

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in The Book of Genesis. Composition, reception, and interpretation. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmid, Konrad

Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft

Jahrbuch für biblische Theologie, Vol. 33: 3-12

Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2018

URL: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/635/jahrbuch-fuer-biblische-theologie>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in International Organization for the Study of the Old Testament erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmid, Konrad

Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft

Jahrbuch für biblische Theologie, 33/2018: 3-12

Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2018

URL: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/635/jahrbuch-fuer-biblische-theologie>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/>

Ihr IxTheo-Team

Die biblische Josephsgeschichte als Bildungsroman?

Konrad Schmid (Zürich)

Natürlich ist die biblische Josephsgeschichte (Gen 37–50) kein Bildungsroman; von dieser Literaturgattung lässt sich sinnvollerweise erst seit dem 18. Jahrhundert sprechen. Gleichwohl nimmt die Josephsgeschichte in der Sache Elemente von Bildungsromanen vorweg,¹ wie sie dann exemplarisch mit Johann Wolfgang Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/1796), mit Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* (1802) oder mit Gottfried Kellers *Der grüne Heinrich* (1854/1855) Gestalt annehmen: Sie erzählt von ihrem jugendlichen Protagonisten – die Bezeichnung „Held“ wäre zu einseitig –, der sich von einem verzärtelten, überheblichen Jüngling zu einem verantwortungsvollen Bruder entwickelt, der für den Zusammenhalt und die Existenz seiner Großfamilie sorgt.²

Die Josephsgeschichte ist aber auch in einem weiteren, ungewohnten Sinn als „Bildungsroman“ zu charakterisieren: Sie stellt nicht nur die Entwicklung der Hauptfigur Josephs und seiner Brüder dar, sondern sie ermöglicht – in pragmatischer Hinsicht – ihren Leserinnen und Lesern, selbst einen Bildungsprozess durchzulaufen. Dies ist nicht nur ein rezeptionsästhetisches Urteil, denn es ist historisch wahrscheinlich, dass die Abfassung der Josephsgeschichte nicht zuletzt auch zu einem solchen Zweck erfolgt sein könnte³ – auch wenn sich dies naturgemäß nicht stringent

¹ Vgl. P. Golban, *A History of the Bildungsroman. From Ancient Beginnings to Romanticism*, Newcastle 2018, 67–79; vgl. auch O. Gutjahr, *Einführung in den Bildungsroman*, Darmstadt 2007.

² Vgl. zur Entwicklung Josephs K. Schmid, *Josephs zweiter Traum. Beobachtungen zu seiner literarischen Funktion und sachlichen Bedeutung in der Josephsgeschichte (Gen 37–50)*, ZAW 128 (2016), 374–388.

³ Zu Einleitungsfragen zur Josephsgeschichte vgl. K. Schmid, *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, in: J. Gertz/ders./M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315)*, Berlin/New York 2002, 83–118; Th. Römer, *The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P?*, in: F. Giuntoli/K. Schmid (Hg.), *The Post-Priestly Pentateuch (FAT 101)*, Tübingen 2015, 185–201; F. Ede, *Die Josefsgeschichte: Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50*, BZAW 485 (Berlin: de Gruyter, 2016); E. Blum/K. Weingart, „The Joseph Story: Diaspora Novella or North Israelite Narrative?“ ZAW 129 (2017): 501–21; R. Albertz, „Die Josephsgeschichte im Pentateuch“, in: Th. Naumann/R. Hunziker-Rodewald (Hg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), 11–36; J. Wöhrle,

belegen lässt, da ihr Verfasser oder ihre Verfasser keine Absichtserklärungen hinterlassen haben, was sie mit ihrem Text bezwecken wollten.

Diese beiden Aspekte von Bildung in Bezug auf Joseph sind das Thema dieses Beitrags. Ein erster Abschnitt wird die Bildung der Josephsfigur in der Erzählung als solcher nachzeichnen, ein zweiter Abschnitt wird die pragmatischen Potentiale dieses Bildungsprozesses Josephs im Blick auf die Leserinnen und Leser thematisieren. Eine kurze Auswertung wird diesen Beitrag beschließen.

