

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 32,1

2023

S. DÖBLER: Auf dem Weg in eine „normbegabte“ Zukunft? Jesaja 35 und das medizinische Modell von Behinderung	1
K. KREMSER: Körper und Kleidung in Psalm 45	21
M. HÄBERLEIN: Schönheit, die nicht vergeht. Zum Zusammenhang von (idealen) Körpern und Gottesbeziehung in <i>Joseph und Aseneth</i>	35
K. M. SCHMIDT: Leib ohne Leuchte. Die vorlukanische Pragmatik der Unterweisung in Lk 11,34–36	57
M. BRADER: Mahlhalten und Machthaben. Die Mähler im Esterbuch und ihre Machtdynamiken	80
D. OKAWA: Die Semantik von $\delta\omega\pi\epsilon\acute{\alpha}\nu$ in der LXX. Eine ergänzende Analyse der Überlegungen von Peter Spitaler	98

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Lizenz.

SCHÖNHEIT, DIE NICHT VERGEHT

Zum Zusammenhang von (idealen) Körpern und Gottesbeziehung in *Joseph und Aseneth*

Beauty that Never Fades. The Connection of Ideal Bodies and Relationship with God in *Joseph and Aseneth*

Maximilian Häberlein

Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg
maximilian.haerberlein@uni-wuerzburg.de

ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0002-7272-4193>

Abstract: Der jüdische Roman *Joseph und Aseneth* kennt ausnahmslos Figuren, die von besonderer körperlicher Schönheit sind. Dies gilt besonders für die beiden männlichen Figuren Jakob und Joseph. Bei der weiblichen Protagonistin Aseneth wird ebenfalls ihre herausragende Schönheit betont (JosAs 1,5–6), doch manifestiert sich ihre Konversion zum Gott Israels auch in einer Schönheit, die nicht weichen wird (JosAs 16,16). Dieser Artikel untersucht die Darstellung menschlicher Schönheit anhand der Figuren Jakob, Joseph und Aseneth sowie den Zusammenhang von idealer Schönheit und Beziehung zum Gott Israels mithilfe narratologischer Analyse der Erzählperspektive. Daran zeigt sich, dass Figuren mit einer besonderen Gottesbeziehung im Asenethroman immer durch die Augen einer Figur wahrgenommen werden und sich Gottesfurcht so als körperliche Schönheit manifestiert.

Abstract: In the Jewish novel *Joseph and Aseneth*, all characters are without exception extremely beautiful. This is especially true for the male characters Jacob and Joseph. Aseneth, the female protagonist, is also called extraordinarily beautiful (JosAs 1,5–6), but her conversion to the God of Israel leads to a beauty that will never fade (JosAs 16,16). In this article, I analyze the depiction of the beauty of Jacob, Joseph, and Aseneth as well as the connection between ideal beauty and a relationship to the God of Israel using the narratological analysis of focalization. This shows that the characters with a special relationship to God in Aseneth are always viewed through the eyes of another character. Their fear of God manifests itself as physical beauty.

Keywords: Joseph and Aseneth; Beauty; Narratology; Focalization; Aseneth

1. Einführung

Die Konstruktion von menschlichen und göttlichen (Im)Perfektionen in biblischen Texten ist in den vergangenen Jahren verstärkt in den Fokus exegetischen Interesses gerückt.¹ Zentrale Aspekte stellen hierbei unter anderem die als מוגל „Makel“ klassifizierten körperlichen Merkmale, die etwa nach Lev 21,17–23 die von ihnen Betroffenen für den priesterlichen Dienst disqualifizieren,² die kritische Relecture sog. Heilungserzählungen,³ sowie generell die Interpretation biblischer Figuren im Licht von Erkenntnissen der Dis/Ability-Studies dar.⁴ Die Einsicht, dass sich spezifische Konstruktionen von und problematische Einstellungen zu Disabilities in biblischen Texten finden und diese exegetisch zu reflektieren und kritisieren sind,⁵ kann auf Figurationen von Körperlichkeit generell ausgeweitet werden. Auch die Darstellung von vermeintlich idealen, als makellos beschriebenen Körpern rückt so in den Fokus, denn, wie Saul Olyan festhält, „ideas of beauty and ugliness are not infrequently related to ‚defects‘ (*mûmîm*) and other biblical disabilities“.⁶ Olyan hält unter anderem fest, dass in nicht wenigen biblischen Texten ein Zusammenhang zwischen göttlicher Zuwendung und menschlicher Schönheit hergestellt werde, so bei Saul (1 Sam 10,23–24) und David (1 Sam 16,12; 17,42),⁷ oder in Ps 45,3: „Thus, when Yhwh makes choices among humans, texts such as these suggest that he has a preference for the beautiful.“⁸ Diesen Texten seien jedoch auch andere zur Seite zu stellen, die etwa neben Schönheit auch andere Qualitäten in

¹ Siehe den Forschungsüberblick bei Hector Avalos, *Disability Studies and Biblical Studies. Retrospectives and Prospects*, *Interp.* 73,3 (2019) 343–354.

² Siehe zu diesem Begriff Saul Olyan, *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*, Cambridge 2012, 26–46.

³ Vgl. etwa Markus Schiefer Ferrari, *Gestörte Lektüre. Dis/abilitykritische Hermeneutik biblischer Heilungserzählungen am Beispiel von Mk 2,1–12*, in: Bernd Kollmann/Ruben Zimmermann (Hg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven* (WUNT 339), Tübingen 2014, 627–646.

⁴ Exemplarisch hierfür kann auf die exegetisch und rezeptionsgeschichtlich fundierte These Isaac Soons von der Kleinwüchsigkeit des Apostels Paulus verwiesen werden: Isaac Soon, *The Short Apostle. The Stature of Paul in Light of 2 Cor 11:33 and the Acts of Paul and Thecla*, *Early Christianity* 2/12 (2021) 159–178. Wie Soon, *The Short Apostle*, 177, ausführt, hat diese auch Relevanz für die (biographische) Interpretation paulinischer Metaphern (etwa 1 Kor 9,24–27; 11,22–12,10; 15,32).

⁵ Avalos, *Disability Studies* (Anm. 1) 347–349, unterscheidet zwischen drei grundsätzlichen Herangehensweisen gegenüber den biblischen Konstruktionen von Disability: Rekontextualisierung („redemptionist approach“), Zurückweisung („rejectionist approach“) und historischer Beschreibung („historicist“), die jedoch die Frage der Gegenwartsrelevanz ausklammere.

⁶ Olyan, *Disability* (Anm. 2) 15.

⁷ Olyan, *Disability* (Anm. 2) 16.

⁸ Olyan, *Disability* (Anm. 2) 23.

den Blick nehmen.⁹ Zudem wird, vor allem im Bereich des Königtums, Schönheit oft als Funktion verstanden, der König ist also als solcher schön.¹⁰ Dennoch ist die Verbindung schöner Körper mit einer besonderen Gottesbeziehung von einer besonderen Problematik.

Ein parabiblischer Text, in dem *alle* Figuren ausschließlich schöne Körper haben, ist der Roman *Joseph und Aseneth*, dessen längere Textform hier in den Blick genommen wird.¹¹ Die Erzählung greift Figuren und andere Elemente der Josephsgeschichte (Gen 37–50) auf,¹² geht aber doch weit über den biblischen Text hinaus. Protagonistin ist unzweifelhaft Aseneth, weswegen die Erzählung auch als Asenethroman bezeichnet wird.¹³ Sie wird zu Beginn als schön, jungfräulich, aber auch hochmütig dargestellt – so verabscheut sie etwa alle Männer (ἦν Ἀσενὲθ ἐξουθενοῦσα καὶ καταπτύουσα πάντα ἄνδρα, JosAs 2,1).

⁹ Olyan, Disability (Anm. 2) 23–24.

¹⁰ Matthias Augustin, Der schöne Mensch im Alten Testament und im hellenistischen Judentum (BEATAJ 3), Frankfurt 1983, 179–181; James Loader, The Pleasing and the Awesome. On the Beauty of Humans in the Old Testament, OTE 24,3 (2011) 652–667: 661–663; James Loader, Schön/Schönheit 2.1.2, WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27269/>, (28.02.2023).

¹¹ *Joseph und Aseneth* ist in verschiedenen Textformen überliefert und hat eine hochkomplexe Textgeschichte. Ich beziehe mich hier auf den Langtext von Uta Barbara Fink, *Joseph und Aseneth. Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung* (FSBP 5), Berlin 2008, welcher eine Revision der Edition von Christoph Burchard, *Joseph und Aseneth* (PVTG 5), Leiden 2003, darstellt, und der auch die in den Langzitate verwendete Übersetzung von Eckart Reinmuth in: ders. (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009 folgt; siehe auch die Kurzdarstellung in Uta Barbara Fink, *Textkritische Situation*, in: Eckart Reinmuth (Hg.), *Joseph und Aseneth* (SAPERE 15), Tübingen 2009, 33–44. Eine andere Rekonstruktion der Textgeschichte bietet Marc Philonenko, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes* (StPB 13), Leiden 1968, der im kürzeren Text der Handschriftengruppe d prinzipiell die älteste Textfassung erkennt. Dieser Priorisierung (nicht unbedingt Philonenkos konkreter Rekonstruktion) folgt eine Minderheit der Exeget:innen. Zuletzt hat Patricia Ahearne-Kroll, *Aseneth of Egypt. The Composition of a Jewish Narrative* (EJIL 53), Atlanta 2020, 25–121, beide Ansätze kritisiert und die Suche nach einem rekonstruierten Text angesichts des Handschriftenbefunds für nahezu unmöglich erklärt; demgegenüber legt sie eine *Fabula* von Aseneth vor, die gemeinsame Elemente der verschiedenen Texttraditionen herausarbeitet (dies., *Aseneth of Egypt*, 123–159). Da die hier verwendete Methodik aber nicht nur eine Analyse der *Fabula*, sondern der *Story* als eine spezifische Manifestation derselben voraussetzt (zu den Begriffen vgl. Mieke Bal, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto ³2009, 5), ist der Rückgriff auf eine spezifische kritische Textausgabe – mit der gebotenen Vorsicht – hier unerlässlich.

¹² Vgl. die ausführliche Zusammenstellung von Bezügen zur LXX-Genesis bei Ahearne-Kroll, *Aseneth of Egypt* (Anm. 11) 167–174.

¹³ So etwa Christoph Burchard, *Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi*, in: ders. (Hg.), *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth* (SVTP 13), Leiden 1996, 321–436, passim.

Ihre Einstellung ändert sich jedoch, als Joseph im zweiten Jahr der Hungersnot zur Visite bei ihrem Vater vorbeikommt. Aseneth sieht ihn, wird ihm – trotz massiver Vorbehalte gegenüber dem „Hirtensohn aus Kanaan“ (JosAs 4,10) – vorgestellt, und verliebt sich augenblicklich in ihn; auch Joseph, der ebenfalls eine grundlegende Abneigung gegenüber dem anderen Geschlecht pflegt – zumindest gegenüber den Ägypterinnen, von denen er regelmäßig belästigt wird (JosAs 7,2–3) –, steht ihr nicht nur ablehnend gegenüber (vgl. JosAs 7,8).¹⁴ Die religiösen Praktiken, die Aseneth als Ägypterin pflegt, stehen einer Verbindung jedoch entgegen. Nachdem Joseph abreist, gerät Aseneth in eine tiefe Krise, schließt sich in ihren Gemächern ein, wirft ihre Götterbilder aus dem Fenster, inszeniert ein aufwendiges Fasten- und Bußritual und ruft den Gott Josephs, den Gott Israels, an. Daraufhin kommt es zu einer Begegnung mit einer engelartigen Gestalt, die Aseneths Annahme durch Gott verkündet und ihr weitere Zusagen macht – Aseneth wird nicht nur Joseph heiraten, sondern auch als „Stadt der Zuflucht“ Zuflucht für viele sein. Eine mystische Szene, in der eine Bienenwabe auf Aseneths Mund gebaut wird, rundet diesen Abschnitt ab.

Im Anschluss können die verwandelte Aseneth und Joseph heiraten. Zu einem neuen Konflikt kommt es, als der Sohn des Pharaos einen Putsch plant, um Aseneth zu entführen, Joseph zu töten und selbst den Thron zu besteigen. Inzwischen ist Jakob mit seinen Söhnen nach Ägypten gekommen. Der Sohn des Pharaos macht sich die Furcht der Brüder vor Josephs Vergeltung (vgl. Gen 50,15–21) zunutze und schafft es, die Söhne Bilhas und Silpas auf seine Seite zu ziehen. Die Tapferkeit und Kampfkraft der übrigen Brüder, insbesondere Levis, Benjamins und Simeons, vereiteln aber bereits die versuchte Verschleppung Aseneths und ermöglichen so ein glückliches Ende.

Die enge Verzahnung von durchaus unterhaltsamem Plot und religiös-theologischen Momenten ist charakteristisch für diesen Text. Die Schwierigkeiten der Deutung desselben beginnen bei der Datierung und Lokalisierung: Einige Forscher:innen sehen den Asenethroman als ein Produkt der Spätantike an,¹⁵ doch mehrheitlich wird angenommen, dass *Joseph und*

¹⁴ René Bloch, *Joseph und Aseneth*. Ein früher jüdischer Liebesroman, in: ders. (Hg.), *Jüdische Drehbühnen. Biblische Variationen im Antiken Judentum* (Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum), Tübingen 2013, 1–28: 6, mit Verweis auf JosAs 8,5.

¹⁵ So etwa Ross Kraemer, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York 1998, 225–305, die für eine Datierung nicht vor dem 3. Jh. n. Chr. votiert, aber offen lässt, ob der Text christlicher oder jüdischer Provenienz ist. Kraemers Position basiert jedoch u. a. auf der Annahme, der Kurztext sei der ältere, was von den meisten gegenwärtigen Forscher:innen nicht geteilt wird. Rivka Nir, *Joseph and Aseneth. A Christian Book* (HBM 42), Sheffield 2012, 175–181, optiert für eine Ansetzung im 3./4. Jh. und einen christlichen Kontext.

Aseneth dem griechischsprachigen Judentum Ägyptens der hellenistischen oder frühen römischen Zeit entstammt.¹⁶ Die kontrovers diskutierte Frage, welches Thema im Zentrum der Ereignisse um *Aseneth*, die Tochter des Priesters von Heliopolis, bekannt aus zwei kurzen Erwähnungen in der Genesis als Frau Josephs und Mutter Ephraims und Manasses, steht, soll hier nur kurz angerissen werden. Vorschläge umfassen etwa den Umgang mit Konvertit:innen zum Judentum oder die Mischehenthematik.¹⁷ Patricia Ahearne-Kroll hat jüngst wichtige Bezugspunkte zwischen jüdischen Gemeinschaften im ptolemäischen Ägypten und *Joseph und Aseneth* herausgearbeitet, die einerseits die Selbstinszenierung des ptolemäischen Königspaars reflektieren, andererseits die spezifische Situation der jüdischen Bevölkerung in Ägypten reflektierten.¹⁸ Hierbei ist etwa die Rolle von Josephs Brüdern im zweiten Hauptteil (*JosAs* 22–29) zu nennen, die sich als kämpferisch den Ägyptern überlegen erweisen, was gut in die Wirren der späten Ptolemäerzeit und zur Rolle jüdischer Militärkolonisten passt.¹⁹ Eine Verortung der Erzählung in der spätptolemäischen Diaspora ist somit hochplausibel.²⁰

Mit zahlreichen anderen Forscher:innen scheint mir die Zuweisung von *Joseph und Aseneth* zur Gattung des antiken Romans angemessen zu sein.²¹ Klassisch ist die These, die Gattung des antiken Liebesromans umfasse in erster Linie fünf erhaltene Werke des 1.–4. Jh. n. Chr., von denen die *Kallirhoe*

¹⁶ So etwa John Collins, *Joseph and Aseneth. Jewish or Christian?*, JSPE 14 (2005) 97–112: 100–112, sowie in Auseinandersetzung mit christlichen Deutungen und mit Kontextualisierung im ägyptischen Judentum Jill Hicks-Keeton, *Arguing with Aseneth. Gentile Access to Israel's Living God in Jewish Antiquity*, Oxford 2018, 16–40. Eine Kritik früherer Ansätze findet sich bei Christoph Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung – Ortsbestimmung* (WUNT 8), Tübingen 1965, 99–112.

¹⁷ Vgl. die Übersicht in Manuel Vogel, *Einführung in die Schrift*, in: Reinmuth, *Joseph und Aseneth* (Anm. 11) 3–31: 15–22; Angela Standhartinger, *Recent Scholarship on Joseph and Aseneth* (1988–2013), CBR 12,3 (2014) 353–406: 363–367.

¹⁸ Ahearne-Kroll, *Aseneth of Egypt* (Anm. 11) 210–241.

¹⁹ Ahearne-Kroll, *Aseneth of Egypt* (Anm. 11) 234–236. Siehe hierzu auch Noah Hacham, *Joseph and Aseneth. Loyalty, Traitors, Antiquity and Diasporan Identity*, JSPE 22,1 (2012) 53–67: 64; Meron M. Piotrkowski, *Priests in Exile. The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period* (SJ 106), Berlin/Boston 2019, 293–323, die allerdings beide der (anregenden, aber schwer zu beweisenden) These von Gideon Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple of Heliopolis* (EJIL 10), Atlanta 1996, folgen, dass *JosAs* als Schlüsselroman für die Etablierung des oniadischen Tempels von Leontopolis zu lesen sei.

²⁰ Collins, *Joseph and Aseneth* (Anm. 16) 107–108.

²¹ Vgl. hierzu Stephanie West, *Joseph and Aseneth. A Neglected Greek Romance*, CQ 24 (1974) 70–81; Catherine Hezser, *“Joseph and Aseneth” in the Context of Ancient Erotic Novels*, FJB 24 (1997) 1–40; Bloch, *Joseph und Aseneth* (Anm. 14). Zur Diskussion siehe instruktiv Standhartinger, *Recent Scholarship* (Anm. 17) 375–380.

Charitons wohl der älteste ist.²² Es ist aber nicht gesichert, dass diese Gattung – die daneben durch einige Papyrusfunde bezeugt ist – wirklich erst im 1. Jh. n. Chr. entstanden ist; vielmehr ist, insbesondere aufgrund des generell schlechten Erhaltungszustands hellenistischer Literatur, mit früheren Vorgängern zu rechnen, die sich aber nicht erhalten haben.²³ Niklas Holzberg definiert diese Gattung wie folgt:

„Als ‚antiken Roman‘ begreife ich eine frei erfundene längere Prosaerzählung, in der erotische Motive und eine Serie meist auf Reisen erlebter Abenteuer, bei denen sich bestimmte Typen unterscheiden lassen, das Geschehen beherrschen. Die Protagonisten beziehungsweise der Protagonist agieren in einer als real existierend dargestellten Welt, die, auch wenn das Geschehen in einer für Autor und Leser vergangenen Zeit spielt (was in mehreren Texten, aber nicht immer der Fall ist), im wesentlichen die Erfahrungswelt der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft des Mittelmeerraumes widerspiegelt. Das Menschenbild entspricht entweder einer idealisierenden oder einer komisch-realistischen Sichtweise.“²⁴

In der neueren Forschung ist die Konzentration auf die „Big Five“ der Liebesromane zum Teil aufgebrochen worden und auf zahlreiche andere, verwandte Texte, die zum Teil auch in aus griechischer Perspektive orientalischen Settings situiert sind, verwiesen worden.²⁵ Etliche Punkte wie die Prosaform, erotische Motive oder erlebte Abenteuer teilt der Asenethroman mit den griechischen Liebesromanen. Auch Figurenkonstellationen wie das Liebespaar Joseph und Aseneth sowie der Konkurrent (der Sohn des Pharaos) sind klare Parallelen.²⁶ Selbst das „biblische“ Setting, das an die Josephterzählung der Genesis angelehnt ist, ist im Kontext der oft in klassischer Zeit angesiedelten Romane nicht überraschend; ebenso wenig der Rekurs auf

²² Chariton, *Kallirhoe*; Xenophon von Ephesus, *Ephesiaka*; Achilles Tatius, *Leukippe und Kleitophon*; Heliodor, *Aithiopika*; Longos, *Daphnis und Chloe* (vgl. Niklas Holzberg, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 16–17). Daneben ist auf die eher satirischen Romane hinzuweisen, deren früheste Vertreter, die *Satyrica* Petrons (1. Jh.) und die *Metamorphosen* des Apuleius (frühes 2. Jh.), in lateinischer Sprache abgefasst sind.

²³ Auf diese Unsicherheit weist u. a. West, *Joseph and Aseneth* (Anm. 21) 80 hin. Fragmente ansonsten verlorener antiker Romane sind ediert in Susan Stephens/John Winkler, *Ancient Greek Novels – The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, Princeton 1995; zeitlich am weitesten zurück reichen vier Papyrusfragmente des sog. Ninosromans, der auf den Beginn des ersten Jh. n. Chr. datiert wird (ebd., 23).

²⁴ Holzberg, *Der antike Roman* (Anm. 22) 39; auch zitiert von Bloch, *Joseph und Aseneth* (Anm. 14) 9.

²⁵ Standhartinger, *Recent Scholarship* (Anm. 17) 378–379; Tim Whitmarsh, *Dirty Love. The Genealogy of the Ancient Greek Novel*, Oxford 2018, 15–20 und *passim*.

²⁶ West, *Joseph and Aseneth* (Anm. 21) 71–75, zeigt ferner für viele Motive Parallelen zu antiken Romanen auf.

klassische Texte.²⁷ Doch spiegeln sich in der Beschreibung Ägyptens und speziell Heliopolis' durchaus Hintergründe der hellenistischen Zeit.²⁸ Als wichtige Unterschiede bzw. Charakteristika von *Joseph und Aseneth*, die aber m. E. die Nützlichkeit der Gattung „Roman“ nicht grundsätzlich in Frage stellen, sind insbesondere der Umfang der Bekehrungsszene und die Konzentration auf das Innenleben nur einer Figur festzuhalten.²⁹ Charakteristisch für den antiken Roman wie für *Aseneth* ist auch die idealisierte Darstellung der handelnden Figuren, wie Jürgen Zangenberg festhält:

„Doch entsteht die besondere Spannung dadurch, dass das Religiöse – ganz ähnlich der hellenistischen Romanliteratur – immer wieder in das Körperliche übergeht. So werden sowohl Joseph als auch Aseneth als rein, rechtschaffen und fromm dargestellt, zugleich aber als schön, körperlich makellos und begehrenswert.“³⁰

Perfektes Aussehen, ideale religiöse Haltung und perfekter Charakter gehen im antiken Roman Hand in Hand. Wir haben es hier also mit einem gattungsspezifischen Motiv zu tun. Dieser scheinbaren Perfektion möchte ich hier weiter nachgehen. Dafür werde ich die Perspektive, die auf drei Figuren eingenommen wird, genauer betrachten, Jakob und Joseph sowie *Aseneth* selbst. Mein Hauptaugenmerk liegt hier auf den Konstruktionen vordergründig makelloser körperlicher Schönheit – in diesem Roman gibt es keine hässlichen Menschen.³¹ Doch „makellos“ sind die Figuren nicht alle in jeder Hinsicht, oder zumindest nicht alle in gleicher Weise. Die von Zangenberg angedeutete Korrespondenz von Schönheit und Rechtschaffenheit, Körperlichkeit und Gottesbeziehung gilt es hier noch einmal auf den Prüfstand zu stellen. Hierzu werden die Schilderungen von körperlicher Schönheit narratologisch ausgewertet, wobei insbesondere auf die Erzählperspektive geblickt wird. Grundsätzlich ist in *Joseph und Aseneth* eine extradiegetisch-heterodiegetischer Erzählstimme

²⁷ Die zahlreichen Referenzen von *JosAs* auf die Genesis-LXX finden ihre Parallele in Anspielungen auf klassische Texte (Homer, Tragiker) wie auch auf Historio- und Ethnographie. Vgl. Whitmarsh, *Dirty Love* (Anm. 25) 26.

²⁸ Jürgen Zangenberg, *Joseph und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer „gefährlichen“ Kultur*, in: Reinmuth, *Joseph und Aseneth* (Anm. 11) 159–186: 163–169.

²⁹ Standhartinger, *Recent Scholarship* (Anm. 17) 376. Doch verweist auch sie auf die Bekehrungsszene in Apuleius, *Metamorphosen* 11. Die noch angeführten Einwände der Kürze und stilistischen Ausarbeitung von *JosAs* verlieren an Gewicht, wenn nicht alleine die fünf klassischen Liebesromane als Referenzrahmen gesetzt werden.

³⁰ Zangenberg, *Joseph und Aseneths Ägypten* (Anm. 28) 161.

³¹ Selbst die vom Sohn des Pharaos verschmähte Tochter des Königs von Moab ist – zumindest versucht so der Vater seinen Sohn umzustimmen – καλή σφόδρα „sehr schön“ (*JosAs* 1,8).

vorherrschend.³² Alle Schilderungen von Körperlichkeit werden von dieser Erzählstimme aus einem bestimmten Blickwinkel – narratologisch gesprochen Fokalisierung – erzählt. Durch entsprechende Signalwörter (εἶδεν „sie sah“, JosAs 6,1; ὀρᾷ „sie sieht“, JosAs 18,9; εἶδεν ... καὶ ἐθαμβήθη „sie sah ... und geriet in Erstaunen“, JosAs 22,7) wird die Perspektive einer Figur (hier stets Aseneth) eingenommen, durch deren Augen die Leser:innen Objekte und Figuren wahrnehmen.³³ Die Art und Weise, wie Schönheit im Asenethroman erzählt wird, wird im Anschluss kritisch mit dem wahrgenommenen Ineinander von Körperlichkeit und Gottesbeziehung in Beziehung gesetzt, wobei auch auf Konzepte der Dis/Ability Studies zurückgegriffen wird.

2. Aseneths Blick auf Joseph

Der ersten Begegnung von Aseneth und Joseph geht eine Unterredung zwischen Aseneth und ihrem Vater voran. Pentephres kündigt Josephs Besuch an, verweist auf dessen herausgehobene Stellung im und Verdienste um den Staat, und beschreibt ihn wie folgt:

„Joseph ist ein gottverehrender und keuscher Mann (ἄνθρωπος θεοσεβής καὶ σώφρων)³⁴ und unberührt (παρθένος) wie du heute. Und Joseph ist ein Mann, kraftvoll an Weisheit und Wissen. Der Geist Gottes ist auf ihm und die Gnade des Herrn mit ihm.“ (JosAs 4,7)

Pentephres hebt die rundum als positiv wahrgenommenen Qualitäten Josephs hervor und geht insbesondere auf dessen Weisheit und Klugheit (σώφρων; δυνατὸς ἐν σοφίᾳ καὶ ἐπιστήμῃ) sowie besondere Gottesbeziehung ein.³⁵ Dementsprechend schlägt er eine Vermählung von Aseneth mit Joseph vor (4,8). Aseneths Antwort ist schroff ablehnend: Sie spricht von Joseph als „einem fremdstämmigen, flüchtigen und verkauften Mann“ (ἀνδρὶ ἀλλογενεῖ καὶ φυγάδι καὶ πεπραμένῳ, JosAs 4,9), der – in klarer Anspielung auf bzw. Umdeutung von

³² Eckart Reinmuth, Joseph und Aseneth. Beobachtungen zur erzählerischen Gestaltung, in: ders., Joseph und Aseneth (Anm. 11) 141–157: 143, spricht mit traditioneller Terminologie von der „Perspektive eines auktorialen Erzählers“.

³³ Vgl. Bal, Narratology (Anm. 11) 147–153; Ilse Müllner, Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte, PZB 15,1 (2006) 1–24: 14–15. Einen Überblick über Konzeptionen von Fokalisierung in Erzähltexten bietet Burkard Niederhoff, Focalization, in: Peter Hühn u. a. (Hg.), Handbook of Narratology 1, Berlin 2014, 197–205.

³⁴ Oder: „besonnen“, vgl. Patricia Ahearne-Kroll, Joseph and Aseneth, in: Louis Feldman/James Kugel/Lawrence Schiffman (Hg.), Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture 3, Philadelphia 2013, 2525–2589: 2536: „self-controlled“.

³⁵ Die Stelle greift teils wörtlich, teils sinngemäß Gen 41,33.38–39 auf; Ahearne-Kroll, Joseph and Aseneth (Anm. 34) 2536.

Gen 39 – „auf frischer Tat ertappt worden [ist], als er mit seiner Herrin schlief“ (κατελήφθη ἐπ’ αὐτοφώρῳ κοιμώμενος μετὰ τῆς κυρίας, 4,10). Kurz: Sie lehnt den Vorschlag ihres Vaters rundum ab, sodass dieser sich auch nicht mehr traut, das Thema weiter zu verfolgen (4,12).

Dennoch hat Aseneth die Absicht, den Besucher in Augenschein zu nehmen. Als dessen Ankunft angekündigt wird, tritt sie ans Fenster ihres Gemachs, „um Joseph bei seinem Eintritt in das Haus ihres Vaters zu sehen“ (τοῦ ἰδεῖν τὸν Ἰωσήφ εἰσερχόμενον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς αὐτῆς, JosAs 5,2). Das folgende Geschehen wird jedoch nicht aus Aseneths Perspektive erzählt,³⁶ da Pentephres mit seiner Frau und dem Gefolge Joseph entgegengehen (5,3). Die Beschreibung Josephs bezieht sich dementsprechend auch in erster Linie auf die vornehmen Gewänder und Insignien seiner Macht (Wagen, Kranz, Stab, Ölbaumzweig: JosAs 5,4–5).³⁷ Josephs Einzug wird durch die Schließung der Hoftore und die Begrüßung durch die Gastgeber abgeschlossen, wobei Aseneths Fehlen explizit durch Erzählstimmenkommentar vermerkt wird (5,6–7). Hierauf schließt sich die Wirkung der Szene auf Aseneth an (JosAs 6,1–4 Übersetzung E. Reinmuth):

1 Καὶ εἶδεν Ἀσενέθ τὸν Ἰωσήφ καὶ κατενύγη ἰσχυρῶς· καὶ παρεκλάσθη ἡ ψυχὴ αὐτῆς καὶ παρελύθησαν τὰ γόνατα αὐτῆς καὶ ἐτρόμαξεν ὅλον τὸ σῶμα αὐτῆς· καὶ ἐφοβήθη φόβον μέγαν καὶ ἀνεστέναξε καὶ εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς· 2 »Τί νῦν ἐγὼ ποιήσω ἢ ταλαίπωρος; οὐχὶ ἐλάληκα λέγουσα ὅτι Ἰωσήφ ἔρχεται ὁ υἱὸς τοῦ ποιμένου ἐκ γῆς Χαναάν; καὶ νῦν ἰδοὺ ὁ ἥλιος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦκε πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ ἄρματι αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν ἡμῶν καὶ λάμπει εἰς αὐτὴν ὡς φῶς ἐπὶ τῆς γῆς. 3 ἐγὼ δὲ ἄφρων καὶ θρασεῖα ἐξουδένωσα αὐτὸν καὶ ἐλάλησα ῥήματα πονηρὰ περὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ᾔδειν ὅτι Ἰωσήφ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν. 4 τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπὶ γῆς γεννήσει τοιοῦτον κάλλος καὶ τίς κοιλία γυναικὸς τέξεται τοσοῦτον φῶς; ταλαίπωρος ἐγὼ καὶ

1 Aseneth sah Joseph und wurde sehr betrübt; ihre Seele zerbrach, ihre Knie wurden schwach, ihr ganzer Körper begann zu zittern und sie geriet in große Furcht. Sie stöhnte auf und sprach in ihrem Herzen: 2 „Was soll ich Elende nun tun? Habe ich nicht gesagt: ‚Joseph kommt, der Hirtensohn aus dem Land Kanaan?‘ Aber jetzt – siehe, die Sonne aus dem Himmel ist in ihrem Wagen zu uns gekommen und ist in unser Haus hineingegangen und leuchtet hinein wie ein Licht auf die Erde. 3 Ich aber, töricht und trotzig, habe ihn für nichts geachtet und boshafte Worte über ihn geredet und habe nicht gewusst, dass Joseph der Sohn Gottes ist. 4 Welcher Mensch auf der Erde kann solche Schönheit zeugen und welcher Frauenleib solches Licht gebären?

³⁶ Vgl. Reinmuth, Joseph und Aseneth (Anm. 32) 144.

³⁷ Vgl. hierzu Ahearne-Kroll, Joseph and Aseneth (Anm. 34) 2537, die auch auf die Sonnengottsymbolik und deren Bezug zu den Ptolemäern eingeht.

ἄφρων, ὅτι λελάληκα τῷ πατρί μου
περὶ αὐτοῦ ῥήματα πονηρά.

Ich bin elend und töricht, denn ich
habe zu meinem Vater über ihn
boshafte Worte geredet.

Aseneth sieht Joseph nun zum ersten Mal von ihrem Fenster aus. Was sie genau sieht, wird nicht beschrieben, jedoch ist die Wirkung auf sie ausgesprochen stark. Die von Reinmuth gewählte Übersetzung „sie wurde sehr betrübt“ für κατενόγη ἰσχυρῶς beschreibt nur einen Teil der Konnotationen dieses Worts, wie Françoise Mirguet ausgeführt hat:³⁸ So wird mit κατανόσω etwa die Reaktion der Söhne Jakobs auf die Vergewaltigung Dinas in Gen 34,7 LXX beschrieben, während in Sirach „κατανόσω seems to always express the pain stirred up by remorse, such in Sir 12,12; 14,1; 20,21; 47,20.“³⁹ Besser trifft es also eine Übersetzung mit „sie war schwer getroffen“. Hinzu tritt, wie sich anhand von JosAs 23,1 – der Sohn des Pharaos sieht Aseneth mit Joseph – sowie Sus 10 – als Reaktion der beiden Ältesten – zeigen lässt, ein Element des Begehrens (in den beiden letzten Fällen klar negativ konnotiert).⁴⁰

Josephs Schönheit wird nur vermittelt durch Aseneths Worte geschildert. Aseneth verwendet solare Metaphorik, die Joseph in die Nähe eines Gottes rückt.⁴¹ Dabei gebraucht sie auch den Begriff „Sohn Gottes“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ, JosAs 6,3).⁴² Zwar ist ihr Joseph von ihrem Vater als der „Starke Gottes“ (ὁ δυνατὸς τοῦ θεοῦ, 4,7) vorgestellt worden, doch führt das eigene Sehen zu einer diametral entgegengesetzten Bewertung – Aseneth hatte die Aussagen Pentephres’ ja zurückgewiesen. Die Wahrnehmung der Schönheit Josephs führt bei Aseneth dazu, dass sie ihn in die Sphäre eines Gottes rückt, ja, rhetorisch sogar die Abstammung von menschlichen Eltern in Frage stellt (JosAs 6,4). In Aseneths Augen jedenfalls muss Josephs Schönheit mit göttlichen Qualitäten zusammenhängen. Der Zusammenhang wird explizit jedoch nur aus Figuren-

³⁸ Françoise Mirguet, And Aseneth saw Joseph ... Body Language and Emotions in *Joseph and Aseneth* 6,1, in: Geert van Oyen/André Wénin (Hg.), *La surprise dans la Bible. Hommage à Camille Focant*, Leuven 2012, 403–413: 407–409.

³⁹ Mirguet, And Aseneth Saw Joseph (Anm. 38) 407.

⁴⁰ Mirguet, And Aseneth Saw Joseph (Anm. 38) 408–409.

⁴¹ Vgl. Tyler Smith, Complexes of Emotions in *Joseph and Aseneth*, JSPE 30,3 (2021) 133–155: 146–147, der von „a novelistic take on an angelophany“ spricht, sowie Ahearne-Kroll, Joseph and Aseneth (Anm. 32) 2538–2539. Beide verweisen auch auf Parallelen in griechischen Liebesromanen.

⁴² Vgl. Zangenberg, Joseph und Aseneths Ägypten (Anm. 28) 162. Vogel, Einführung (Anm. 17) 25 verweist auf die Konnotation einer „privilegierten jüdischen Gottesbeziehung“ gegenüber Deutungen, die diese Terminologie als Christustypologie verstehen. Vgl. auch George Brooke, Men and Women as Angels in *Joseph and Aseneth*, JSPE 14,2 (2005) 159–177: 167.

perspektive hergestellt, nicht von der Erzählstimme.⁴³ Zugleich erfüllt die interne Fokalisierung eine wichtige, die Lektüre lenkende Funktion: „The reader watches with the character’s eyes and will, in principle, be inclined to accept the vision presented by that character.“⁴⁴

3. Aseneths Blick auf Jakob

Nach der Vermählung mit Joseph – im Erzählverlauf des biblischen Textes sind wir hier direkt nach Gen 41,50–52 (vgl. die Geburtsnotiz der beiden Söhne in JosAs 21,9) – kommt die Familie Josephs nach Ägypten. Der ganze, für die biblische Erzählung zentrale Abschnitt Gen 42–46 wird im Asenethroman nicht erwähnt (bzw. als bekannt vorausgesetzt). Die erste Begegnung zwischen Aseneth und ihrem Schwiegervater wird ausführlich geschildert. Die Bedeutung der visuellen Wahrnehmung wird bereits in Aseneths gegenüber Joseph geäußertem Wunsch ausgedrückt, ihren Schwiegervater zu sehen (ὄψομαι, JosAs 22,3; vgl. Josephs Antwort im folgenden Vers). Im Folgenden wird erneut mit verschiedenen Perspektiven gearbeitet. In 22,6.8 liegt externe Fokalisierung vor. Jakob/Israel wird hier von der Erzählstimme, vermeintlich nüchtern, als „Greis in stattlichem Alter“ (πρεσβύτης ἐν γήρει λιπαρῶ) beschrieben, wobei λιπαρός durchaus das physische Wohlergehen bezeichnen kann (hier i. S. v. „rüstig“).⁴⁵ Demgegenüber ist die Beschreibung seines Körpers aus der Perspektive Aseneths erzählt (interne Fokalisierung), die erzählerisch durch die Verben καὶ εἶδεν ... καὶ ἐθαμβήθη „sie sah ihn ... und war erstaunt“ eingenommen wird. Dieser Perspektivenwechsel wird im folgenden Text durch Kursivierung markiert (JosAs 22,6–9 Übersetzung E. Reinmuth):

6 καὶ εἰσῆλθον πρὸς Ἰακώβ· καὶ ἦν Ἰσραὴλ καθήμενος ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἦν πρεσβύτης ἐν γήρει λιπαρῶ.

6 Sie gingen hinein zu Jakob. Und Israel saß auf seinem Bett; er war ein Greis in stattlichem Alter.

7 καὶ εἶδεν αὐτὸν Ἀσενὲθ καὶ ἐθαμβήθη ἐπὶ τῷ κάλλει αὐτοῦ, διότι ἦν Ἰακώβ καλὸς τῷ εἶδει σφόδρα καὶ τὸ γῆρας αὐτοῦ ὡσπερ νεότης ὠραίου ἀνδρός· καὶ ἦν ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ πᾶσα λευκὴ ὡσεὶ χιῶν καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἦσαν ὅλαι

7 Aseneth **sah** ihn und wurde durch seine Schönheit in Erstaunen versetzt. *Denn Jakob war von sehr schönem Aussehen; sein Alter war wie die Jugend eines in der Blüte seines Lebens stehenden Mannes. Sein Haupt war ganz weiß wie*

⁴³ Diese Differenzierung wird nicht beachtet, wenn etwa Augustin, Der schöne Mensch (Anm. 10) 189 davon spricht, dass seine Schönheit „äußeres Zeichen des Gesegnetseins Josefs“ sei.

⁴⁴ Bal, Narratology (Anm. 11) 149–150.

