

KAPITEL 1

EINLEITUNG

In der zu den jüdischen Pseudepigraphen gezählten Schrift 'Joseph und Aseneth' (im folgenden JosAs)¹ steht eine Frau im Mittelpunkt der Erzählung. Dieser Umstand ließe vermuten, daß JosAs längst zu einem zentralen Gegenstand der Frauenforschung geworden sei. Jedoch, obgleich es in einem der neuesten Lexikonartikel heißt: „What is striking about this work, vis-à-vis the biblical narrative, is that the female character is as fully developed as that of the patriarch Joseph, if not more so“,² wurde diese Schrift bisher noch kaum von feministischen Forscherinnen untersucht.

Die seltene Bearbeitung JosAs innerhalb der Frauenforschung könnte an dem fiktiven Charakter dieses Textes liegen. Aufgrund des fiktiven Charakters scheint sich diese Schrift zunächst jeder sozialgeschichtlichen Untersuchung zu entziehen und damit auch der Frage nach der Beteiligung von Frauen an diesem Text.³ In den wenigen bisher vorliegenden feministischen Arbeiten zu JosAs fällt die Bewertung von JosAs je nach Einordnung in ein historisches Umfeld bzw. eine historische Fragestellung völlig unterschiedlich aus.

Antoinette C. Wire⁴ z.B. versteht JosAs in erster Linie als Verstärkung angestammter Rollenmodelle für Frauen. In ihrer Untersuchung der literarischen Darstellung von asketischen Frauen unter der Frage, ob die propagierte Askese das für Frauen vorgesehene Rollenmodell der Tochter, Ehefrau und Mutter („three-part social role“) unterstützt oder durchbricht, kommt sie für JosAs zu dem Schluß: „Unquestionably Aseneth's abstinence safeguards (the three-part social role) and her conduct everywhere glorifies

¹ Der Titel 'Joseph und Aseneth' ist nicht überliefert. Christoph Burchard, *JSHRZ*, 589, vermutet, daß er auch schlicht „Aseneth“ geheißen haben könnte, was dem Inhalt der Schrift m.E. auch näher käme. Überliefert sind längere hagiographisch wirkende Titel wie: „Leben und Bekenntnis Aseneths der Tochter Pentephres des Priesters von Heliopolis und wie sie der allerschönste Joseph zur Frau nahm.“ (Weitere Titel: ders., *Untersuchungen*, 50-54). In den USA setzt sich inzwischen der von Ross S. Kraemer eingeführte Titel: „The Conversion and Marriage of Aseneth“ (*Maenads*, 263-279, 408f) durch. Ich bleibe bei den Konventionen der TRE.

² Gale A. Yee, *Art. Asenath*, *The Anchor Bible Dictionary* I (1992), 476.

³ Zum Zusammenhang von sozialgeschichtlicher und feministischer Methode in der Frauenforschung zum Neuen Testament und seiner Umwelt vgl. Luise Schottroff, *Frauen in der Nachfolge*; dies., *Jesus von Nazareth* u.ö.

⁴ *The Social Function of Women's Ascetism*, 310f.

the family structure and the woman's roles in it.“ (311) Auch für Sally O. Langford legitimiert JosAs

the Greco-Roman patriarchal marriage, with the pater as the head of the household. After all, Aseneth literally does not leave her father's house, until her marriage to Joseph, when she takes her place as the devoted and obedient wife. And as a proselyte, she does not receive her new name “City of Refuge“, until she has been promised to Joseph as his bride.⁵

Ähnlich sieht auch Monika Fander in JosAs traditionelle geschlechtsspezifische Sexualmoral dargestellt.⁶

Dagegen betont Ross S. Kraemer, daß diese Schrift

has emphasized its significance as a text in which a woman occupies center stage, and which is conspicuously lacking in misogynist language or implications. It is one of the few Jewish texts of this period to use some compelling feminine imagery for the divine.⁷

Kraemer stellt erstaunliche Beziehungen zwischen der Darstellung Aseneths und den jüdisch-agnostischen Erzählungen von Norea⁸ fest und vermutet nicht zuletzt wegen der zentralen Rolle dieser Frau Beziehungen zu der jüdischen Gemeinschaft der Therapeutinnen.⁹

Susan E. H. Doty, die Verfasserin der bislang einzigen Monographie zu JosAs aus feministischer Perspektive,¹⁰ verzichtet auf historische Einordnungen. Stattdessen unternimmt sie „a feminist reading“ von JosAs und sieben weiteren Erzählungen mit „female protagonists“. ¹¹ In Anwendung des Elementarsequenzenmodells von Claude Bremond versucht sie „to determine the role and function of these protagonists, and the similarities among them“ (1). Ihre These ist, daß

⁵ *On Being a Religious Woman*, 77.

⁶ *Die Stellung der Frau im Markusevangelium*, 279-82. Entsprechende Kritik äußert auch Mary R. Lefkowitz, *Did Ancient Women Write Novels?*, 216-19. S. unten Kap. 3, 5.

⁷ *Maenads*, 408. Ähnlich stellt auch Randall D. Chesnutt, *Revelatory Experiences*, 111-115, heraus, daß hier „a woman is assigned revelatory experiences comparable to those attributed to the leading male characters“ (115). Fraglich bleibt m.E. allerdings seine Heraushebung der „leading male characters“ in JosAs. „The Jewish world of this text“, so Chesnutt, 123f, „was therefore likely one in which women served (or could serve) as leaders who exemplified and spoke out for the principles central to the life of community.“

⁸ *A Reponse to (Anne McGuire) Virginity and Subversion*, 262f.

⁹ *Monastic Jewish Women's Religions*, 361f. Richtungsweisend ist m.E. auch der Beitrag von Richard I. Pervo, *Aseneth and Her Sisters*, in dem er die Darstellung Aseneths mit der anderer Frauenfiguren in antiken Romanen vergleicht. S. hierzu unten Kap. 3, 5.

¹⁰ *From Ivory Tower to City of Refuge* (1989).

¹¹ Die Siebenzahl erklärt sich aus den sieben Jungfrauen, die Aseneth umgeben (vgl. JosAs 2, 10 und 17). Die weiteren Geschichten sind die von Ester, Maria (Protoevangelium des Johannes), Pelagia, Iphigenia unter den Tauern (Euripides), Chloe (Longus, Daphnis und Chloe), Psyche (Apul. met. IV-VI) und Danae. Die Auswahl der Geschichten richtet sich allein nach der ähnlichen Erzählstruktur. Ein näherer historischer Zusammenhang wird nicht postuliert. Vgl. Doty, ebd., 10f und 85-177.