1. Die Bildung Josephs

Es ist eine der grundlegendsten Beobachtungen zur narrativen Logik der Josephsgeschichte, dass sie in elementarer Weise die Entwicklung von Josephs *Brüdern* zu ihrem Gegenstand macht. Die Brüder werden als Opponenten Josephs eingeführt, den sie wegen seiner Träume, die Josephs Herrschaft über sie impliziert, hassen (Gen 37,5–11). Der Inhalt dieser Träume veranlasst die Brüder dazu, einen Mordanschlag auf Joseph zu planen, den sie auch durchführen, allerdings in abgemilderter Form, so dass Joseph nicht stirbt, sondern nach Ägypten verkauft wird. Hinter dieser Aktion der Brüder steht ein wohlbekanntes Motiv: Träume oder Orakel werden wahr, indem diejenigen, die sie betreffen, sich mit allen Mitteln dagegen wehren, dass sie sich erfüllen – erreicht wird mit dieser Gegenwehr aber genau dasjenige, was vermieden werden soll: Im Falle von Joseph und seinen Brüdern wird es nur durch den Verkauf Josephs möglich, dass er in Ägypten zum zweiten Mann im Staat aufsteigen kann und sich die Brüder dann bei ihren Reisen nach Ägypten vor ihm verbeugen müssen, so wie Joseph es Jahre zuvor geträumt hatte.⁴

Weniger oft wurde gesehen, dass auch Joseph sich während der Erzählung verändert und entwickelt. Joseph ist nicht der glanzvolle, erst tragische und dann triumphierende

„Joseph in Egypt: Living under Foreign Rule according to the Joseph Story and its Early Intra- and Extra-Biblical Receptions“, in: R. Albertz/J. Wöhrle (Hg.), *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, JAJSup 11 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 53–72.

⁴ Zu den Träumen in der Josephsgeschichte vgl. *J. Lanckau*, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel* (ATHANT 85), Zürich 2006, 168–175; *R. Pirson*, *The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37–50* (JSOT.S 355), London/New York 2003, 50–52; *J.-D. Döhling*, *Die Herrschaft erträumen, die Träume beherrschen. Herrschaft, Traum und Wirklichkeit in den Josefsträumen (Gen 37,5–11) und der Israel-Josefsgeschichte*, BZ 50 (2006), 1–30, s. auch o. Anm. 2.

Held der Josephsgeschichte, sondern er wandelt sich innerhalb der Erzählung in grundlegender Weise. Zu Beginn wird er als Liebling seines Vaters eingeführt, der nicht mit seinen Brüdern Schafe hütet, sondern ein Gewand – einen כַּתְנֵת פְּסִים „Ärmelrock“ – trägt, das keine Arbeitskleidung ist (vgl. 2Sam 13,18).⁵ Die Bedeutung seiner beiden Träume, die ihm die Feindschaft seiner Brüder einbringen, wird zwar häufig als identisch angesehen, tatsächlich aber geht der zweite über den ersten hinaus, indem er neben dem Niederfallen der Sterne vor Joseph auch dasjenige von Sonne und Mond, die offenbar für seine Eltern stehen, in den Blick nimmt. Dieses Element von Sonne und Mond ist in doppelter Hinsicht bezeichnend: Zum einen wird es sich in der Josephsgeschichte nie erfüllen (Josephs Mutter ist ohnehin nicht präsent in der Josephsgeschichte, ihr Tod und Begräbnis wird in Gen 35,16–20 erzählt, und auch Jakob fällt nie vor Joseph nieder),⁶ zum anderen impliziert das Bild selbst eine gewisse Hybris Josephs: Gestirne verehren in der Hebräischen Bibel nie Menschen, sondern nur Gott allein (vgl. Ps 148,1.3; Hi 38,6f). Joseph wird also in einer gewissen Ambiguität gezeichnet. Zwar ist er Jakobs Lieblingssohn, gleichzeitig aber zeigt er keine Solidarität mit seinen Brüdern und träumt sich, vielleicht unwissentlich und willentlich, aber doch deutlich, an die Stelle Gottes.

Im weiteren Verlauf der Erzählung verändert sich Joseph in mehrfacher Hinsicht. Zunächst ist zu erkennen, dass er sich vom Träumer (Gen 37) zum Traumdeuter (Gen 40f) entwickelt. Auffälligerweise wird in der Josephsgeschichte nirgends erklärt, woher sich Joseph diese Kompetenz des Traumdeutens erworben hat. Die nächstliegende Erklärung lautet, dass die Erzählung ihrer Leserschaft implizit nahelegen will, dass es Josephs außergewöhnliche Erfahrungen sind – der überlebte Mordanschlag, der Verkauf nach Ägypten, sein Aufenthalt und seine Widerfahrnisse im Haus Potifars sowie im Gefängnis –, die ihn zum Traumdeuter „gebildet“ haben.

