

Wohin ist Josef?

/(Weitere Anfragen anlässlich einer Spurensuche

Manfred Görg - München

Schon M. NOTH hat die Feststellung getroffen, daß die Josefsgeschichte trotz der Karrieregeschichte ihres 'Helden' doch nicht mehr geblieben sei als „eine Episode, die auffälligerweise nicht einmal besondere Folgen“ gehabt habe¹. So sei der einstmals verlassene „Kreis seiner Brüder“ doch auch die letzte Station Josefs in Ägypten, wobei „sein eigener Tod nicht als der Tod eines obersten Ministers in Ägypten, sondern des von Gott besonders ausgezeichneten einen Jakobssohnes“ erscheine und „seine Nachkommen sich in gar keiner Weise mehr aus dem Kreise der in Ägypten zahlreich gewordenen anderen israelitischen Stämmen“ herausheben. Von merkwürdiger Art ist nicht zuletzt das Mißverhältnis der relativ aufwendigen, gewiß an Informationen über die ägyptische Bestattungspraxis orientierten Darstellung zum Umgang mit dem toten Vater (vgl. Gen 50,1-13) gegenüber den äußerst spärlichen Hinweisen zu Tod, Mumifizierung und Einsargung des Josef (Gen 50,26).

Die offenbare Zurückhaltung gegenüber einer eingehenderen Manifestation eines Totenrituals im Falle Josefs als des immerhin „zweiten Manns“ in Ägypten nach dem ortsüblichen Muster wird auch dadurch nicht ausgeglichen, daß dem Leser noch einige Nachrichten zum Verbleib der „Gebeine Josefs“ übermittelt werden, die ihrerseits in einer gewissen Traditionslinie zu stehen scheinen, wie zuletzt K. SCHMID ausgeführt hat². Die Notiz zum Tode Josefs folgt im jetzigen Textzusammenhang auf die unter Eidabnahme erfolgte Bitte Josefs an die „Söhne Israels“, „meine Gebeine“ (*šmt=y*) mitzunehmen (50,25). Dieser Verpflichtung entspricht dann die Mitteilung über Mose, der die „Gebeine Josefs“ (*šmw YWSP*) mitgenommen und so das eidliche Versprechen erfüllt habe (Ex 13,19). Schließlich findet die Blickrichtung auf die „Gebeine Josefs“ (*šmw YWSP*) in Jos 24,32 eine abschließende Beachtung, da hier von dem Begräbnis der Gebeine auf einem bestimmten Grundstück in Sichem die Rede ist³. So kann auf jeden Fall ein intertextuelles Interesse an den „Gebeinen Josefs“ beobachtet werden, an deren endgültigem Verbleib in Sichem eine übergreifende Redaktion orientiert ist.

Nun haben wir in einem Versuch zur genaueren Ortung von Gen 50,26 in der Mitteilung über die Einsargung Josefs in „den *arōn* in Ägypten“ einen möglichen Zusammenhang mit den Ladetraditionen vermutet, um so zwischen der „Totenlade“ und der „Bundeslade“ eine eigene traditionsgeschichtliche Verbindung zu erkennen⁴. Zu einer gesonderten Betrachtung der *arōn*-Vorstellung besteht um so mehr Anlaß, als mit der Totenlade doch auch die Nachricht über die Mumifizierung in diesem Fall unmittelbar zusammengehört, während die Episode von der Bestattung Jakob/Israels zwar von Mumifizierung und Begräbnis, aber nicht eigens weder von einem „Sarg“ noch von „Gebeinen“ des Jakob spricht. Von einer Mumifizierung der

¹ M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 231f.

² K. SCHMID, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 210f.

³ Nach SCHMID, Erzväter, 211 soll auch Gen 33,19 in diese Traditionslinie gehören, da dort vom Kauf des Grundstücks durch Jakob gesprochen wird. Ein zwingender Grund dafür, bereits die Kaufnotiz von vornherein in die Überlieferung vom Geschick der „Gebeine“ einzubinden, ist freilich nicht gegeben.

⁴ M. GÖRG, Die Lade als Sarg. Zur Traditionsgeschichte von Bundeslade und Josefssarg, BN 105, 2000, 5-11.

