

Vorwort

Den Anstoß zu der hier vorgelegten Studie über literarische Verknüpfungen zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Josef gab mir ein etwas peinliches Missverständnis. Bei der Suche nach Bildern für meine in der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“ erschienene Kommentierung von Gen 37–50 (Freiburg u.a. 2007), d.h. der Geschichte, die als „Josefsgeschichte“ bekannt ist, stieß ich in der Bildersammlung bei *google* unter den Stichworten „Josef“ und „Traum“ auf eine Darstellung, die mich verwirrte. Denn ich vermochte sie weder mit Josefs Träumen in Genesis 37 noch mit den von Josef gedeuteten Träumen in Gen 40 und 41 in irgendeinem Zusammenhang zu bringen. Erst nach einer ganzen Weile wurde mir klar, dass es sich um die Darstellung eines Traumes des Josef aus Matthäus 1f. handelte. Um diesem Irrtum, womöglich auch dieser *déformation professionnelle* des Alttestamentlers wenigstens etwas abzugewinnen, begann ich nach Beziehungen zwischen diesen beiden biblischen Josefsgestalten zu fragen. In der alten und neuen Literatur zu Mt 1f. werden solche gelegentlich und eher am Rande erwähnt. Doch je genauer ich die Texte mit ihren Kon-, Sub- und Inter-texten las und je länger ich darüber nachdachte, desto lohnender schien es mir, diesen Verknüpfungen nachzugehen. In meinem Kommentar zu Gen 37–50 gibt es dazu (S. 669) nur wenige Bemerkungen. Die hier vorgelegte Studie ist darum als ein etwas ausführlicherer Nachtrag zu diesem Kommentar zu verstehen, sie ist aber auch ein methodischer Versuch einer *biblischen* Lektüre.

Einige literarisch-hermeneutische Kriterien dieser Lektüre möchte ich hier vorab nennen: In Kommentaren und weiteren exegetischen Arbeiten zum Neuen Testament stößt man nicht selten auf Interpretationen, welche für die Evangelisten die Kenntnis der *hebräischen* Bibel als sehr gering veranschlagen. Und wenn man schon *ihnen* nur rudimentäre Hebräisch-Kenntnisse und eine mangelnde Vertrautheit mit der hebräischen Bibel zubilligt, so setzt man solche für die ersten Adressatinnen und Adressaten in der Regel gar nicht voraus. Die hier vorgelegte Lektüre von Matthäus 1 und 2 folgt diesen Annahmen nicht. Am Beispiel der Einleitungskapitel des Matthäusevangeliums – und damit der beiden ersten Kapitel des Neuen Testaments in seiner kanonischen Gestalt – zeigt sich, wie sehr die Texte und Motive aus der hebräischen Bibel leben. An mehreren Stellen wird in einem Zitat nicht nur die Septuagintafassung (bzw. werden die Septuagintafassungen) erkennbar, sondern auch und gerade die des masoretischen Textes. Zuweilen handelt es sich um Mischzitate, bei denen die jeweilige Entscheidung für die eine oder für eine andere Textfassung bewusst getroffen sein dürfte.

Eine zweite Voraussetzung kommt hinzu. Wenn in Mt 1f. etwas aus dem (*avant la lettre*) „Alten Testament“ zitiert ist, ist an wiederum mehreren Stellen nicht nur das explizit Zitierte in den neuen Textzusammenhang aufgenommen, sondern auch der „Hof“ des Zitats, d.h. sein Kontext, seine Fortsetzung und auch weitere Texte und Motive, mit denen es sich verknüpfen lässt, dazu schließlich auch seine vorausgehende Lektüre- und Interpretationsgeschichte. Eine dies wahrnehmende und dem nachgehende Lektüre vermag etwa den Erweiterungen der in der Grundform rein männlichen Genealogie Josefs und mit und durch Josef

der Genealogie Jesu in Mt 1 neue Aspekte hinzuzufügen. Das bezieht sich nicht zuletzt auf die vieldiskutierte Frage, warum in dieser Genealogie *vier* Frauengestalten der hebräischen Bibel genannt sind und warum es gerade *diese* vier Frauen sind. Meine These ist: Diese Frauen kommen nicht als „Sünderinnen“ in den Blick und sie repräsentieren nicht in erster Linie Ausländerinnen. Doch hier kommt auch nicht nur die Funktion dieser Frauen als Mütter in einer außergewöhnlichen Geburtenfolge zur Sprache, vielmehr wird die jeweils ganze Geschichte, die sich mit jenen Frauen verbindet, zum Hintergrund der Ursprungsgeschichte Jesu als des Messias und der Geschichte seiner Mutter Mirjam/ Maria.

Immer wieder stößt man bei einer intertextuellen Lektüre von Mt 1f. neben längst erkannten Querverbindungen zu anderen Texten und Figuren der hebräischen Bibel auch auf Elemente und Motive der alttestamentlichen Josefs Geschichte bzw. – mit der biblischen „Überschrift“ in Gen 37,2 – der „Geschichte der Kinder Jakobs“ und dabei besonders auf die ihr in ihrer Endgestalt konstitutiv zugehörigen Kapitel 38 und 49. Das gilt auch für die in Mt 1f. so bemerkenswerten Frauengestalten. Immerhin spielt Tamar, die *erste* in Mt 1 genannte Frau der hebräischen Bibel – und damit die erste im Neuen Testament überhaupt genannte Frau –, in der Geschichte von Josef und seinen Brüdern bzw. (mit Mt 1) der Geschichte von Juda und seinen Brüdern in Gen 38 als Teil dieser Geschichte eine Hauptrolle. Ebenso sprechend ist aber auch dies: Die *letzte* in Mt 2 genannte Frauengestalt der hebräischen Bibel ist Rahel – und diese Rahel ist die *Mutter* des alttestamentlichen Josef.

Diese und weitere Bezüge gehen über die engeren Verbindungen der Josefsfiguren hinaus, aber auch die unmittelbaren Verknüpfungen dieser beiden biblischen Gestalten lohnen einen ausführlichen Blick. In all dem zeigt sich, dass das Neue Testament – keineswegs nur, aber in besonderer Weise auch in diesen ersten Kapiteln – nicht aus dem Alten Testament heraus, sondern in das Alte Testament hinein führt. Die beiden einleitenden Kapitel Mt 1f. stellen die Ursprungsgeschichte Jesu in die Traditionen Israels, aus und in denen die Verfasser und die ersten Adressaten und Adressatinnen des Neuen Testaments als Menschen Israels leben oder in die sich einzuleben sie als Menschen aus den Völkern aufgefordert sind. Eine Lektüre, welche diesen Texten eine gegen das Judentum gerichtete Intention zu entnehmen trachtet – heute glücklicherweise in der neutestamentlichen Exegese nicht mehr die durchgängig anzutreffende, doch noch immer eine virulente Perspektive –, verfehlt sie gründlich. Was für die ersten Adressatinnen und Adressaten dieses Einsatzes des Neuen Testaments in seiner kanonischen Gestalt gilt, ist ebenso die von den Texten selbst gebotene Perspektive der je gegenwärtigen Lektüre. Es ist eine Lektüre, die bei den Sätzen und Passagen in Mt 1 und 2 immer wieder zurückblättert, die genannten und angedeuteten alttestamentlichen Texte und Geschichten wahrnimmt und wieder holt und die erst so erfasst, was am Beginn des Neuen Testaments dem Messias Jesus und den je gegenwärtig Lesenden ins Stammbuch geschrieben ist.

Eine weitere methodische und hermeneutische Implikation dieser Studie sei in diesen Vorbemerkungen genannt. An vielen Stellen in Matthäus 1 und 2 stößt die Lektüre auf eine *Vielfalt* möglicher Beziehungen, Verknüpfungen und Deutungen. Die Vielfalt der Lektüre- und Interpretationsmöglichkeiten wird der *Intention* –

d.h. allemal dem Gehalt und nicht selten auch der Aussageabsicht – dieses Textes gerechter als die Reduktion auf nur *eine* Sichtweise. Warum eigentlich bedarf es der Entscheidung, welche Interpretation *die richtige* sei? Was ist das für eine Logik, die unterstellt, wenn *eine* Erklärung richtig sei, müsse eine *andere* falsch sein? Wie jede wirkliche rhetorische Frage zielt auch diese nicht auf die evidente Antwort, sondern darauf, aus dieser Antwort Konsequenzen zu ziehen.

Oft führt die Betonung der *Vielfalt* von Verstehensmöglichkeiten zum Verdacht der *Beliebigkeit*, die dann nicht selten mit der Hinzufügung einer ebenso beliebten wie in vieler Hinsicht ungeklärten weiteren Kategorie als „postmoderne Beliebigkeit“ apostrophiert wird. Doch warum eigentlich soll der Hinweis darauf, dass eine Sache, eine Darstellung, ein Text mehr als *eine* Verstehensmöglichkeit nicht nur zulässt, sondern geradezu erfordert, sogleich als ein Plädoyer für Beliebigkeit zu verstehen sein? „Eines hat Gott gesprochen, zwei sind's, die ich gehört habe“ – diese Formulierung in Ps 62,12 wurde für die rabbinische Schriftlektüre zu einem Grund-Satz des vielfachen Schriftsinns. Man kann das hören als demütiges Eingeständnis, dass uns Menschen das eine und klare Gotteswort nur in vielfach gebrochener Verstehensmöglichkeit zugänglich ist. Man kann es aber auch – das käme der rabbinischen Lektürehaltung wohl näher – verstehen als ein Diktum, das selbstbewusst auf die hermeneutische Möglichkeit verweist, in einem Wort, in einem Text mehr als *einen* Sinn, mehr als *eine* Beziehung auf Leben und Welt hören zu dürfen, hören zu können.

Die Vielfalt von Verstehensmöglichkeiten ist ein Reichtum von Texten überhaupt und der im Fokus dieser Studie stehenden Texte im Besonderen. Sie zu verstehen zu suchen fällt mit der Rekonstruktion der *intentio auctoris* (der Absicht des Autors, der Autorin) nicht in eins. Umgekehrt ist nicht jede *intentio lectoris* (d.h. die Interpretation, welche die jeweiligen Leserinnen und Leser den Texten entnehmen [wollen]) bereits durch ihre bloße Existenz ins Recht gesetzt. Auch das zeigt sich in der Interpretationsgeschichte gerade von Mt 1f., etwa da, wo der unsägliche Versuch unternommen wurde, diesen Texten und ihrem vorgeblich *wahren* Hintergrund einen nichtjüdischen, gar einen „arischen“ Jesus zu entnehmen. Die Methodik der historisch-kritischen Exegese stellt Argumente dafür bereit, welche Auslegungen *nicht* plausibel sind. So kann sie auch die genannten Versuche, Jesus aus dem Judentum herauszudefinieren, ihrer Kurzschlüssigkeit überführen. Doch welches *die* richtige Auslegung sei, vermag sie nicht zu erbringen. Hier hat die rabbinische und auch die christliche Auffassung vom vielfachen Schriftsinn ihr bleibendes Recht. Das Ziel hermeneutischer Exegese ist der prinzipiell unabschließbare Versuch, der *intentio operis*, dem Gehalt des Werkes, des Textes in seiner größtmöglichen Vielschichtigkeit nachzuspüren.

Aber auch wenn es stets um eine möglichst große Annäherung an die vielschichtigen Gehalte der Texte selbst zu tun ist, halte ich es an manchen Stellen durchaus für möglich, dass eine solche Vielfalt auch zum „Programm“ des „Autors“ gehört. Auch hinter dieser Annahme steht eine grundsätzliche historisch-hermeneutische Maxime, ja eine Lektürehaltung: Für jedes historische und literaturgeschichtliche Arbeiten empfiehlt sich die Annahme, dass die früheren Generationen in vielem anders gedacht und empfunden haben als „wir“. Die An-

nahme, sie hätten weniger komplex gedacht, gehört, gelesen oder geschrieben als „wir“, empfiehlt sich nicht.

Und noch etwas: Wenn ich mich als Alttestamentler an einem Stück neutestamentlicher Exegese versuche, bin ich mir bewusst, dass ich auf fremdem Feld wildere und dass mir viele Kenntnisse fehlen, mich auf diesem Terrain sicher zu bewegen. Ich bitte dafür und für alle daraus resultierenden Fehlleistungen um Nachsicht. Auf der anderen Seite könnte eine größere Vertrautheit mit den gerade in Mt 1f. aufgerufenen alttestamentlichen Texten und Motiven für das Verstehen der neutestamentlichen Eingangstexte nützlich sein. Ich musste mir vor Augen führen – um auf das zu Anfang erwähnte Missverständnis zurückzukommen, welches den ersten Anstoß zu dieser Josef & Josef-Konfiguration brachte –, dass es neben „meinem“ Josef ja auch den des Neuen Testaments gibt. Vielleicht ist es bei der Beschäftigung mit diesem Josef hilfreich, immer wieder und mehr als es in den Kommentaren und den allermeisten weiteren Arbeiten zu Mt 1f. geschieht, auch an jenen anderen Josef zu denken. Matthäus (wer oder was immer mit dieser Person oder literarischen Chiffre gemeint sein mag) jedenfalls tat es.

Eine weitere Vorbemerkung zur Anlage dieser Studie: Intendiert ist kein „Kommentar“ zu Matthäus 1 und 2, der dem Text in seiner Abfolge nachgeht und ihn Schritt für Schritt auslegt. Die für die hier vorgelegten Beobachtungen und Überlegungen leitende Konfiguration der beiden Josefgestalten führt allerdings an manchen Stellen zu weitergehenden Textbeobachtungen und zu auch über Beziehungen zu Gen 37–50 hinaus reichenden Hinweisen auf Kon-, Sub- und Intertexte in den beiden Anfangskapiteln des Evangeliums, die sich nicht allein auf Josef und Josef beziehen. Solche Textgeflechte wahrzunehmen bedeutet immer wieder nach Verknüpfungen zu fragen. Dem entsprechend gibt es auch in der Präsentation der Beobachtungen und Überlegungen weniger einen „roten Faden“ als vielmehr eine Reihe von „Knüpfungen“, die in manchen Fällen mehrfach und in unterschiedlichen Fokussierungen in den Blick kommen bzw. – um im Text(il)-Bild zu bleiben – verknotet, wieder aufgeschnürt und ggfls. neu und anders geknüpft werden. (Im Umgang mit manchen Knoten empfiehlt sich allerdings zuweilen auch das Vorbild des großen Alexander und seiner „Lösung“ des Gordischen Knotens ...) Bei solchen Knüpfungen sind manche Vor- und Rückverweise und auch Wiederholungen nicht nur unvermeidlich, sondern beabsichtigt, nimmt doch das Moment der Wiederholung etwas für biblische Texte überhaupt und für die alt- und neutestamentlichen „Josef-Texte“ im Besonderen Kennzeichnendes auf. Darum kommen auch in den Anmerkungen einige Stichworte, Fragen und Hinweise mehrfach zur Sprache.

Noch eine weitere Bitte um Nachsicht: In dieser Studie finden sich ungewöhnlich viele Hinweise auf eigene Arbeiten des Verfassers. Die Verweise auf den Kommentar zu Gen 37–50 (HThKAT) haben in den meisten Fällen die Funktion, auf Sachverhalte und Diskussionen zu Stellen der Josefgeschichte hinzuweisen, die dort ausführlich verhandelt sind und darum hier nicht in aller Breite wiederholt werden sollen. Verweise auf andere Arbeiten des Verfassers sollen es ermöglichen, einige der in dieser Studie zuweilen thetisch oder sehr abgekürzt vorgetragenen Thesen oder Argumentationen in größerem Zusammenhang zur Kenntnis zu nehmen und zu prüfen.

Last but not least ist in diesem Vorwort vielen zu danken. Reinhard von Bendemann hat mir in sehr freundlicher Weise eine Veröffentlichung dieser Beobachtungen und Überlegungen zu „Josef und Josef“ in den BWANT nahe gelegt. Ihm, seiner neuteamentlichen Mitherausgeberin Marlis Gielen und den alttestamentlichen Herausgebern Walter Dietrich und Christian Frevel danke ich für die Aufnahme in diese Reihe. Sie alle haben mir – in je ihrer Weise – als „Erstlesende“ durch ihre Rückmeldungen Unterstützung zuteil werden lassen, aber auch durch ihre kritischen Fragen zu manchen Modifikationen und Präzisionen verholfen. Gerade auch dafür danke ich ihnen sehr.

Ulrich Berges gab mir die Möglichkeit, eine Kurzfassung meiner Überlegungen zu den beiden Josefsgealten in einer Gastvorlesung im Februar 2009 in Münster vorzutragen. Die anschließende Diskussion hat noch einmal mehrere für mich wichtige Aspekte erbracht. Allen KollegInnen und Studierenden, die sich daran beteiligt haben, danke ich daher ebenfalls herzlich.

Ein ebenso herzlicher Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Kohlhammer-Verlags, zuvörderst Herrn Florian Specker im Lektorat. Für die Erstellung einer druckfertigen Vorlage danke ich ganz besonders meinen Bochumer Mitarbeitern Andreas Seifert und Daniel Schwedhelm. Beiden danke ich sehr herzlich auch für eine sorgfältige Durchsicht des Manuskripts, für die Erstellung der Register und für etliche Hinweise und Korrekturen. Dass die Verantwortung für alle stehengebliebenen Fehler bei mir liegt, versteht sich.

Eine hermeneutische Arbeit ist nicht nur auf das fortwährende und nie abgeschlossene Gespräch mit den Texten angewiesen, sondern ebenso auf die lebendige Kommunikation mit anderen Menschen. Vor allem mit Marlene Crüsemann, Magdalene L. Frettlöh, Ruth Ebach, Klaus Wengst und Steffen Leibold konnte ich mich über manche Einzelheiten und auch über die Gesamtanlage des Buches und seine leitenden Fragestellungen und methodischen Voraussetzungen austauschen. Ihre zahlreichen Anregungen und Hinweise, ihre kritischen Fragen, aber auch ihre Ermutigung an Stellen, an denen ich selbst unsicher war und bin, haben mir sehr viel mehr geholfen, als es das gedruckte Buch erkennen lässt.

Bochum, im Frühjahr 2009

Jürgen Ebach