Dann zeigt sich, dass Joseph sich vom kühlen Planer zum mitfühlenden Bruder wandelt. Die Josephsgeschichte gibt zwar nirgends darüber Auskunft, was in Joseph bei seinem Ägyptenaufenthalt vorgeht, wenn er zunächst Simeon und dann Benjamin festhält, doch es ist ohne weiteres erschließbar, dass er damit die Absicht verfolgt, seine

⁵ Die LXX macht aus dem „Ärmelrock“ einen „bunten Rock“: ἐποίησεν δὲ αὐτῷ χιτῶνα ποικίλον. Zur Kleidersymbolik vgl. *A. da Silva*, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères*, Montréal 1994; *V.H. Matthews*, *The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative*, JSOT 65 (1995), 25–36; *R. Lux*, *Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern*, BG 1, Leipzig 2001, 77f.

⁶ Zu Gen 47,31b vgl. *R. de Hoop*, *Genesis 49 in its Literary and Historical Context*, OTS 39, 328–332.460–464; *ders.*, *Then Israel Bowed Himself ...* (Genesis 47,31), JSOT 28 (1994), 467–480; *J. Ebach*, *Genesis 37–50*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2007, 521f; *Döhling*, *Herrschaft*, 20–23.

Brüder auf die Probe zu stellen. Sind sie noch dieselben, die einen der ihren nach Ägypten verkauft haben? Oder haben sie sich verändert und verhalten sie sich nun solidarisch mit ihren gefährdeten Brüdern? In der Tat zeigen sich die Brüder solidarisch, zunächst mit Simeon und dann vor allem mit Benjamin. Erkennbar wird dies vor allem aus der Rede Judas, die diese Solidarität bis hin zur Selbstaufgabe bezeugt (Gen 44,18–34).⁷ Er bietet sich selbst Joseph als Sklaven, an Stelle des zu Unrecht verdächtigten Benjamin, an, bemerkenswerterweise mit der Begründung, dass der Vater, Jakob, es nicht überleben würde, neben Joseph auch noch Benjamin zu verlieren. Damit zeigt Juda nicht nur Verantwortung für seinen Bruder, sondern auch für den Vater, den er mit seinen Brüdern in Gen 37 an den Abgrund des Totenreichs gebracht hat. Es ist außerordentlich bemerkenswert, dass die Josephsgeschichte die Form der Rede – Gen 44,18–34 ist die längste zusammenhängende Rede im Buch Genesis – gewählt hat, um die Peripetie der Erzählung herbeizuführen: Die Macht des Wortes wird dabei entscheidend hervorgehoben. Und tatsächlich: die Rede Judas überwältigt Joseph. Gemäß Gen 45,1–3a verliert Joseph die Kontrolle über sich selbst:

Da konnte sich Joseph nicht länger beherrschen (ולא־יכל יוסף להתאפק) vor allen, die bei ihm standen, und rief: Führt alle hinaus und weg von mir! So war niemand bei ihm, als Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gab. Und er weinte so laut, dass es die Ägypter hörten und auch das Haus des Pharao es hörte. Und Joseph sprach zu seinen Brüdern: Ich bin Joseph. Lebt mein Vater noch?

So legt die Josephsgeschichte großen Wert darauf, dass die Prüfung der Brüder durch Joseph als Plan Josephs nicht einfach aufgeht, aber auch nicht einfach nicht aufgeht. Vielmehr ergreift die Situation selbst die Herrschaft, und Joseph wird nach Judas ergreifender und überwältigender Rede das Heft seiner eigenen Pläne aus der Hand genommen. Wir wissen nicht, was Joseph mit seinem Handeln an den Brüdern intendierte – die Josephsgeschichte gibt nur Einblick in das Geschehen selbst, nicht aber in die Gedankenwelt des Protagonisten Joseph. Doch die schwierige Situation löst sich auf, ob Joseph dies mit seinem Test an den Brüdern nun selbst intendiert haben mag oder nicht.