„Gebeine“ ist in beiden Fällen keine Rede. Die Frage nach dem Verbleib der (mumifizierten) Überbleibsel des Jakob erledigt sich für den israelitischen Leser mit den Ausführungen zum Begräbnis in Mamre. Ob aber für den gleichen Rezipientenkreis mit dem Hinweis auf das spätere Begräbnis der „Gebeine Josefs“ in Sichem nach Jos 24 jedes Wissensbedürfnis gestillt worden ist, bleibt fraglich, da die jetzige Darstellung in Gen 50,26 hier eine terminologische Differenz gegenüber V.25 ausmachen läßt. Die „Gebeine“ sind eben nicht einfach der balsamierte Leichnam, also die Mumie, die sich im „Sarg“ befindet.

Wer aber über die Josef-Mumie im Sarg nach Gen 50,26 und ihren Verbleib mehr erfahren wollte, mußte sich allerdings mit den Informationen zum weiteren Schicksal der „Gebeine Josefs“ nicht unbedingt zufrieden geben. Von dem weiteren Geschick der Josef-Mumie im Sarg ist freilich allem Anschein nach keine Rede mehr. Könnte es sein, daß sich spätere Interpreten auch noch der offenen Frage angenommen haben könnten, was mit der Josef-Mumie geschehen sein könnte, nachdem die Lade eine andere Bestimmung gefunden hätte?

Es ist kein Wunder, daß sich die jüdische Traditionsliteratur nur eines Teils dieser Fragen angenommen hat⁵. So ist bereits auf eine „Antwort“ im Traktat Sota auf die naheliegende Frage verwiesen worden, woher Mose wußte, wo Josef begraben war⁶:

Man sagte, Serach, Aschers Tochter, habe noch in jener Zeit gelebt und habe es Mose gesagt, dass im Nilstrom Joseph begraben sei und dass die Aegypter ihm einen metallenen Sarg gemacht und denselben mit Zinn verklebt hätten. Mose ging nun hin, stellte sich an den Nil und sagte: Joseph! Joseph! es ist die Zeit gekommen, da Gott Israel aus Aegypten erlöst, die göttliche Herrlichkeit wartet auf dich, Israel wartet auf dich und die Wolken der göttlichen Majestät warten auf dich; wenn du dich uns zeigst, gut! wenn nicht, so sind wir ledig deines Schwures, den du unsre Väter hast schwören lassen. Sofort schwamm Josephs Sarg heran; Mose nahm ihn und ging hinweg.

Der Traktat weist dann auf eine andere Version hin, wonach „Joseph im Kapitulum der Könige begraben“ worden sein soll. Mose habe sich zum „Kapitulum“ begeben und dort mit den schon zitierten Worten gesprochen, worauf sich der Sarg Josefs geregt habe. Nach dem Midrasch zu Ps 15,6 wird Mose dafür gelobt, daß er den Josefsarg auf seine Schultern geladen habe, während Israel mit der Abnahme der Gold- und Silberschätze der Ägypter beschäftigt gewesen sei⁷.

Ausführlicher gibt sich die jüdische Sagenwelt, die noch weitere Auffindungsvarianten kennt⁸. Dennoch wird auch hier von zwei unterscheidbaren Laden gesprochen: „Den Sarg Josephs geleiteten die Majestät Gottes, die Lade des Bundes, die Priester, die Leviten und die sieben Wolken der Herrlichkeit. Und der Schrein Josephs wanderte zusammen mit dem Schrein des Zeugnisses mit Israel durch die Wüste“. Vom theologischen Versuch zu einer Zusammenführung der beiden Laden war bereits die Rede⁹. Mit der Feststellung einer besonderen ‚Koexistenz‘ der beiden Laden scheint freilich das Interesse an dem Schicksal der Josef-Mumie als solcher erschöpft zu sein, da man zwischen dieser und den „Gebeinen“ nicht mehr unterschied.

Um hier Einblicke mit größerer Originalität zu erhoffen, ist eine Zwischenüberlegung notwendig. Der Kreis der Interessenten an der Tradierung der Josefs Geschichte muß sich nicht nur auf den Binnenraum Palästina/Israels beschränken, sondern darf auch die externen Rezipienten, wie vor allem das Diasporajudentum in Ägypten im Auge behalten. Gerade hier

⁵ Vgl. dazu schon die Ausführungen in M. GÖRG, Lade, 7f.

⁶ Wiedergabe nach J. FÜRST in: J. WINTER - A. WÜNSCHE (Hg.), Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Literatur zugleich eine Anthologie für Schule und Haus, Hildesheim 1965, S. 164f.