⁴⁵ Ahearne-Kroll, Joseph and Aseneth (Anm. 34) 2569.

<οὔλαι> καὶ δασεῖται σφόδρα <ὡς Αἰθίοπος> καὶ ὁ πώγων αὐτοῦ λευκὸς καθειμένος ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ χαροποιοὶ καὶ ἐξαστράπτοντες· <καὶ ἦσαν> οἱ τένοντες αὐτοῦ καὶ οἱ ὦμοι αὐτοῦ καὶ οἱ βραχίονες ὡς ἀγγέλου <καὶ> οἱ μηροὶ αὐτοῦ καὶ αἱ κνήμαι <αὐτοῦ> καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡσεὶ γίγαντος. <καὶ ἦν Ἰακώβ ὡς ἄνθρωπος, ὃς ἐπάλαυσε μετὰ θεοῦ.>

Schnee, und sein Haupthaar war ganz gelockt und sehr dicht wie eines Äthiopiens. Sein Bart war weiß und reichte bis auf seine Brust, und seine Augen waren furchtlos und strahlend, seine Nackenmuskeln und seine Schultern und seine Arme waren wie die eines Engels, seine Hüften und die Unterschenkel und seine Füße wie die eines Riesen. Jakob war wie ein Mensch, der mit Gott gerungen hat.

8 Καὶ <ε>ἶδ<εν> αὐτὸν Ἀσενέθ <καὶ> αὐτὸν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ εἶπεν Ἰακώβ πρὸς Ἰωσήφ· »αὕτη ἐστὶν ἡ νύμφη μου ἡ γυνή σου; εὐλογημένη ἐστὶ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ.« 9 καὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Ἰακώβ πρὸς ἑαυτὸν καὶ εὐλόγησεν αὐτήν

8 Aseneth **sah** ihn, erbebte und fiel vor ihm mit ihrem Angesicht auf die Erde nieder. Und Jakob sprach zu Joseph: „Ist dieses meine Schwiegertochter, deine Frau? Gesegnet sei sie durch den höchsten Gott.“ 9 Und Jakob rief sie zu sich und segnete sie und küsste sie.

Die Leser:innen nehmen die körperliche Verfasstheit Jakobs also durch die interne Fokalisierung Aseneths wahr, was suggeriert, dass hier die Wahrnehmung dieser spezifischen Figur zum Tragen kommt. Sie wird bereits vorbereitet durch vorangehende Aussagen Aseneths. Die Motivation dafür, Jakob zu sehen, ist, dass er für sie ὡς θεός, „wie (ein) Gott“ (JosAs 22,6) ist. Θεός wird in JosAs, naheliegenderweise, in der Regel für den Gott Israels verwendet, jedoch ist eine frühere Aussage Aseneths auffällig (JosAs 17,9 Übersetzung E. Reinmuth):

καὶ εἶπεν Ἀσενέθ· »ἄφρων ἐγὼ καὶ τολμηρά, διότι λελάληκα παρρησία καὶ εἶπον ὅτι ἄνθρωπος ἦλθεν εἰς τὸν θάλαμόν μου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐκ ᾔδειν ὅτι θεὸς ἦλθε πρὸς με. καὶ ἰδοὺ νῦν πορεύεται πάλιν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ.«

Da sagte Aseneth: „Töricht und dreist bin ich, denn ich habe mit Ungeniertheit geredet und gesagt: ‚Ein Mensch ist in mein Gemach aus dem Himmel gekommen‘, und habe nicht gewusst, dass (ein) Gott zu mir gekommen ist. Und siehe: nun geht er wieder in den Himmel an seinen Ort.“

So kommentiert Aseneth im Nachhinein ihre Begegnung mit der engelartigen Gestalt, die für die Bekehrungsszene zentral ist. Nach Abreise derselben deutet Aseneth das Erlebnis als Gottesbegegnung, während sie zunächst die engelartige

Gestalt,⁴⁶ die ihr begegnet, als „Mann, in allem Joseph gleich“ (ἀνὴρ κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ Ἰωσήφ, JosAs 14,9) begreift. Durch die Beschreibung Jakobs erscheint dieser dementsprechend in einer ähnlichen Mittlerposition und wird gleichfalls angelomorph dargestellt.⁴⁷ Jakob wird zunächst als schön und trotz seines Alters jugendlich wirkend beschrieben. Sofern das Bild von Jakobs Haar als „gelockt und dicht wie das eines Äthiopiens“ (οὔλαι καὶ δασεῖαι σφόδρα ὡς Αἰθίοπος) nicht eine spätere Glosse darstellt,⁴⁸ ist der Vergleich des Haares mit dem eines Äthiopiens ungewöhnlich, insofern er hier mindestens neutral, wenn nicht positiv ist.⁴⁹ In jedem Fall ist der Schwerpunkt hier auf das dichte Haar Jakobs gelegt. Dies ist zudem ein Topos bei Schilderungen von Engeln: In 1 Hen 106,2 wird Noah unter anderem mit τὸ τρίχωμα πᾶν λευκὸν καὶ ὡς ἔρια λευκὰ καὶ οὔλον καὶ ἔνδοξον „ganz weißem Haar, wie weiße Wolle, dicht und herrlich“⁵⁰ geboren, was einer der Gründe dafür ist, dass Lamech das Kind nicht für sein eigenes, sondern für das von Engeln hält (1 Hen 106,5–6). Auch der „Alte der Tage“ (Dan 7,9), der erhöhte Christus (Offb 1,14) und der Engel Iael (ApkAbr 11,2) werden mit dichtem weißem Haar beschrieben.⁵¹ Gegenüber den negativen Assoziationen von Glatzköpfigkeit – dünnes Haar als Zeichen von Schwäche⁵² – wird so durch dieses Merkmal bereits die angelomorphe Darstellung Jakobs vorbereitet, die im Folgenden noch ausgeführt wird: So werden dann auch die Arme Jakobs mit denen von Engeln und seine Schenkel mit denen von Riesen verglichen. Fast schon augenzwinkernd ist, angesichts von Gen 32,23–33, die Beobachtung Aseneths, Jakob sei ὡς ἄνθρωπος, ὃς ἐπάλασε μετὰ θεοῦ „wie ein Mensch, der mit Gott gerungen hat“.⁵³ Entsprechend ihrer Wahrnehmung Jakobs als von außerordentlicher Schönheit, die eben angelomorphe Züge trägt (vgl. Offb 1,12–16; Dan 10,5–6), reagiert Aseneth mit Erschütterung und Proskynese (ἐθαμβήθη καὶ προσεκύνησεν).⁵⁴ Für die

⁴⁶ Auf die zahlreichen Parallelen von JosAs 14,8–11 etwa zur Engelsgestalt in Dan 10,5–12 weist Angela Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von „Joseph und Aseneth“* (AGJU 26), Leiden 1995, 113–116, hin.

⁴⁷ Brooke, *Men and Women* (Anm. 42) 171.

⁴⁸ So Ahearne-Kroll, *Joseph and Aseneth* (Anm. 34) 2569, mit Hinweis auf die spärliche Bezeugung von ὡς Αἰθίοπος in den Handschriften.

⁴⁹ Dichtes, gelocktes Haar gilt in der griechisch-römischen Antike als eines der physischen Hauptmerkmale von Äthiopiern, vgl. etwa Hdt. 7,70; Arrian, *Indika* 6,9.

⁵⁰ Der (an dieser Stelle überlieferte) griechische Text folgt Matthew Black, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3), Leiden 1970. Übersetzung M. H.

⁵¹ Vgl. Loren Stuckenbruck, *1 Enoch 91–108* (CEJL), Berlin 2007, 627, für diese und weitere Parallelen.

⁵² Olyan, *Disability* (Anm. 2) 20; Soon, *The Short Apostle* (Anm. 3) 174, Anm. 60.

⁵³ Vgl. Ahearne-Kroll, *Joseph and Aseneth* (Anm. 32) 2569; ebd., 2588 zur textkritischen Situation.

⁵⁴ Vgl. Dan 10,7; Standhartinger, *Frauenbild* (Anm. 46) 114.

Beschreibung Jakobs bleibt festzuhalten, dass die Wirkung, die von seiner Gestalt auf Aseneth ausgeht, auf ihren Wunsch folgt, Jakob zu sehen. In der Erzählung ist dieser ihr Schwiegervater, zugleich aber erscheint seine – besonders im Hinblick auf sein fortgeschrittenes Alter – ausgesprochen schöne Gestalt in Aseneths Augen als in seiner besonderen Gottesbeziehung begründet.

4. Aseneths Blick in die Spiegelung

Aseneth wird mehrfach beschrieben, und in diesen Beschreibungen sind durchaus Veränderungen erkennbar. Die Figur der Aseneth ist deswegen für die Frage nach dem Zusammenhang von Schönheit und Gottesbeziehung besonders relevant. Direkt am Anfang wird ihre Schönheit als wichtiges Movens im Handlungsgerüst betont (JosAs 1,4–5 Übersetzung E. Reinmuth):

4 Er hatte eine Tochter, eine Jungfrau von achtzehn Jahren, groß und blühend und sehr schön anzusehen (μεγάλη καὶ ὠραία καὶ καλὴ τῶ εἶδει σφόδρα), mehr als alle Jungfrauen auf der Erde. 5 Diese hatte nichts gemein mit den Töchtern der Ägypter, sondern war in allem den Töchtern der Hebräer gleich (καὶ αὕτη οὐδὲν εἶχε ὅμοιον τῶν θυγατέρων τῶν Αἰγυπτίων, ἀλλὰ ἦν κατὰ πάντα ὅμοία ταῖς θυγατράσι τῶν Ἑβραίων). Sie war groß wie Sara, blühend wie Rebekka und schön wie Rahel. Der Name jener Jungfrau war Aseneth.

Hier ist, ohne Zweifel, Aseneths herausragende Schönheit betont, die alle Jungfrauen der Erde übertreffe (1,4). Die eigentliche Beschreibung ist sehr knapp gehalten: μεγάλη καὶ ὠραία καὶ καλὴ – groß, blühend, schön. Die Erzählstimme verknüpft Aseneths herausragende Schönheit mit der Frage nach Ethnizität: Sie ist nicht schön, wie es Ägypterinnen sind, sondern so, wie es von den großen Frauengestalten der Erzelternerzählungen bekannt ist. Bei Rebekka (Gen 26,7: ὅτι ὠραία τῆ ὄψει ἦν) und Rahel (Gen 29,17: Ραχηλ δὲ καλὴ τῶ εἶδει καὶ ὠραία τῆ ὄψει) fügt sich dies auch genau mit den in der LXX-Fassung verwendeten Begriffen. Ohne Zweifel ist hier von *foreshadowing* zu sprechen:⁵⁵ Von der äußeren Gestalt passt Aseneth in die Reihe von Sara, Rebekka und Rahel, deren Sohn sie ja später heiraten wird, genau hinein, und ihre Konversion wird ebenfalls vorweggenommen.

Die Kunde (φήμη) von Aseneths Schönheit verbreitet sich in alle Welt (1,6), was auch den Sohn des Pharaos auf den Plan ruft (JosAs 1,7–9). Dieser hört von Aseneth (ἤκουσε περὶ αὐτῆς) und ersucht seinen Vater, sie mit ihm zu verheiraten (1,7). Hier wird bereits der Grundkonflikt der Kapitel 22–29 angelegt. Bemerkenswert ist jedoch, dass kein einziger Mann Aseneth je gesehen

⁵⁵ Vgl. Ahearne-Kroll, *Aseneth of Egypt* (Anm. 11) 20, die in diesem Zusammenhang anmerkt: „Much of *Aseneth* takes pains to demonstrate how Aseneth could become a Ἑβραία.“

hat (οὐδεὶς ἀνὴρ ἐώρακεν, 2,1) – Aseneth lebt gemeinsam mit sieben (natürlich ebenfalls herausragend schönen) Jungfrauen in einem hohen Turm. Und doch: Bisher ist Aseneths Schönheit in erster Linie φήμη – Gerücht, Kunde – eine mit der oben ausgeführten Beschreibung des Körpers Jakobs vergleichbare Darstellung fehlt. Auch im Folgenden wird in erster Linie ihre Gewandung beschrieben (vgl. JosAs 3,6–4,1).

Joseph erblickt Aseneth erstmalig, als er im Hof den Blick hebt (7,2). Es wird hier allerdings nicht beschrieben, wie Joseph Aseneth wahrnimmt, nur, dass er sie wahrnimmt. Aufgrund seiner Erfahrungen mit ägyptischen Frauen, die ihn alle belästigen (7,3), nimmt Joseph Aseneth als „fremde Frau“ (γυνὴ ἀλλοτρία, 7,5) wahr, vor der ihn sein Vater Joseph immer gewarnt hatte.⁵⁶ Dieses weisheitliche Motiv (etwa Spr 6,24; 7,5.6–27; Tob 4,12; Sir 9,8) wird hier mit dem Verbot der Exogamie verknüpft.⁵⁷ Die Wahrnehmung als „fremde Frau“ impliziert durchaus die Wahrnehmung von Aseneths Attraktivität als Bedrohung für Joseph, allerdings wird auf diese nicht näher eingegangen. Nach einer Versicherung des Pentephres, dass seine Tochter „eine Jungfrau [ist], die jeden Mann hasst“ (παρθένος μισοῦσα πάντα ἄνδρα, 7,7) erklärt sich Joseph bereit, sie zu begrüßen. Als Verehrerin von „toten und stummen Götterbildern“ (εἰδῶλα νεκρὰ καὶ κωφὰ) wehrt Joseph aber ihren Versuch, ihn zu küssen, körperlich ab,⁵⁸ da sich dies nicht für einen gottverehrenden Mann (wie auch nicht für eine gottverehrende Frau, 8,7) ziemt (8,5); ein solcher werde alleine Mutter, Schwester oder Ehefrau küssen. Wie B. Diane Lipsett betont, zieht Joseph hier eine Grenze, die in der richtigen Gottesverehrung (θεοσέβεια) begründet ist:

⁵⁶ Die Warnung Jakobs vor der „fremden Frau“ findet sich auch in der Erzählung von Potifars Frau im Jubiläenbuch (Jub 39,7), vgl. William Loader, *The Strange Woman in Proverbs, LXX Proverbs and Aseneth*, in: Johann Cook (Hg.), *Septuagint and Reception. Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa (VT.S 127)*, Leiden 2009, 209–227: 225–226.

⁵⁷ Vgl. Eckart Reinmuth, *Anmerkungen zur Übersetzung*, in: ders., *Joseph und Aseneth (Anm. 11) 130–137: 132–133*. Vgl. auch Ahearne-Kroll, *Joseph and Aseneth (Anm. 34) 2540 m. Anm.*

⁵⁸ Der revidierte Text nach Fink vermerkt hier eine Reaktion Aseneths auf die abwehrende Berührung: καὶ ἦσαν οἱ μασθοὶ αὐτῆς ἤδη ἐστῶτες (wörtlich: „und ihre Brüste waren schon stehend“). Ob dies als Ausdruck sexueller Erregung oder, wie die Glosse ὥσπερ μῆλα ὠραία „wie reife Äpfel“ nahelegt, auf Aseneths körperliche Reife anspielt, ist nicht ganz einfach zu entscheiden. Vgl. Reinmuth, *Anmerkungen (Anm. 57) 133, Anm. 43*; Ahearne-Kroll, *Joseph and Aseneth (Anm. 32) 2541*, die zudem treffend anmerkt: „This visual description enhances the ‚male gaze‘ in this scene.“

„That which can overcome the foreignness or strangeness of a woman (or man) is defined, then, not just as shared sexual self-restraint, but as a necessary combination of kinship and the proper veneration of God.“⁵⁹

Diese Zurückweisung durch Joseph trifft Aseneth erneut schwer (κατενύγη ἰσχυρῶς, s. o.), eine Getroffenheit, die sich in Seufzen und Tränen äußert.⁶⁰ Dies hat immerhin zur Folge, dass Joseph ebenfalls getroffen ist (καὶ κατενύγη καὶ αὐτός, 8,8) und Mitleid bekommt.⁶¹ Er spricht ein Gebet über sie, in dem er für Aseneths Konversion/Transformation⁶² bittet (8,9). Diese Begegnung führt zur Abwendung Aseneths von ihren Götterbildern und einer längeren Trauer- und Fastenphase. Diese wird auch durch einen Wechsel der Kleidung äußerlich gekennzeichnet – sie legt ein schwarzes Trauergewand an (10,8–10).⁶³ Der Besuch des Engels zeigt die Wirkung ihrer Umkehr an. Symbolisiert wird Aseneths Transformation nicht zuletzt durch das Essen einer wundersam aufgefundenen Bienenwabe. Diese deutet der himmlische Besucher wie folgt (JosAs 16,16 Übersetzung E. Reinmuth):

ἰδοὺ δὴ ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας αἱ σάρκες σου βρύουσιν ὡς ἄνθη ζωῆς ἀπὸ τῆς γῆς τοῦ ὑψίστου καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιανθήσονται ὡς αἱ κέδροι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ· καὶ δυνάμεις ἀκάματοι περισχῆσουσί σε καὶ ἡ νεότης σου γῆρας οὐκ ὄψεται καὶ τὸ κάλλος σου εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ ἐκλείψει. καὶ ἔση ὡς μητρόπολις τετειχισμένη πάντων τῶν καταφευγόντων ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ <τοῦ βασιλέως τῶν αἰώνων>.

Siehe denn, vom heutigen Tag an wird dein Fleisch sprossen wie Blumen des Lebens aus dem Land des Höchsten und deine Glieder werden reif und voll werden wie die Zedern des üppigen Paradieses Gottes, unerschöpfliche Kräfte werden dich umgeben, deine Jugend wird das Alter nicht sehen, deine Schönheit wird bis in Ewigkeit nicht aufhören und du wirst wie eine befestigte Mutterstadt all derer sein, die beim Namen des Herrn, des Gottes, des Königs der Ewigkeiten, Zuflucht nehmen.

⁵⁹ B. Diane Lipsett, *Desiring Conversion*. Hermas, Thecla, Aseneth, Oxford 2011, 104; vgl. Kraemer, *When Joseph Met Aseneth* (Anm. 15) 132–135.

⁶⁰ Vgl. Smith, *Complexes of Emotions* (Anm. 41) 145.

⁶¹ Vgl. Lipsett, *Desiring Conversion* (Anm. 59) 104.

⁶² Während in vielen Beiträgen von Aseneths „Konversion“ die Rede ist, weist Kraemer, *When Aseneth Met Joseph* (Anm. 15) 20, auf die Problematik dieses Begriffs hin, mit dem anachronistisch spätere christliche Vorstellungen in den Text eingetragen werden könnten. Vgl. Smith, *Complexes of Emotions* (Anm. 41) 141, Anm. 20, der sich für die Verwendung beider Begriffe ausspricht.

⁶³ Wie Atar Livneh, *Female Bodies and Dress in Second Temple Jewish Literature. The Case of Lamenting Women*, *EThL* 96,3 (2020) 459–483: 479–482, nachweist, wird hier (sowie in JosAs 13,3–5) die Bußsymbolik aus Jes 3,24 LXX aufgegriffen.

Mit Metaphern aus der Pflanzenwelt wird Aseneth ein ewig junger und kraftvoller Körper zugesagt.⁶⁴ Doch letztlich wird Aseneths Gestalt hier entindividualisiert. Verheißend wird ihr, dass sie eine dauerhafte Zufluchtsstätte werden wird – an anderer Stelle wird ihr der Titel der „Stadt der Zuflucht“ (πόλις καταφυγῆς, 15,7) verliehen. In der Deutung ist dies notorisch umstritten.⁶⁵ Doch in jedem Fall wird hier Aseneth zugesagt, dass ihre Schönheit sie in Ewigkeit nicht verlassen wird (τὸ κάλλος σου εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ ἐκλείψει). Obwohl „objektiv“ schon zuvor alle anderen übertreffend (vgl. JosAs 1,4), wird Aseneth hier dennoch aufgrund ihrer Umkehr (μετανοία, vgl. JosAs 16,14) transformiert, und diese Transformation hat einen dezidiert religiösen Kontext: die Abweisung der zuvor verehrten heidnischen Gottheiten und die Annahme des Gottes Israels. Sie äußert sich aber in einer erneuerten Jugend und der Zusage immerwährender Schönheit.

Nachdem die himmlische Gestalt wieder abgereist ist, kündigen Boten direkt schon Josephs Rückkehr an. Aseneths Erzieher betritt den Raum und sieht ihr Gesicht vom vielen Fasten und Trauern zusammengefallen (18,3). Doch nachdem Aseneth eine Magd um Wasser bittet, erblickt sie ihr Gesicht in der Spiegelung (JosAs 18,9–11 Übersetzung E. Reinmuth):⁶⁶

9 καὶ ὄρα τὸ πρόσωπον αὐτῆς ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἦν ὡς ὁ ἥλιος καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς ὡς ἑσφόρος ἀνατέλλων καὶ αἱ παρειαὶ αὐτῆς ὡς ἄρουραι τοῦ ὑψίστου καὶ ἐν <ταῖς παρειαῖς> ἐρυθρό<τη>ς ὡς αἷμα υἱοῦ ἀνθρώπου <καὶ> τὰ χεῖλη αὐτῆς ὡς ῥόδον ζωῆς <ἐξερχόμενον ἐκ τῆς κάλυκος αὐτοῦ καὶ οἱ> ὀδόντες <αὐτῆς ὡς ἔνοπλοι> συντεταγμένοι πρὸς πόλεμον <καὶ> αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ὡς ἄμπελος ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ εὐθηνούσα ἐν τοῖς καρποῖς αὐτῆς <καὶ> ὁ τράχηλος αὐτῆς ὡς κυπάρισσος πολυποίκιλος <καὶ οἱ μασθοὶ αὐτῆς> ὡς τὰ ὄρη

9 Da sieht sie ihr Angesicht im Wasser – es war wie die Sonne und ihre Augen wie ein aufgehender Morgenstern und ihre Wangen wie Felder des Höchsten. In den Wangen war Röte, wie Blut eines Menschen. Ihre Lippen waren wie eine Rose des Lebens, die aus ihrem Blütenkelch herauskommt. Und ihre Zähne waren wie Krieger, aufgereiht zum Kampf. Und ihr Haupthaar war wie ein Weinstock im Paradies Gottes, der an seinen Früchten Überfluss hat. Und ihr Hals war wie eine bunt schimmernde Zypresse und ihre

⁶⁴ Vgl. hierzu Standhartinger, Frauenbild (Anm. 46) 132–134.

⁶⁵ Vgl. die sehr divergenten Deutungen bei Bohak, Joseph and Aseneth (Anm. 19) 76–80 und Zangenberg, Joseph und Aseneths Ägypten (Anm. 28) 185.

⁶⁶ Die Überlieferung dieses Textabschnitts ist besonders schwierig; die zahlreichen Probleme der Rekonstruktion diskutiert Ahearne-Kroll, Aseneth of Egypt (Anm. 11) 93–97. Im Sinne der oben getroffenen Entscheidung, den Text von Burchard/Fink als Grundlage zu nehmen, wird hier jedoch keine eigene textkritische Diskussion vorgenommen.

τ<ῆς> ἀγάπη<ς> τοῦ θεοῦ <τοῦ>
 ὑψίστου. 10 καὶ ὡς εἶδεν Ἀσενέθ
 ἑαυτὴν ἐν τῷ ὕδατι, ἐθαμβήθη ἐπὶ τῇ
 ὀράσει καὶ ἐχάρη χαρὰν μεγάλην καὶ
 οὐκ ἔνιψε τὸ πρόσωπον αὐτῆς, εἶπε
 γάρ· »μήποτε ἀποπλύνω τὸ κάλλος τὸ
 μέγα τοῦτο.« 11 Καὶ ἦλθε πάλιν ὁ
 τροφεὺς αὐτῆς τοῦ εἰπεῖν αὐτῇ ὅτι
 »πάντα ἠτοιμάσται ὡς προσέταξας.
 καὶ ὡς εἶδεν αὐτήν, ἐπτοήθη καὶ ἔσθη
 ἄφρονος ἐπὶ πολὺ <καὶ> ἐφοβήθη
 <φόβον μέγαν> καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τοὺς
 πόδας αὐτῆς καὶ εἶπεν· »τί <ἐστι>
 τοῦτο, δέσποινά μου, καὶ τίς ἐστὶν ἡ
 ἀρετὴ αὕτη ἡ μεγάλη καὶ τὸ κάλλος
 τὸ θαυμαστόν; μήτιγε κύριος ὁ θεὸς
 τοῦ οὐρανοῦ ἐξελέξατό σε εἰς νύμφην
 τῷ υἱῷ αὐτοῦ τῷ πρωτοτόκῳ
 Ἰωσήφ;«

Brüste wie die Berge der Liebe des
 höchsten Gottes. 10 Als sich
 Aseneth im Wasser erblickte,
 erstaunte sie über den Anblick und
 freute sich sehr. Da wusch sie ihr
 Angesicht nicht, sie sprach
 nämlich: „Dass ich nicht etwa
 diese große Schönheit abwasche.“
 11 Ihr Erzieher kam wieder, um ihr
 zu sagen: „Alles ist bereit, wie du
 es angeordnet hast.“ Und als er sie
 sah, erschrak er und stand lange
 Zeit sprachlos. Und er fürchtete
 sich sehr, fiel ihr zu Füßen und
 sprach: „Was ist das, meine
 Herrin? Wer ist diese großartige
 Tugend und wunderbare Schön-
 heit? Nicht, dass etwa der Herr, der
 Gott des Himmels, dich seinem
 erstgeborenen Sohn Joseph zur
 Braut auserwählt hat?“

Wie bei der Begegnung mit Jakob wird die narrative Technik der internen Fokalisierung angewendet, die Erzählstimme signalisiert also, dass nun Aseneths Perspektive eingenommen wird (καὶ ὀρᾷ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ἐν τῷ ὕδατι). Die Bildsprache, mit der Aseneth beschrieben wird, erinnert an die des Hohelieds, wenn auch festgehalten worden ist, dass exakte sprachliche Übereinstimmungen fehlen.⁶⁷ Die solare und astrale Metaphorik (Sonne, Morgenstern) sowie die Vergleiche mit dem „Paradies Gottes“ und den „Bergen der Liebe des höchsten Gottes“ lassen Aseneth – ebenso wie Jakob und Joseph als angelomorph erscheinen.⁶⁸

Warum wird Aseneth nicht zuvor so beschrieben? Dass es sich um eine Transformation handelt, wird dadurch klar, dass nicht allein Aseneth, sondern auch ihr Erzieher erstaunt reagiert. Dessen Reaktion ist bemerkenswert: „Wer ist diese großartige Tugend und wunderbare Schönheit?“ (τίς ἐστὶν ἡ ἀρετὴ αὕτη ἡ μεγάλη καὶ τὸ κάλλος τὸ θαυμαστόν, JosAs 18,11)? Von Tugend ist zuvor nicht die Rede bei Aseneth – natürlich hat sie beste Anlagen, aber zugleich einen

⁶⁷ Vgl. Lipsett, *Desiring Conversion* (Anm. 59) 113; 161, Anm. 78, die auf Hld 4,1–7; 7,1–5; 8,10 verweist. Skeptischer ist Fink, *Joseph und Aseneth* (Anm. 11) 91: „Das Hohelied hat andere Bilder“.

⁶⁸ Brooke, *Men and Women* (Anm. 42) 168. Vgl. auch Standhartinger, *Frauenbild* (Anm. 46) 135–137, die auf wichtige geschlechtsspezifische Unterschiede hinweist (Jakob erscheint, anders als die transformierte Aseneth, als handlungsfähig).

unerträglichen Hochmut. Es liegt hier die Schlussfolgerung nahe, dass Schönheit in *Joseph und Aseneth* immer auch eine ethisch-religiöse Komponente hat – wirklich schön sind nur die Anhänger:innen des Gottes Israels. In diesem Sinne ist Aseneths frühere Schönheit immer auch defizitär, ja, für Joseph als israelitischer Mann sogar bedrohlich. In ihrer Begegnung mit Joseph wird dies offensichtlich und führt bei ihr zu einem längeren Konversionsprozess, der sich eben auch körperlich niederschlägt.⁶⁹ Diese sich in Schönheit manifestierende neue Gottesbeziehung wird dann von verschiedener Seite beobachtet. Aseneths Transformation wird im Folgenden nicht nur von ihrem Erzieher wahrgenommen. Erneut intern fokalisiert sie die Erzählstimme mit den Augen Josephs (19,5: εἶδεν αὐτὴν Ἰωσήφ καὶ ἐθαμβήθη, vgl. auch Josephs Betrachten von Aseneths Händen in JosAs 20,5). Mit dem Wortpaar εἶδεν/εἶδον und ἐθαμβήθη(σαν) nehmen auch ihre Eltern (20,6–7) sowie der Pharaos (21,4) Aseneth wahr. Auch der Sohn des Pharaos sieht Aseneth, jedoch ist bei ihm nicht Staunen die Reaktion; vielmehr ist er getroffen und schätzt die Situation als unerträglich ein (κατενύγη καὶ ἐδυσφόρει βαρέως) (23,1). Darauf setzt er die im zweiten Buchteil erzählte Verschwörung ins Werk.

5. Schlussfolgerungen

Der Asenethroman teilt vordergründig das idealisierende Menschenbild des antiken Romans, wie es Holzberg in der o. g. Definition als charakteristisch festhält. Dennoch zeigen sich einige Spezifika. Zum einen sind – mit Ausnahme von Aseneth – Jakob, Joseph sowie (hier sind die Schilderungen weniger ausgeprägt, vgl. aber JosAs 22,13; 23,2; sowie besonders 27,1) insbesondere Simeon, Levi, Juda und Benjamin mit idealen Körpern versehen. Zwar fehlt hier die Kontrollgruppe, da es keine Israeliten außerhalb der Jakobsfamilie gibt (und geben kann), jedoch legt sich der Eindruck nahe, dass hier die Konzeption von Schönheit ethnisch-religiöse Elemente enthält. Die Konversion Aseneths verwandelt dementsprechend auch die Charakterisierung ihrer Schönheit: Von

⁶⁹ Wie Brigitte Boothe, *Joseph und Aseneth*. Der zweite Mann und das weibliche Risiko, in: Reinmuth, *Joseph und Aseneth* (Anm. 11) 243–257: 249–252, aufzeigt, ist diese Wandlung Aseneths zugleich zentral für die Sicherung der Stellung der Josephsfigur, die als israelitischer Mann nicht ins Risiko gehen kann. Wie in anderen antiken Romanen wird damit trotz zentraler Stellung der Protagonistin diese letztlich durch die patriarchalen Verhältnisse determiniert. Für den Asenethroman gilt daher ebenso das, was Brigitte Egger, *Women and Marriage in the Greek Novels. The Boundaries of Romance*, in: James Tatum (Hg.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore 1994, 260–280: 272 für die paganen Romane konstatiert: „The narratives concentrate constantly on the attractiveness and emotions of their women protagonists, and in this sense are gynocentric, but the world of romance is dominated in every other aspect by its men. The novels work with the principle of emotional gynocentrism, but factual androcentrism.“

einer bisher nur als φήμη, Hörensagen, wahrgenommenen Gestalt – die freilich als wichtiges Motiv Teile des Plots erst in Bewegung setzt – hin zu einer durch ihre Konversionserfahrung in einen engselbstgestaltigen Körper transformierten Frau, die so nicht nur zur angemessenen Gemahlin für Joseph wird, sondern deren Gottesbeziehung sich sogar körperlich manifestiert. Besonders deutlich wird dies in der solaren Metaphorik sowie der des „Paradieses Gottes“ und der „Berge der Liebe des höchsten Gottes“ (JosAs 18,19); eine ähnliche explizit auf Gott verweisende Metaphorik kann, wie gezeigt, auch bei der Beschreibung Jakobs ausgemacht werden.

Eine andere wichtige Beobachtung liegt in der Art der Wahrnehmung von Körperlichkeit. Dabei möchte ich die obigen Beobachtungen zur narrativen Technik des Romans durch einen Ansatz ergänzen, der im Kontext der bibelwissenschaftlichen Rezeption von Dis/Ability-Studies bzw. der Frage nach Konstruktionen von Körperlichkeit von Hector Avalos eingeführt wurde: Den sog. *Sensory Criticism*. Avalos definiert diesen wie folgt:

„[A] systematic survey of biblical texts that would center on how different books, corpora, genres, and traditions value the natural senses, including, but not restricted to, the five natural senses usually identified in Western cultures. ‘Sensory criticism’ is premised on the idea that concepts and expressions involving the body and its senses are valuable features for study.“⁷⁰

Unterschiedliche Texte privilegieren demnach unterschiedliche Sinnesindrücke.⁷¹ Der Asenethroman lässt sich so als „visiocentric“ einordnen. Insbesondere die Privilegierung des Sehens im Erzählverlauf gegenüber dem Hören ist virulent.⁷² Diese Sichtweise wird nicht nur gestützt durch die Beschreibung von Körpern, sondern auch durch die herausgehobene Rolle von Kleidung in dem Narrativ.⁷³

Die erste Schlussfolgerung ließe sich verkürzend auf die Formel „Nicht schöne Menschen sind gut, sondern gottesfürchtige Menschen sind schön“ bringen. Konkreter ließe sich vielleicht formulieren: Sie werden als schön *gesehen*. So wirkt Aseneths Transformation zuerst auf sie selbst (19,9), sodann

⁷⁰ Hector Avalos, *Introducing Sensory Criticism in Biblical Studies*. *Audiocentricity and Visiocentricity*, in: Sarah Melcher/Jeremy Schipper/Hector Avalos (ed.), *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies* (SemeiaSt 55), Atlanta 2007, 47–59: 47.

⁷¹ Avalos, *Sensory Criticism* (Anm. 70) 59.

⁷² Dies lässt sich auch in zahlreichen biblischen Narrativen aufzeigen, vgl. Yael Avrahami, *The Senses of Scripture. Sensory Perception in the Hebrew Bible* (LHB 545), New York 2012, 223–276.

⁷³ Vgl. Meredith Warren, *A Robe like Lightning. Clothing Changes and Identification in Joseph and Aseneth*, in: Kristi Upson-Saia/Carly Daniel-Hughes/Alicia Batten (ed.), *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, Farnham 2014, 137–153.

auf ihren Erzieher (19,11), Joseph (20,4), ihre Eltern (20,6-7) und den Pharaos (21,4), zuletzt auch – und hier erstmals mit negativen Konsequenzen – auf den Sohn des Pharaos (23,1). Als schön *angesehen* zu werden korrespondiert im Asenethroman allerdings an allen Stellen damit, dass die Beziehung zum Gott Israels dem vorausgeht – vorher ist ihre Schönheit nur φήμη! Dies zeigt sich auch darin, dass Schönheit bei Jakob und seinen Söhnen in der Regel nicht isoliert, sondern verbunden mit Tugenden erwähnt wird.⁷⁴ In Aseneths Schuldbekennnis, das ihrer Vermählung mit Joseph folgt und in dem sie die Ereignisse rückblickend deutet, kommt dies klar zum Tragen (JosAs 21,21 Übersetzung E. Reinmuth):

καὶ τ<ῶ> κάλλ<ει> αὐτοῦ ἤγρευσέ
 με καὶ <τ>ῆ σοφία αὐτοῦ
 <ἐκράτησέ με> ὡς ἰχθὺν ἐπ’
 ἀγκίστρῳ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὡς
 δελεάσματι ζωῆς <ἐδελέασέ με> καὶ
 τῆ δυνάμει αὐτοῦ ἐστήριξέ με καὶ
 ἤγαγέ με τῷ θεῷ τῶν αἰώνων καὶ τῷ
 ἄρχοντι τοῦ <οἴκου> τοῦ ὑψίστου

Mit seiner Schönheit fing er mich und mit seiner Weisheit überwältigte er mich wie einen Fisch auf dem Haken. Und mit seinem Geist lockte er mich wie mit einer Lockung des Lebens. Mit seiner Stärke stützte er mich und führte mich zu dem Gott der Ewigkeiten und dem Herrscher des Hauses des Höchsten.

Weisheit, Geist und Stärke sind hier – neben seiner Schönheit – die wichtigsten Attribute Josephs. Auch wenn Aseneth zuvor als körperlich attraktiv und makellos *erscheint*, wird sie durch ihre religiöse Transformation auch körperlich so sehr transformiert, dass jeder, der sie sieht, erst einmal erschrickt (ἐθαμβήθη). So charakterisiert der Asenethroman fehlende Gottesfurcht bzw. Fremdgötterverehrung als einen Makel, dessen Beseitigung sich körperlich manifestiert.⁷⁵ Dabei will der Asenethroman – hierin ganz antiker Roman – kein realistisches Bild von Menschen mit ihrer körperlichen Erscheinung zeichnen. Die Formel „gottesfürchtige Menschen sind schön“ ist selbstverständlich stets zu problematisieren. Dies gilt insbesondere aus Dis/Ability-kritischer Perspektive, nicht zuletzt deswegen, da ein übertriebener Fokus auf Schönheit mit einer Marginalisierung von mit als defektiv wahrgenommenen körperlichen Merkmalen versehenen Personen einhergehen kann⁷⁶ – im Asenethroman

⁷⁴ Vgl. den Verweis auf Gen 32 in JosAs 22,7 sowie das Junktim von Benjamins Schönheit und Gottesfurcht in JosAs 27,1.

⁷⁵ In diesem Sinne erscheint mir, gegen Burchard, Untersuchungen (Anm. 16) 109 (zustimmend zitiert von Augustin, Der schöne Mensch [Anm. 10] 190–191), eben doch von einer neuen Qualität von Aseneths Schönheit zu sprechen zu sein. Vgl. hierzu auch Kirsten M. Hartvigsen, Aseneth’s Transformation (DCLS 24), Berlin 2018, 59–63.

⁷⁶ Vgl. Olyan, Disability (Anm. 2) 22.

werden solche Figuren erst gar nicht erwähnt. Dadurch, dass diese Formel vorwiegend aus dem Blickwinkel – dem „Sehen“ – textimmanenter Figuren erzählt wird und die Wirkung auf diese mit einer existenten und intakten jüdischen Gottesbeziehung verknüpft ist, wird sie im Asenethroman besonders als Perspektive gekennzeichnet. Dabei ist das Erstaunen, das etwa Aseneths Erzieher ausdrückt (JosAs 18,11), mehr auf die sich als Schönheit manifestierende, verwandelte Gottesfurcht Aseneths zu beziehen als auf ihre rein körperlichen Merkmale. Aseneths übernatürliche Schönheit, die nicht vergehen wird, und die in ihrer neuen Gottesbeziehung begründet ist, kann dann durchaus als qualitativ verschieden von ihrer überragenden, aber doch irdischen Schönheit am Buchanfang unterschieden werden.

In der von Figuren mit hochattraktiven Körpern bevölkerten Erzählwelt wird so eine hyperbolische, andauernde, die Zeiten überdauernde Schönheit (vgl. JosAs 16,16) eben unter den Vorbehalt von sich in Gottesfurcht manifestierender Tugend gestellt, wie dies im Ausruf des Erziehers ausgedrückt wird (JosAs 18,11). Diese Wahrnehmung erfahren die Leser:innen des Asenethromans aus dem Mund bzw. durch die Augen der Figuren, vornehmlich Aseneths. Die idealen Körper Josephs und Jakobs, noch mehr aber der Aseneths selbst, werden somit zur Projektionsfläche für das Gottesverhältnis der jeweiligen Figur – sowie umgekehrt: Auch wenn Gottesfurcht ebenfalls mit Weisheit, Besonnenheit und Tugend einhergeht, gehört im Asenethroman Schönheit *auch* dazu.