in Frage gestellt werden – aus Fremden eine Familie wird und zerstrittene Verwandte Frieden finden.

---

<sup>73</sup> Vgl. zu dieser Analyse des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus R. RADFORD RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (München 1987; amerikan. Original 1974).