⁷ Vgl. u.a. S. BUBER, Midrasch Tehillim (Schocher Tob), Wilna 1891, 118. Dazu jetzt I. KALIMI, Joseph Between Potiphar and His Wife. The Biblical Text in the Light of a Comparative Study on Early Jewish Exegesis (in diesem Hef). Vgl. auch GÖRG, Lade, 8 mit Anm. 13.

⁸ Vgl. Die Sagen der Juden. Gesammelt von Micha Josef BIN GORION, neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Emanuel BIN GORION, Leipzig 1978, 454-457.

⁹ Vgl. GÖRG, Lade, 7f.

sollte erwartet werden dürfen, daß man sich für das Geschick der Josef-Mumie im Sarg auf eine andere Weise interessierte als es für das nachexilische Judentum in Palästina gilt. Nach dem den ägyptischen Juden bekannten Sprachgebrauch ihrer Umwelt konnte die Mumie auch als Osiris-NN bezeichnet werden, da mit dem Balsamierungsritual der Weg zur Umwandlung und Ineinsetzung mit dem Totengott Osiris verbunden wurde. Die Josef-Mumie hätte von daher als Osiris-Josef tituliert werden können, was den Rezipienten der Josefsgeschichte schon deswegen nicht schwergefallen sein sollte, als sie u.a. den Schwiegervater Potifera akzeptierten, dessen Namen denjenigen des Sonnengottes Re enthält¹⁰, um von der möglichen Verbindung des Namens seiner Frau Asenet mit der Göttin Neith gar nicht erst zu reden¹¹.

Auf die hypothetische Bezeichnung Osiris-Josef läßt sich nun ein Name zurückführen, der erst jüngst wieder im Zusammenhang mit der Diskussion über die Identitätsgeschichte der Mosegestalt als einer ideellen Verkörperung des Echnaton ins Blickfeld gerückt worden ist¹²: ein Name, der unter den Varianten Οσάρσηφος und Οσαρσίφ bei Flavius Josephus, Contra Apionem § 238 bzw. 250 begegnet. Der Namensträger erscheint in der dem Priester Manetho zugeschriebenen Übermittlung einer Legende, wonach er ein heliopolitanischer Priester und der Anführer einer Gruppe von Aussätzigen gewesen sei, die sich nicht an die ägyptische Lebensordnung gehalten habe und einem eigenen Ethos gefolgt sei, um schließlich von den Ägyptern isoliert und zwangsverpflichtet, schließlich vertrieben zu werden. Der Anführer Osarsephos habe sich schließlich Mose genannt. Die in der Antike mit mancherlei Varianten kolportierte Legende zu einer ägyptischen Perspektive der Moseüberlieferung findet nur bei Manetho zur Namegebung Osarsephos/Osarsiph.

Die Deutung des Namens Osarseph als ägyptische Entsprechung zum Namen Josef findet sich schon bei A.H. SAYCE¹³ und A. KLOSTERMANN¹⁴, die anscheinend unabhängig voneinander die Meinung vertraten, daß die erste Silbe des Namens Josef wegen ihrer angeblichen Identität mit dem alttestamentlichen Gottesnamen durch Osiris ersetzt worden sei, welchen ägyptischen Gottesnamen schon Josephus, Contra Apionem § 250 im ersten Bestandteil des Namens ausgemacht hatte¹⁵. Um die beiden Namen einander näherzuführen, käme man aber auch mit der Annahme einer bloßen Aphärese des anlautenden y im Namen Josef aus, welcher Vorgang u.a. bei der hieroglyphischen Wiedergabe semitischer Kombinationsnamen durchaus belegt ist¹⁶. Die Ägyptologie plädiert allerdings mehrheitlich für eine Deutung des Namens als Osiris-Sepa¹⁷, wobei an den mit Osiris verbundenen Gott Sepa (*Sp3*) gedacht und auf die Namensform Peteseph bei Chairemon hingewiesen wird, die auf ein *P3dj-Sp3* „der, den Sepa gegeben hat“ zurückgehe¹⁸. Eine solche Identifikation liegt natürlich auf der Hand, zumal Osiris-Sepa im heliopolitanischen Götterkreis verankert und vor allem in ptolemäischer Zeit unter dieser Doppelbezeichnung verehrt wird¹⁹. Die Übertragung einer in Ägypten geprägten Gottesbezeichnung auf einen Apostaten namens Osarsephos/Osarsiph

¹⁰ Vgl. dazu M. GÖRG, Potifar und Potifera, BN 85, 1996, 8-10. ders., Potifar/Potifera, NBL III, 161f.