⁷ Vgl. *M.A. O'Brien*, *The Contribution of Judah's Speech, Genesis 44:18–34, to the Characterization of Joseph*, CBQ 59 (1997), 429–447; *J. Joosten*, *Biblical Rhetoric as Illustrated by Judah's Speech in Genesis 44.18–34*, JSOT 41 (2016), 15–30.

Nach dieser Veränderung der Brüder, die auch Joseph verändert, kann die Josephsgeschichte ihrem Ziel der Versöhnung der Brüder untereinander zulaufen.⁸ Sowohl die Brüder als auch Joseph haben einen Prozess durchlaufen, der sie in gewissem Sinne „gebildet“ hat; sie sind andere geworden, als sie zuvor waren, und diese „Bildung“ ist eine Voraussetzung für die Möglichkeit einer nachhaltigen Koexistenz unter ihnen.

2. Bildung anhand von Joseph

Nun soll in diesem Beitrag nicht nur gefragt werden, wie die Josephsgeschichte die Bildung Josephs darstellt, sondern auch, wie anhand der Josephsgeschichte Bildung selbst möglich ist. Welche Bildungsmöglichkeiten offeriert die Erzählung ihren Leserinnen und Lesern? Damit wird die Frage nach ihrer Pragmatik gestellt, die sich naturgemäß für ihre ursprüngliche Leserschaft nicht mehr empirisch gedeckt beantworten lässt. Wir wissen nicht, wer die Josephsgeschichte gelesen hat,⁹ und wir wissen auch nicht, wie man sie genau verstanden hat, wenn auch natürlich die Rezeptionen in der Antike gewisse Anhaltspunkte liefern können.¹⁰ Allerdings sind diese Rezeptionen in der Regel produktiver Art. Sie sind nicht darauf ausgerichtet, die Aussageakzente der biblischen Erzählung aufzuspüren und ihre Leerstellen zu berücksichtigen, vielmehr verfolgen sie rezeptionelle Eigeninteressen. So glättet etwa das im 2. Jh. v.Chr. verfasste Jubiläenbuch Züge, die Joseph in negativem Licht

⁸ Vgl. *J. Ebach*, „Ja, bin denn *ich* an Gottes Stelle?“ (Genesis 50:19): Beobachtungen und Überlegungen zu einem Schlüsselsatz der Josefsgeschichte und den vielfachen Konsequenzen aus einer rhetorischen Frage, *BI* 11 (2003), 602–616; *G. Fischer*, Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung, in *A. Wénin* (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven 2001, 243–271.

⁹ Zu den Schreibermilieus im antiken Israel und Juda vgl. *D.M. Carr*, Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung, *AThANT* 107, Zürich 2015; *A. Grund-Wittenberg*, Literalität und Institution. Auf der Suche nach lebensweltlichen Kontexten der Literaturwerdung im alten Israel, *ZAW* 129 (2017), 327–345; *E. Blum*, Institutionelle und kulturelle Voraussetzungen der israelitischen Traditionsliteratur, in: *R. Ebach/M. Leuenberger* (Hg.), *Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation*, *FAT* 127, Tübingen 2019, 3–44; *W. Schniedewind*, *The Finger of the Scribe: How Scribes Learned to Write the Bible*, New York 2019.

¹⁰ Vgl. *M. Niehoff*, The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature, *AGJU* 16, Leiden 1992; *B.U. Schipper u.a.*, Art. Joseph (Son of Jacob), *EBR* 14, Berlin/Boston 2017, 680–713.

erscheinen lassen könnten. In der Szene der Entsendung Josephs zu seinen Brüdern fehlt das Motiv seiner Bevorzugung durch Jakob sowie der Umstand, dass Joseph, anders als seine Brüder, nicht arbeitet (Jub 34,10–14). Auch in seiner gehobenen Position als Herrscher über Ägypten wird Joseph als gnädig und barmherzig dargestellt (Jub 40,9f). Philo betont die moralische Vollkommenheit Josephs (*De Iosepho*, 4–6.54.268f), Josephus hebt seine große Weisheit hervor (*Antiquitates*, 2,87).