¹¹ Vgl. dazu vorläufig M. GÖRG, Asenat, NBL I, 188f.

¹² Vgl. v.a. J. ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München-Wien 1998, 57-59.

¹³ A.H. SAYCE, The Egypt of the Hebrews and Herodotus, 2. Auflage, London 1896, 93.

¹⁴ A. KLOSTERMANN, Geschichte des Volkes Israel, 1896, 40; vgl. auch S.A. FRIES, Ist Israel jemals in Ägypten gewesen? Einige Bemerkungen, Sphinx 1, 1897 (207-221), 209f.

¹⁵ Vgl. dazu u.a. R. KRAUSS, Das Ende der Amarnazeit. Beiträge zur Geschichte und Chronologie des Neuen Reiches, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 7, Hildesheim 1978, 213 mit Anm. 1. ASSMANN, Moses, 290.

¹⁶ Vgl. etwa die Wiedergabe des ON Jokneam durch 'n qn 'm in der Palästinaliste Tuthmosis III. (I,113).

¹⁷ Vgl. KRAUSS, Amarnazeit, 213, Anm. 1 mit Hinweis auf J. KRALL, Studien zur Geschichte des Alten Ägypten II, Wien 1884, 87f. H. KEES, Anubis „Herr von Sepa“ und der 18. oberägyptische Gau, ZÄS 58, 1923 (79-101), 89, Anm. 3. E. MEYER, Geschichte des Altertums, II,1, Stuttgart/Berlin 1928, 423, Anm. 2.

¹⁸ Vgl. u.a. KRAUSS, Amarnazeit, 213, Anm. 1. ASSMANN, Moses, 290. Nach KRAUSS soll die Gleichsetzung des Mose mit Peteseph bei Chairemon sogar Beweischarakter für die einschlägige Deutung des Namens haben.

¹⁹ Näheres bei U. RÖSSLER-KÖHLER, Sepa, in: Lexikon der Ägyptologie V, 1984, 859-863.

erscheint jedoch nicht recht plausibel, wie jüngst Th. SCHNEIDER zu Recht vermerkt²⁰, der darüber hinaus auch D.B. REDFORDs Interpretation des Namens als einer pejorativen Namengebung Echnatons mit *hꜣrw sbj* „Feind (und) Rebell“ entgegentritt, um freilich dafür eine allem Anschein nach wohl noch problematischere Verbindung mit dem Hyksos-Königsnamen *H3mdj* („Hälma/u'di“) als „entstellte Form des Thronnamens *Wsr-hꜣpr(w)-R*“ zur Diskussion zu stellen²¹.

Gegen den in jüngerer Zeit wiederum eingebrachten Vorschlag zur Verbindung des Namens Osarsephos/Osarsiph mit Josef durch J. VON BECKERATH²² hat SCHNEIDER geltend zu machen gesucht, daß dies „die Ausscheidung jener Quelle“ verlange, „die Osarsephos mit Moses identifiziert“ und „mit Blick auf die Herleitung des Stoffes von einer demotischen (bzw. mittelbar noch älteren) Vorlage...vollends unwahrscheinlich“ sei²³. Doch läuft ja gerade die alttestamentliche und jüdische Traditionslinie auf eine Vorstellung hinaus, die Mose in allerengster Relation zu Josef und gewissermaßen als dessen unmittelbaren Gewährsmann und Repräsentanten verstehen will. Einer Gleichsetzung des Osarsephos/Osarsiph mit Mose stünde auch die Annahme einer vordemotischen Ansetzung des Erzählstoffes nicht absolut entgegen, wenn man von einer Übermittlung der Joseftradition in den ägyptischen Raum noch z.Z. der Abwanderung einer namhaften Zahl von Judäern nach Ägypten im 8./7. Jh. v.Chr. ausgeht.

Nach allem kann es sich bei dem Namen Osarsephos/Osarsiph weiterhin um die genuine Interpretation einer alttestamentlichen Traditionsfigur handeln, die allerdings vom ägyptischen Judentum geprägt wurde, um sich zugleich einer heliopolitanischen Vorstellung zu bedienen, die man mit Potifera als dem Priester von On in Verbindung zu bringen suchte. Ob die ägyptischen Zeitgenossen an einer solchen Inanspruchnahme Anstoß nahmen und darauf ihrerseits reagierten, läßt sich nicht leicht erfassen. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß die Kolportage der Legende von den Aussätzigen und deren Anführer aus Heliopolis auch von der traditionellen Rivalität zwischen Memphis und Heliopolis profitiert hat. Die Substitution des Namens Osarsephos/Osarsiph durch Petesepeh bei Chairemon kann lediglich darauf hin deuten, daß man ägyptischerseits versucht hat, eine Entwertung des bekannten GN Osiris-Sepa durch einen korrekt mit dem Namenselement Sepa gebildeten PN zu vermeiden.

Ein ganz anderes Problem stellt sich mit der Frage, ob die Gestalt des Osarsephos/Osarsiph auch noch in der alttestamentlichen Tradition einen gewissen Niederschlag gefunden haben könnte. Dabei kann es konkret darum gehen, ob sich nicht ein Lexem finden läßt, das sich in einer lautlich-graphischen Verwandtschaft mit dem angehenden Namen interpretieren ließe. Diese merkwürdigen Leute, von denen die engere Exodusüberlieferung offenbar nichts weiß, werden in Ex 12,38 mit dem Lexem *'eraeb* und in Num 11,4 mit dem Hapaxlegomenon *'äsapsup* bezeichnet. Gerade der letztgenannte Ausdruck, im Text *ha='äsapsup*, sollte mit seinem Kontext einer besonderen Betrachtung wert sein.

Die gängige deutschsprachige Lexikographie versucht sich mit einigen Vorschlägen an einer korrekten Wiedergabe, wobei durchwegs an eine Nominalbildung auf der Basis *'SP* mit Reduplikation des 2. und 3. Radikals (Typ *qatalul*)²⁴ gedacht und ein Vergleich mit arab. *safsaf* „Verächtliches“ u.ä. vorgenommen wird: Ges¹⁷ 56: „zusammengelauenes Gesindel“; HALAT 73: „hergelaufene Leute“; Ges¹⁸ 85: „zusammengelauenes Volk“. E. KÖNIG wählt

²⁰ T. SCHNEIDER, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit*, Teil 1: Die ausländischen Könige, ÄAT 42, Wiesbaden 1998, 97.

²¹ SCHNEIDER, *Ausländer*, 98.

²² J. VON BECKERATH, *Chronologie des Neuen Reiches*, HÄB 39, Hildesheim 1994, 57, Anm. 330.

²³ SCHNEIDER, *Ausländer*, 97, Anm. 72.

²⁴ Vgl. J. BARTH, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, 2. Auflage, Leipzig 1894 (Nachdruck Hildesheim 1967), 218, der allerdings irrtümlich in unserem Fall ein Schurek setzt.

die Wiedergabe „Sammelsurium“²⁵. Allen diesen negativen Assoziationen gegenüber gibt J. FÜRST die Grundbedeutung „hie und da gesammelte Volksmenge“ an, die nur mit dem Gebrauch des Artikels zum „Gesindel“ geworden sei²⁶. In seiner jüngsten Kommentierung von Num 11 beläßt es auch H. SEEBASS bei der Textwiedergabe „Sammelvolk“²⁷, um dann auch darauf hinzuweisen, daß es sich nicht um „Personen am Rande“ handle, sondern der Ergänzung „in seiner Mitte“ entsprechend um einen bemerkenswerten Teil des Volkes²⁸. Uns stellt sich die Frage, ob nicht ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen dem Namen Osarsephos/Osarsiph und der determinierten Nominalbildung *'āsapsup* besteht.

Immerhin will schon E.W. HENGSTENBERG ein Urteil darüber suspendieren, ob die Aussätzigengeschichte des Manetho sich womöglich von der biblischen Überlieferung von den störrischen und unbotmäßigen Haufen in der Nachbarschaft und Begleitung Israels auf dem Wüstenzuge hat inspirieren lassen²⁹:

„Wir lassen es unentschieden, ob die Sage von einer solchen Zusammensetzung der Juden auf Grund der Stellen des Pentateuch entstanden ist, welche unter dem Namen des Trosses, und des Pöbels, eines ägyptischen Haufens gedenken, welcher die Israeliten bei ihrem Auszuge begleitete, vgl. Ex. 12,38., Num. 11,4., oder ob vielmehr die Ägyptische Nationalität ursprünglich einen doppelten Weg einschlug in Verläumdung der origines der Israeliten, und später dann Manetho, oder vielleicht auch schon die Sage selbst, was ursprünglich selbstständig dastand und sich gewissermaßen ausschloß, zusammenleimte. Das Letztere erscheint uns aber als das Wahrscheinlichere“.

Obwohl indessen eine direkte sprachliche Verbindung zwischen dem PN und dem Hapax von HENGSTENBERG und anscheinend auch sonst bis zur Stunde nicht ernsthaft erwogen wird, sollte man der Möglichkeit näher treten, ob nicht wegen der bis auf die Disparität *p/r* analogen Sequenz der Konsonanten eine Kompatibilität bestehen könnte, die dann auch noch semantische Perspektiven eröffnen würde. Die störende Schreibung mit *p* statt *r* könnte auf das Konto einer graphischen Verwechslung der im Althebräischen äußerlich ähnlichen Buchstaben gesetzt werden, wenn man nicht gleich an eine Hebraisierung aufgrund der Basis *'SP* denken möchte, die zu der ungewöhnlichen fünfradikaligen Nominalbildung mit Reduplikation geführt hätte.

In semantischer Perspektive dürfte dann mit einer Uminterpretation des Osarsephos/Osarsiph zu einer Art 'Unperson' in der Nachbarschaft des Mose zu rechnen sein. Ein Blick auf den Kontext von Num 11 sollte dieser auf den ersten Blick abenteuerlichen Beziehung vielleicht noch etwas mehr Plausibilität abgewinnen können.

Das aus dem Rahmen der Exoduserzählungen fallende Ereignis knüpft offensichtlich an eine Namensätiologie an: es geht um eine Erläuterung zu dem überlieferten Ortsnamen *qibrōt ta'awā*, der gewöhnlich mit „Lustgräber“ übersetzt wird und seinen Namen wegen der „Gier“ (hebr. *ta'awā*) nach Fleischnahrung tragen soll, welche der *'āsapsup* inmitten des Volkes hemmungslos zur Schau getragen hätte, um dafür an Ort und Stelle den Tod zu finden. Schon M. NOTH hat vermutet, daß der ON einen anderen Ursprung haben müsse; er denkt an „die Gräber an der Landmarke“ (nach einem möglichen Homonym *ta'awā*) oder an „die Gräber des *Ta'awa*-Stammes“³⁰, zweifellos äußerst hypothetische Erklärungen, was NOTH ausdrücklich

²⁵ E. KÖNIG, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1922, 24. Ältere Wiedergaben: C. SIEGFRIED / B. STADE, Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente, Leipzig 1893, 55: „Völkergemisch, Gesindel“.

²⁶ J. FÜRST, Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 1876, 121.

²⁷ H. SEEBASS, Numeri, BK IV/1, 1993, 28.

²⁸ SEEBASS, Numeri, 45f.

²⁹ E.W. HENGSTENBERG, Die Bücher Mose's und Ägypten nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos, Berlin 1841, 262.

³⁰ M. NOTH, Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen 1966, 76.

zugibt. SEEBASS vermerkt zu Recht, daß bei der Namensklärung in Num 11,34 der Ausdruck *'āsapsup* nicht mehr zitiert wird³¹. Letzteres kann aber daran liegen, daß man inzwischen eine redaktionelle Ebene der Erklärung bezogen hat, die sich von der ursprünglichen erheblich unterscheidet. Diese könnte sich schon dadurch ins Bewußtsein drängen, daß V. 5 gar nicht eigens von einem Fleischverlangen redet (wie nunmehr V.4b), sondern ausdrücklich und detailliert auf ägyptische Nahrung anderer Art Bezug nimmt, womit der *'āsapsup* als primäres Subjekt nur seine originäre Verbindung mit Ägypten artikuliert hätte.

Geht man nämlich von einem primären Zusammenhang der Handlungsträger *'āsapsup* mit der Namengebung aus, müßte man nicht zwingend auf eine semantische Bezugnahme auf ein Fehlverhalten des *'āsapsup* schließen, sondern könnte jener anderen Bedeutungsqualität von *ta'awā* folgen, die gerade nicht die Gier, sondern die Attraktivität meint, wie diese nachdrücklich z.B. in der Charakteristik des Baums in der Mitte des Gartens zum Vorschein kommt (vgl. Gen 3,6). Danach ginge es um die Anziehungskraft der Gräber, näherhin im Blick auf das Grab dessen, der die Attraktion als solche ausmacht und personifiziert. Ist womöglich *qibrōt ta'awā* eine Umschreibung für das Grab einer Attraktion, wie sie „im Buche steht“, d.h. in der Erinnerung Israels verblieben ist, nämlich gerade in der Gestalt Josefs, die noch in der jüdischen Traditionsliteratur, wie etwa im Roman Josef und Asenet, als über alle Maßen attraktiv³² geschildert wird? Wäre somit *qibrōt ta'awā* der zugrundeliegenden Überlieferung nach nichts anderes als der Friedhof, auf dem die Mumie Josefs, ursprünglich genannt Osarsephos/Osarsiph, deformiert zur Bezeichnung *'āsapsup*, bestattet worden wäre?

Aber warum sollte Josefs Mumie gerade hier bestattet worden sein? Könnte es einen Anlaß geben, ausgerechnet bei dieser Station der Wüstenwanderung eine Aktion anzusetzen, die das mit dem Schicksal der „Gebeine“ Josefs konkurrierende Kapitel „Josefssarg“ abgeschlossen hätte?

Nun gilt *qibrōt ta'awā* nicht als irgendeine Wüstenstation, sondern, wenn man die Angaben zu Tabera (Num 11,1-3) als sekundäre Tradition einstuft³³, als erster Lagerplatz nach dem Sinai-Ereignis, mithin der supponierten Vergabe der Gesetzestafeln. Von der Lade ist erstmals zuvor im vorangehenden Kapitel die Rede (10,33). Ist dieser Zusammenhang absolut zufällig? Oder könnte es vielmehr so sein, daß eine Erinnerung Israels gerade hier den Zeitpunkt für gekommen gehalten hätte, um die Josef-Mumie aus dem *'arōn* herausnehmen und an Ort und Stelle, d.h. in *qibrōt ta'awā* noch im Einzugsbereich des Sinai bestatten zu lassen? Damit der *'arōn*, die ehemalige Totenlade, von nun an nur noch der Aufbewahrung der Tora diene?

Natürlich wäre es nicht zu verdenken, wenn jetzt den einigermaßen „wüsten“ Spekulationen um den Verbleib der Josef-Mumie ein Ende gesetzt würde. Dennoch sei noch ein letzter Stich ins Wespennest der irritierenden Angaben aus den Joseftraditionen erlaubt. Das ominöse Stichwort *ta'awā* begegnet ja noch in einem scheinbar völlig anderen Zusammenhang, wiederum in einer Nominalfügung, diesmal aber als nomen regens, und zwar im sogenannten Josefspruch des Jakobsegens in Gen 49,26.

Nach der Beschwörung von Segnungen von Himmel und Erde, die auf den Josefsstamm herabkommen sollen, folgt der Appell an die Segnungen des Vaters Jakob, die diejenigen der Berge überragen sollen, bis danach - ohne klare Motivation - nicht mehr von „Segnungen“ die Rede ist, sondern von der *ta'awat gib'ot 'ōlām*, welcher Ausdruck syntaktisch und semantisch („Verlangen“ vs. „Attraktion“) nach wie vor ungeklärt zu sein scheint. Das Spektrum der Interpretationen führt HALAT vor³⁴. Die jüngste Wiedergabe bietet SEEBASS mit: „die

³¹ SEEBASS, Numeri, 54. Anders etwa NOTH, Numeri, 75f.

³² Vgl. u.a. C. BURCHARD, Untersuchungen zu Josef und Aseneth, Überlieferung - Ortsbestimmung, Tübingen 1965, 114.

³³ Vgl. dazu SEEBASS, Numeri, 23, der 11,1-3 für einen „Nachtrag“ hält.

³⁴ Vgl. HALAT 1534f.

Liebllichkeit der uralten Hugel³⁵, um hier die helfende Souveränität des Vatersegens über alle natürliche Attraktion herausgestellt zu sehen. Dagegen hat ebenfalls jüngst R. DE HOOP in einer sehr eingehenden Untersuchung eine anderslautende Rekonstruktion der textkritisch problematischen Textfassung des Josefgespruches versucht³⁶, dessen hier angehenden Teil er wie folgt wiedergibt³⁷:

„The blessings of your father, mighty and exalted (26A)
the blessings of my progenitors of old, (26B)
the longings of the everlasting hills. (26C)“

Zugleich will er jedoch eine literarische Scheidung zwischen dem Hauptteil des Gespruches und der angehenden Wortsequenz vornehmen, wobei er *gib 'ot 'olam* „everlasting hills“ als ‚Objekt‘ zu *ta'awat* deutet, welchen Ausdruck er trotz des Singulars als „longings“ verstehen will, um so ein Mißverhältnis zu dem bisherigen syntaktischen Gefüge zu beobachten. Diese Auffassung ist freilich nicht zwingend, weil *ta'awa* nicht nur das Verlangen³⁸, sondern eben auch die Attraktivität als solche meinen kann, wie dies schon für die Namengebung *qibrot ta'awa* angenommen wurde. Auch in diesem Fall darf so eine Wiedergabe wie „die Attraktion der ewigen Höhen“ gewählt werden. Auch in der möglicherweise deuteronomistisch verantworteten Gestalt des Josefgespruches im Mosesegnen (Dtn 33,13-16), wo eine klare Beziehung auf Kosmos, Landschaft und Vegetation vorliegt, ist *gib 'ot 'olam* als Genetivattribut im Sinne des *genetivus subiectivus* zu fassen³⁹.

Was aber wäre mit „Attraktion“ und was mit „ewigen Höhen“ gemeint? Doch wohl nicht mehr unbedingt die kosmischen und natürlichen Gegebenheiten, die zuvor in Gen 49,25 angesprochen wurden und die in der vermutlichen Rezeption Dtn 33,13-16 dominant sind. Nach der Rückschau auf die Segnungen des Patriarchen Jakob sowie auf die der Vorfahren in V.26 wäre nunmehr ein Blick auf den Ahnherrn Josef angezeigt. Ob dies mit Hilfe einer Anspielung auf die „Erhebungen der Ewigkeit“ geschieht, die als Metapher für den Friedhof des wiederum als Verkörperung der *ta'awa* geltenden Josef zu verstehen wären? Könnte mit einem Segenswunsch aus jenem „Haus der Ewigkeit“ zu rechnen sein, wie Spatzeittexte das Totenreich nennen (vgl. Koh 12,5)⁴⁰? Ist Josef derjenige, dessen Anziehungskraft und Wirksamkeit die Zeiten überdauert und überdauern soll, um vor allem seinen Nachfahren im Stamm Josef zugute zu kommen? Oder ist hier mittlerweile doch schon auf Sichem mit seinen Bergen Ebal und Garizim angespielt, welche Region die „Gebeine“ Josefs beherbergt? Sinai und Sichem - ein weiterer Platztausch in der Erinnerung Israels?

Doch genug der Fragen! Was hier ausgeführt wurde, soll nicht den Rang einer These oder Hypothese haben, nicht einmal denjenigen einer Vermutung, sondern nur zum weiteren Nachdenken oder Spekulieren anregen, sofern man es der Mühe für wert hält.

³⁵ H. SEEBASS, Genesis III. Josephgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 166 bzw. 181 (mit Beziehung auf S. BEYERLE, Der Mosesegnen in Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33, BZAW 250, Berlin/New York 1997, 158ff.), der im Gebrauch von *ta'awa* in Gen 49,26 ein „Spiel mit beiden Bedeutungen“ nicht ausschließen möchte.

³⁶ Vgl. R. DE HOOP, Genesis 49 in its literary and historical Context, OTS 29, Leiden-Boston-Köln 1999, 534-538.

³⁷ DE HOOP, Genesis 49, 536, n. 340.

³⁸ Vgl. auch J.-D. MACCHI, Israel et ses tribus selon Genese 49, OBO 171, Fribourg Suisse/ Göttingen 1999, 206 bzw. 318: „le désir des collines ternelles“.

³⁹ Die Datierungsfrage soll hier nicht eigens verhandelt werden. In der von DE HOOP vertretenen Frühdatierung des von ihm angenommenen Substrats von 49,22-26 wird man ihm nicht gern folgen, vgl. dazu MACCHI, Israel, 313f., der eine „datation tardive“ vorschlägt.

⁴⁰ Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Düsseldorf 1998, 187-190.