Für die Erhebung der pragmatischen Dimension der biblischen Josephsgeschichte hat man sich deshalb an diese selbst zu halten. Für deren Profil sind folgende Beobachtungen maßgeblich: Wie dies oft bei biblischen Erzählungen der Fall ist,¹¹ verzichtet die Josephsgeschichte fast vollständig darauf, Auskünfte über die Motivation ihrer Protagonisten zu geben, wenn diese sich zu bestimmten Handlungszügen entschließen. Man erfährt bei der Lektüre kaum, was Joseph oder die anderen Akteure bei ihrem Handeln antreibt oder bestimmt. Dies wird sprachlich in aller Regel offengelassen und in die Imagination der Leserschaft verlegt. Der pragmatische Effekt dieser literarischen Maßnahme besteht darin, dass die Leserinnen und Leser diese Motivationen jeweils für sich rekonstruieren müssen. Was geht in Joseph vor, wenn er sich seinen Brüdern nicht zu erkennen gibt, als sie das erste Mal nach Ägypten kommen, um Getreide zu kaufen? Weshalb behält er Simeon zurück, und weshalb will er Benjamin gefangen setzen? Weshalb gibt er sich zu erkennen? Auf diese Fragen sind unterschiedliche Antworten möglich. Der narrative Verlauf der Josephsgeschichte macht dabei bestimmte Auslegungen wahrscheinlicher als andere. Die so geforderte Mitarbeit der Leserinnen und Leser beim Prozess des Verstehens der Josephsgeschichte zwingt sie, sich umfassend in die das Verhalten der Akteure bestimmenden Determinanten hineinzudenken und deren komplexe Wechselwirkungen zu rekonstruieren.

Damit hängt ein zweiter Punkt zusammen. Bildung in der Josephsgeschichte ist Bildung durch Erfahrung, nicht durch Unterricht oder Unterweisung. Josephs Prozess der Veränderung ergibt sich nicht aus Belehrungen, sondern aus seinem Schicksal. Die Leserinnen und Leser werden durch die Lektüre von Gen 37–50 an ihre eigene Erfahrung gewiesen, die sie in ihrer Selbstwahrnehmung verändern kann. Selbstverständlich werden diese Erfahrungen nicht von einer solchen Dramatik sein wie diejenigen, die Joseph gemäß Gen 37–50 macht: Man hat die Josephsgeschichte auch

¹¹ Vgl. etwa für Gen 22 K. Schmid, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser (BZAW 345/I), Berlin/New York 2004, 271–300.

schon als Josephsnovelle bezeichnet, da in ihr – mit Goethes Beschreibung im Gespräch mit Johann Peter Eckermann – eine „unerhörte Begebenheit“¹² erzählt werde.

Gewissermaßen in einem Schluss *a maiori ad minus* lässt sich aber die Josephsgeschichte als Impulsgeberin für die Interpretation der eigenen Lebensgeschichte heranziehen.

Die Leserschaft der Josephsgeschichte wird eingeladen, sich anhand der Quintessenz der Erzählung in Gen 50,19f¹³ zu fragen: „כי התחת אלהים אני“, „Bin ich denn an Gottes statt?“ Es ist gerade der mit Macht ausgestattete Joseph, der sich nun explizit von Gott unterscheidet (im Gegensatz zu seinem zweiten Traum in Gen 37,9f). Die Position der Stärke ermöglicht es Joseph erst, seine Grenze anzuerkennen.

Und – Josephs eigene Deutung des Geschehens („ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטובה“, „ihr zwar habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es zum Guten gewendet“) offeriert eine mögliche Perspektive auf eigene Erfahrungen der Leserschaft, hinter bestimmten Ereignissen so etwas wie eine göttliche Führung zu erkennen. Die Josephsgeschichte legt dabei größten Wert darauf, dass diese Deutung nicht auf der Ebene der Erzählung selbst lokalisiert wird, sondern – im Modus der direkten Rede – vielmehr als subjektive Interpretation des Protagonisten selbst dargestellt wird. Die Botschaft der Josephsgeschichte an ihre Leserschaft lautet nicht: Gott wirkt im Verborgenen. Vielmehr zeigt sich aufgrund dieser literarischen Stilisierung: Gott lässt sich als im Verborgenen Wirkender sehen. Es handelt sich um eine Möglichkeit, nicht mehr und nicht weniger.

¹² *J.W. Goethe*, Gespräch vom 29. Januar 1827, zitiert nach E. Trunz (Hg.), *Goethes Werke*, Bd. VI, Hamburg 1960, 726.

¹³ Vgl. o. Anm. 8.

Konrad Schmid, Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich