

## I. Die Fragestellung

„Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drin steht: wozu – wenn man doch den Text hat – brauchte man sie sonst?“

Odo Marquard<sup>1</sup>

Der Beginn des Matthäusevangeliums und damit der Beginn des Neuen Testaments in seiner kanonischen Gestalt knüpft die Geschichte Jesu mit zahlreichen Motiven, Allusionen und direkten Zitaten in die hebräische Bibel ein. Das kommt in den Kommentaren und in vielen weiteren Arbeiten zu Mt 1 und 2 mehr oder weniger ausführlich in den Blick.<sup>2</sup> Vor allem Hubert Frankemölle in seinem Mat-

<sup>1</sup> Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: *ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117–146, hier 117.

<sup>2</sup> Einige neuere Kommentare sowie in dieser Studie benutzte und weiterführende Literatur in Auswahl (weitere Angaben folgen zu einzelnen Themen und Textstellen): *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1985; *J. Gnllka*, Das Matthäusevangelium, HThK I/1, Freiburg i.Br. 1986; *W.D. Davies/ D.C. Allison Jr.*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Bd. 1, Edinburgh 1988; *D.A. Hagner*, Matthew: Bd. 1, WBC 33A, Dallas 1993; *U. Luck*, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK NT 1, Zürich 1993; *W. Wiefel*, Das Evangelium nach Matthäus, ThHKNT 1, Leipzig 1998; *C.S. Keener*, A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids 1999; *J. Nolland*, The Gospel of Matthew, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 2005; *P. Fiedler*, Das Matthäusevangelium, ThKNT, Stuttgart 2006. – *E. Nellessen*, Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium (SBS 39), Stuttgart 1969; *A. Vögtle*, Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte, Düsseldorf 1971; *F. Schneider/ W. Stenger*, Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Mattäus. Strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,1–17, BZ 23 (1979) 187–196; *dies.*, „Mit der Abstammung Jesu Christi verhielt es sich so ...“. Strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,18–25, BZ 25 (1981) 255–264; *M. Oberweis*, Beobachtungen zum AT-Gebrauch in der matthäischen Kindheitsgeschichte, NTS 35 (1989) 131–149; *E.M. Wainwright*, Toward a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew (BZNW 80), Berlin/ New York 1991; *W.J.C. Weren*, The Five Women in Matthew's Genealogy, CBQ 59 (1997) 288–305; *J. Nolland*, The four (five) women and other annotations in Matthew's genealogy, NTS 43 (1997) 527–539; *R. Oberforcher*, Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazaret. Die Genealogie Jesu im biblischen Horizont, in: M. Öhler (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 5–26; *K.-H. Ostmeyer*, Der Stammbaum des Verheißenen: Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1–17, NTS 46 (2000) 175–192; *A.-J. Levine/ M. Blickenstaff* (Hg.), A Feminist Companion to Matthew. The Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 1, Sheffield 2001; *B. Teuwsen*, Die Frauen in der toledot/genealogie des Evangeliums nach Matthäus (Mt 1,1–25), WuA 42 (2001) 111–114; *L.J. Lawrence*, An Ethnography of the Gospel of Matthew. A Critical Assessment of the Use of the Honour and Shame Model in New Testament Studies (WUNT 165), Tübingen 2003, zur Genealogie in Mt 1 ebd., 232–237; *H.-J. Klauck*, Das göttliche Kind. Variationen eines Themas, in: *ders.*, Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 290–313; *Th. Hieke*, BIBLOS

thäuskommentar<sup>3</sup> und Moisés Mayordomo-Marín in seiner Monographie über Mt 1 und 2<sup>4</sup> haben in einer an der Rezeption der ursprünglichen Leserinnen und Leser orientierten Lektüre in der Kommentierung der beiden Anfangskapitel des Matthäusevangeliums gezeigt, in welcher vielfältiger Weise die Ursprungsgeschichte (γένεσις<sup>5</sup>) Jesu als des Messias in alttestamentliche Geschichten und Texte eingewoben ist.<sup>6</sup> Die hebräische Bibel als Bezugstext zeigt sich vor allem in der Genealogie in Mt 1,1–17, die Jesus in die Geschichte Israels einbindet und besonders die Juda- und Davidlinie betont; sie zeigt sich ebenso in der Mose-Jesus-Typologie und in ihr im Ägypten- und Exodusmotiv.

Die folgenden Beobachtungen und Überlegungen wollen dem in mehreren Aspekten nachgehen und dabei vor allem eine weitere Facette in diesem Bild sichtbar machen bzw. verstärken, indem sie eine m.W. bisher nur gelegentlich und eher beiläufig erwogene Konfiguration in den Blick nehmen. Welche Bezüge ergeben sich, so lautet die Frage, wenn die Lesenden in der Geschichte Josefs, des Adoptivvaters Jesu, in Mt 1f. Motive der Geschichte der gleichnamigen Figur der hebräischen Bibel sehen?<sup>7</sup>

---

GENESEOS. Mt 1,1 vom Buch Genesis her gelesen, in: J.-M. Auwers (Hg.), *The biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003, 635–649; *R.D. Aus*, Matthew 1–2 and the Virginal Conception in Light of Palestinian and Hellenistic Judaic Traditions on the Birth of Israel's first Redeemer Moses, Lanham Md. u.a. 2004; *R. Heckl*, Der biblische Begründungsrahmen für die Jungfrauengeburt bei Matthäus. Zur Rezeption von Gen 5,1–6,4 in Mt 1, ZNW 95 (2004) 161–180; *I. Nowell*, Jesus' Great-Grandmothers: Matthews's Four and More, CBQ 70 (2008) 1–15; *A. Wucherpfennig*, Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1–2 (HBS 55), Freiburg i.Br. 2008.

<sup>3</sup> Matthäus: Kommentar I, Düsseldorf 1994, II, Düsseldorf 1997.

<sup>4</sup> Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1 und 2 (FRLANT 180), Göttingen 1998.

<sup>5</sup> Die Bedeutung(sbreite) des Wortes γένεσις zeigt sich in der unterschiedlich fokussierten Verwendung in Mt 1,1 und 1,18, dazu *Frankemölle*, I, 142; *Mayordomo*, Anfang, 206–217.323f. sowie *Fiedler*, ThKNT, 39, ferner u. Anm. 211; zur Relation des Buchanfangs zum Buch „Genesis“ s. *Hieke*, BIBLOS GENESEOS, zum Rückverweis v.a. auf Gen 3,4 und 5,1 bes. 638ff. Thomas Hieke zeigt in diesem Beitrag u.a. „die Einbindung Jesu in das genealogische System und das Toledot-System des Buches Genesis“ (ebd., 647), dazu auch *Heckl*, Begründungsrahmen, hier bes. 164ff.

<sup>6</sup> Gerade von diesen beiden Arbeiten – das sei gleich zu Anfang betont – habe ich viel gelernt und sie, besonders die Monographie Mayordomos, ausgiebig verwendet. Dass ich an einigen Stellen zu etwas oder auch ganz anderen Ergebnissen komme, widerspricht dem nicht.

<sup>7</sup> Ein knapper Hinweis auf diese Möglichkeit bei *Davies/ Allison*, Commentary, 182; etwas ausführlichere Erwägungen finden sich bei *H.C. Waetjen*, Genealogy as the Key to the Gospel According Matthew, JBL 95 (1976) 205–230, hier 225ff., sowie *R.E. Brown*, The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, Garden City/ New York 1977, 111f.; Waetjens und Browns Hinweise sollen im Folgenden aufgenommen und weitergeführt werden. – Auch die 2008 erschienene Monographie von Ansgar Wucherpfennig, Josef, geht nur peripher auf Verbindungen der beiden biblischen Josefsgestalten ein (im Verweis auf *Davies/ Allison* [5.30 Anm. 21] und etwas ausführlicher im Blick auf die Träume beider [209–212]). Sachlich und auch sprachlich befremdlich wirkt Wucherpfennigs Ausführung: „seine“ (des neutestamentlichen Josefs) „Annahme Marias ... und seine Enthaltsamkeit erinnern an die Weigerung des Patriarchen Josef, sich mit der Gemahlin des Potifar zum Ehebruch zu verbinden“ (ebd. 30 [diese Verknüpfung findet sich allerdings auch schon bei Bernhard von Clairvaux, dazu u. Anm. 22]). An anderen Stellen verblüfft Wucherpfennig durch eine

Ein erstes Motiv, das den alt- und den neutestamentlichen Josef verbindet, ist der gemeinsame Name. Die Namensverknüpfung verstärkt sich in der Verbindung mit dem (in Mt 1,16 anders als in Lk 3,23<sup>8</sup>) ebenfalls gleich lautenden Namen des jeweiligen Vaters beider Josefgestalten. Wir haben es also in beiden Testamenten mit einem Josef zu tun, der ein Sohn Jakobs ist.

Eine weitere auffällige Verbindungslinie der Geschichten beider Josefs bilden die Träume. In der Josefgeschichte in Gen 37–50 spielen drei Traumepaare, dazu die formal ganz anders figurierte nächtliche Begegnung Jakobs (Gen 46,2–4) eine zentrale Rolle für die Entwicklung des Geschehens. In Mt 1f. sind es vier Träume Josefs (1,20ff.; 2,13.19f.22) sowie einer der Magier (2,12), die das jeweils gebotene Tun in Gang setzen. In diesem Zusammenhang ist auch nach Aspekten zu fragen, welche die Geschichte der Magier in Mt 2,1–12 mit der Josefgeschichte verbinden. Immerhin lässt sich im Bild des aufgehenden Sterns, der einen neugeborenen König anzeigt, über den viel diskutierte Bezug zu Num 24,17 hinaus auch ein Anklang an die Josefgeschichte wahrnehmen, nämlich an Josefs Gestirnetraum (Gen 37,9–11), der die künftige Vorrangstellung Josefs anzeigt und der von den Brüdern wie selbstverständlich als Anspruch auf die Königswürde gehört wird. So sehr in beiden Geschichten Träume eine Rolle spielen, so sehr unterscheidet sich die „Funktion“ der Träume. Bedürfen die Träume in Gen 37–50 der Deutung, so dienen die Träume in Mt 1f. umgekehrt der Erklärung des ohne sie Rätselhaften. Nicht nur an dieser Stelle ist zusammen mit den Verbindungsmomenten der Erzählungen um Josef und Josef auch nach den spezifischen Differenzen zu fragen.

Beide Josefgestalten verbindet ferner der Aufenthalt in Ägypten, der jedoch – anders als für den Josef der hebräischen Bibel – für den Josef des Neuen Testaments nur von kurzer Dauer ist. Der Weg nach Ägypten wird in beiden Fällen zu einem Weg des Überlebens nicht nur des jeweiligen Josef, sondern seiner ganzen Familie. Josef ist es jeweils, der für dieses Überleben Sorge trägt.<sup>9</sup>

In beiden Josefgeschichten spielt ein König eine große Rolle. Dabei fällt zwar das Charakterbild Pharaos in Gen 37–50 ganz anders aus als das des Herodes in Mt 2, doch ist hier Raymond Edward Browns Hinweis auf jenen neuen Pharao ins Spiel zu bringen, den nämlich, der „Josef nicht kannte“ (Ex 1,8) und dessen Vergessen-Wollen zum Befehl der Tötung der Kinder wird. In dieser Lektüre kommt eine deutliche Beziehung zum „Kindermord von Betlehem“ ins Bild.<sup>10</sup>

---

geradezu historistisch-biographische und zugleich recht idyllische Darstellung der Familiengeschichte des neutestamentlichen Josef, wenn er z.B. erklärt, auch Maria habe „sicherlich“ die Gerechtigkeit an die Söhne Jesus und Jakobus weitergegeben, aber Matthäus erzähle nicht davon (1), oder wenn er von Maximen spricht, die Jesus „von seinem Pflegevater gelernt haben“ könne (219). Ansprechend ist dagegen Wucherpfennigs Hinweis, im Weg Josefs nach Ägypten wiederhole sich der Weg Israels und damit ein Motiv der Josefgeschichte (201). – Zu Bemerkungen von Kirchenvätern über Josef und Josef s.u. Anm. 22.

<sup>8</sup> Zu der v.a. in der alten Kirche vielverhandelten Frage, wie sich diese Differenz erklären lasse (die Hauptlösung besteht in der Annahme einer „Leviratsehe“) s. neben den Kommentaren die Informationen in dem von Peter Nagel verfassten Art.: Joseph II (Zimmermann), RAC 18, 749–761, hier bes. 749 und 753.

<sup>9</sup> Diesen Aspekt betont *Waetjen*, *Genealogy*, 226.

<sup>10</sup> *Brown*, *Birth*, 111f.

Zwischen den Träumen, welche in Mt 2 den Weg nach Ägypten und dann den Rückweg inaugurieren, findet sich in Mt 2,17f. eine Erfüllungssequenz, die das Weinen der toten Rahel (Jer 31,15) in Erinnerung bringt. Ins Spiel kommt damit die in der erzählten Zeit von Gen 37 bereits verstorbene<sup>11</sup> Mutter des alttestamentlichen Josef, die jener sich herbeiträumt (Gen 37,9–11).<sup>12</sup> Die Erwähnung Rahels fällt in Mt 1f. auch deshalb ins Auge, weil die Genealogie gerade nicht über *Rahels* Söhne verläuft, sondern – mit Juda – über einen der Leasöhne. Gerade darum aber hat die Einspielung der Klage Rahels in die Ursprungsgeschichte Jesu ihre eigene Bedeutung, der nachzugehen sein wird.

Josef und Josef schließlich haben im Rahmen ihrer genealogischen Einbindung einen Verlust zu tragen: Die Söhne des alttestamentlichen Josef werden von seinem Vater Jakob adoptiert. Efraim und Manasse werden nunmehr als Jakobs Kinder Israels Stämme (Gen 48). Damit fällt Josef selbst in gewisser Weise aus der Genealogie der „Kinder Israels“ heraus. Beim Josef des Neuen Testaments erscheint das Motiv – folgt man den biblischen Texten – in umgekehrter Weise. Josef bildet als Adoptivvater das Bindeglied zwischen dem Sohn der Mirjam/Maria und den Vätern und Müttern Israels. Freilich kann man auf einer anderen Ebene diese Figur auch umdrehen und in Jesus den von Gott als Kind angenommenen leiblichen Sohn Josefs sehen.<sup>13</sup>

Dazu kommen weitere Querbezüge: Josef soll seinen Sohn Jesus nennen (Mt 1,21). Der Name Jesus entspricht dem Namen Josua.<sup>14</sup> Josua spielt in der Geschichte des alttestamentlichen Josef insofern eine große Rolle, als er es ist, der die Gebeine Josefs beisetzt (Jos 24,32). Josef und Josua sind zudem in den in der hebräischen Bibel oft hintergründig eingesetzten Angaben über die Lebensalter<sup>15</sup> eng verbunden: Nur diese beiden erreichen ein Alter von 110 Jahren. Erhellend ist hier ein Blick auf ein Motiv in einer außerkanonischen Schrift. Die legendarische „Geschichte von Josef, dem Zimmermann“ (XV,1)<sup>16</sup> lässt den Vater Jesu geradezu demonstrativ ein wenig älter werden, nämlich 111 Jahre. Darauf ist (wie auf die weiteren genannten Motivverbindungen) zurück zu kommen.

Ein vorletzter der hier zunächst nur aufgelisteten möglichen Bezüge zwischen den beiden Josefsfiguren bekommt mit der Charakterisierung beider zu tun. Jakobs=Israels Sohn Josef heißt in der jüdischen Tradition *הַצַּדִּיק יוֹסֵף*, *ha-Zaddiq*, „der

<sup>11</sup> Anders urteilt hier *J. Lanckau*, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefsgeschichte der Hebräischen Bibel* (ATHANT 85), Zürich 2006, hier bes. 142 u. 183ff., dazu *Ebach*, HThKAT, bes. 68ff.

<sup>12</sup> Von daher ist der Traum auch noch anders lesbar denn als Hinweis auf die Zukunft, nämlich (mit Freuds Traumdeutung) als Deutung der Vergangenheit und auch als Wunsch für eine bessere Gegenwart, dazu (über die Interpretation im HThKAT hinaus) *J. Ebach*, *Da war doch noch was? Frauen in der Josefsgeschichte*, in: *ders.*, „Iss dieses Buch!“ (Theologische Reden 8; Neue Folge 2), Wittingen 2008, 89–105, hier 94ff.

<sup>13</sup> Zur (allerdings selten belegten) Textvariante, nach der Josef der Vater Jesu war *Davies/Allison*, *Commentary*, 183f. Anm. 71, dazu ausführlich *Wucherpfennig*, *Josef*, 79ff. 92ff. 168ff.

<sup>14</sup> Zum Jesus-Namen *Wucherpfennig*, *Josef*, 102f.; zur Verbindung Jesus – Josua s.u. 76f.

<sup>15</sup> Dazu die instruktiven Beobachtungen und Überlegungen bei *Lanckau*, *Herr*, 137ff.

<sup>16</sup> Die Angabe findet sich in beiden Fassungen, vgl. die Edition von *S. Morenz*, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* (TU 56), Berlin/ Leipzig 1951, 7.

Gerechte“.<sup>17</sup> In der christlichen Tradition wächst dieses Prädikat (ausgehend von Mt 1,19 [δικαίος]) dem Mann der Maria zu. Aber wie ist die Charakterisierung dieses Josef als δικαίος („gerecht“) zu verstehen? War Josef „gerecht“ und hat Maria *deshalb* nicht verstoßen? Oder war er „gerecht“, d.h. wusste sich den Gesetzen der Tora verpflichtet, und hat sie *dennoch* nicht verstoßen? Die hier aufscheinende doppelte Lektüremöglichkeit bekommt im Kontext einer Josef-Josef-Konfiguration auch mit einer durchaus ambivalenten Rolle des alttestamentlichen Josef zu tun.

Schließlich findet auch das vieldiskutierte „Ναζωραῖος“ in Mt 2,23 – geographische Herkunftsbezeichnung oder/ und Hinweis auf eine naziräische Lebensweise oder noch andere und weitere Bedeutungen? – einen Widerhall in der Geschichte des alttestamentlichen Josef. Der nämlich wird im Jakobsegen in Gen 49,26 mit dem – an dieser Stelle ebenso vielschichtigen und vieldiskutierten – „Titel“ נָזִיר (*nazir*, der Geweihte, Besondere, Auserwählte, Ausgesonderte?) belegt.

Manche der genannten Bezüge zwischen den beiden biblischen Josefgestalten lassen sich, soweit sie Mt 1f. betreffen, auch und z.T. stärker noch mit anderen alttestamentlichen Figuren und mit anderen Motiven und Worten der hebräischen Bibel verbinden. Hinzu kommt, dass sich in Mt 1f. wörtliche Zitate aus den Büchern Exodus, Jesaja, Jeremia, Hosea, Micha und 1. Chronik finden, nicht aber aus der „Josefsgeschichte“ in Gen 37–50. „Überraschenderweise begegnet (scil. der alttestamentliche) Josef in den Stammbäumen Jesu nicht“, resümiert Hermut Löhr.<sup>18</sup> Aber warum – das ist die eine Rückfrage an Löhrs Feststellung – sollte er in einer Genealogie begegnen, die eben nicht über den Rahelsohn Josef, sondern über den Leasohn Juda verläuft?<sup>19</sup> Zum andern aber ist zu prüfen, ob Josef und seine Geschichte in Mt 1f. womöglich hintergründig doch ins Spiel kommen. Und weiter ist zu fragen, ob die Beziehungen zwischen Josef und Josef auf der Ebene lockerer Motivverbindungen verbleiben oder ob sich in Gen 37–50 – einschließlich der Kapitel 38 und 49<sup>20</sup> – als Josefsgeschichte bzw. – mit der biblischen Überschrift in Gen 37,2 – als תלדות יעקב, als „Geschichte der Kinder Jakobs“, *Grundmotive* auch der Genealogie in Matthäus 1 finden.

Lohnen mithin die Bezüge zwischen „Josef“ und „Josef“ einen genaueren Blick oder wird, wer diesen Spuren nachgeht, ein (wie Mayordomo in anderem Zu-

<sup>17</sup> Dazu E. Wiesel, Josef oder die Erziehung eines Gerechten, in: ders., Adam oder das Geheimnis des Anfangs (frz. Originalausgabe Célébration biblique, Paris 1975), Freiburg u.a. 21980, 139–171; in diesem Zusammenhang sind die Hinweise bei Waetjen, Genealogy, 225f., auf entsprechende Aussagen in den Testamenten der Patriarchen, im Jubiläenbuch und bei Josephus zu beachten (dazu und zu rabbinischen Belegen für Josefs Gerechtigkeit u. 22).

<sup>18</sup> Isaak, Jakob, Esau, Josef, in: M. Öhler (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 75–96, hier 77. Erwähnt wird (dieser) Josef im Neuen Testament in Joh 4,5; Apg 7,9.13f.18; Hebr 11,21f; Offb 7,8.

<sup>19</sup> Mose aus dem Stamm Levi begegnet in Mt 1f. ebenfalls nicht explizit, aber er kommt eben doch ins Spiel, indem mehrere Zitate und Allusionen in Mt 2 auf ihn verweisen.

<sup>20</sup> Die Zugehörigkeit der Kap. 38 und 49 zur Josefsgeschichte zu begründen ist eines der Hauptthemen meines Kommentars (HThKAT); dass die Geschichte in neutestamentlicher Zeit unter Einschluss dieser Kapitel vorlag und so rezipiert wurde, versteht sich.

sammenhang formuliert) „textueller Geisterfahrer“<sup>21</sup>? Gehören diese Fragen gar zu den nutzlosen und vergeblichen Streitigkeiten über Genealogien, vor denen der Titusbrief (3,9) warnt? Eine Antwort auf dieses Fragenbündel kann nur die Entfaltung einer Konfiguration von Josef und Josef selbst erbringen.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Anfang, 215. (Christian Frevel machte mich im Gespräch darauf aufmerksam, dass der Begriff „textueller Geisterfahrer“ nicht unbedingt nur negativ verstehbar ist. Immerhin kann es – in der Lektüre von Texten und Textzusammenhängen anders als auf der Autobahns pur – zuweilen durchaus nützlich sein, nicht der vorgegebenen und von den Vielen eingehaltenen Richtung zu folgen, sondern zu wenden, sich in Gegenrichtung zu bewegen und ins Unbekannte zu wagen.) *D. Daube*, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 190–192, sieht viele Parallelen zwischen Mt 2 und Jakob-Laban, dazu methodisch *Mayordomo*, ebd., 275 (kritisch auch *Luz*, Matthäus, 127f. mit Anm. 15 und ausführlich *Vögtle*, *Messias und Gottessohn*, hier 43–53).

<sup>22</sup> Immerhin gibt es in den Auslegungen der alten Kirche und des Mittelalters solche Konfigurationen beider Josefgestalten, so im 5. Jh. bei Petrus Chrysologus (PL 52, 592f. – hier gerinnen auf eigentümliche Weise beide Josefs nahezu zu einem), bei Haimo von Auxerre im 9. Jh. (PL 118, 76 [dort – wie inzwischen deutlich ist, fälschlich – dessen Namens- und Zeitgenossen Haimo von Halberstadt zugeschrieben]) und recht ausführlich bei Bernhard von Clairvaux im 12. Jh., der an Bezugspunkten das Ägyptenmotiv, das Motiv des Verkaufs – das typologisch den alttestamentlichen Josef und Christus verknüpft – sowie die Keuschheit, die Träume und die Rolle beider als Versorger nennt (PL 183, 69f., dazu insgesamt DictSpir 8, 1289–1308 [*P. Grélot/ G.M. Bertrand*]). Dagegen urteilt P. Nagel (Art. Joseph I [Zimmermann], RAC 18, 749–761) im Blick auf das beide Josefgestalten verbindende Traummotiv, hier sei „wohl nur ein assoziativer Anklang zu verzeichnen“ (ebd. 750).

## II. Parallele Züge der beiden Namensträger

„Abraham ist gehorsam,  
Isaak mutig und Jakob treu.  
Nur Josef ist gerecht.“

*Elie Wiesel*<sup>23</sup>

### 1. Der Name und der Vatername

Die zentralen Figuren, in deren Geschichte der Beginn des Matthäusevangeliums die Lesenden hineinführt, tragen Namen, mit denen sich in der hebräischen Bibel Geschichten und Traditionen verbinden. Wer die Namen Jesus, Josef und Maria hört (in dieser Reihenfolge erscheinen sie in Mt 1<sup>24</sup>), wird daher – ungeachtet der Frage, ob es sich dabei um „wirkliche“, d.h. tatsächlich historische Namen handelt<sup>25</sup> – die Namen Josua, Josef und Mirjam mithören und mit ihnen das, was die hebräische Bibel und die weitere jüdische Literatur über die diese Namen Tragenden berichten.<sup>26</sup>

Ein Seitenblick auf die Namen in der Genealogie Jesu in Lk 3,23–38 zeigt, dass der Name Josef dort als einziger *dreimal* vorkommt, nämlich in V. 23f.30.<sup>27</sup> In V. 29f. wird ein Josef zusammen mit einem Levi, einem Simeon und einem Juda genannt, sodass hier gleich vier Namen der zwölf Jakobsöhne auftauchen. Allerdings ist keiner von ihnen einer der Söhne Jakobs=Israels und keiner dieser drei Josefs ist derjenige der „Josefsgeschichte“ in Gen 37–50.<sup>28</sup> Von den Gestalten, die in Gen 37–50 genannt sind, werden Hezron, Perez, Juda und Jakob in V. 33f.

---

<sup>23</sup> Josef, hier 141.

<sup>24</sup> Gleichwohl ist Josef im Neuen Testament die erste in ihrem Hören und ihrem Tun charakterisierte Gestalt; um so auffälliger ist, dass Josef selbst kein Wort sagt.

<sup>25</sup> Der Name „Josef“ ist zunächst selten – für die Zeit vor dem 6. Jh. liegt bisher nur ein einziger epigraphischer Beleg für den Namen Josef (Ἰωσήφ) aus dem 7. Jh. v. Chr. vor (HAE II/2, 323); in der späteren Antike begegnet er dann häufig, dazu *T. Ilan*, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, I, Tübingen 2002 – zum Namen Josef dort 150–168; zum Josef-Namen auch *Davies/Allison*, *Commentary*, 182f., ferner *A. Sand*, *Das Matthäusevangelium*, EdF 275, Darmstadt 1991, 63ff. sowie *Wucherpfennig*, *Josef*, 35f.

<sup>26</sup> Methodisch ähnlich bei *K. Schiffner*, *Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (BWANT 172), Stuttgart u.a. 2008, hier bes. zum Namen Mirjam/ Maria, 259–278.

<sup>27</sup> Einige andere Namen begegnen in dieser Liste, auf jeweils verschiedene Namensträger bezogen, zweimal, nämlich Mattat, Levi, Melchi, Mattatias, Juda und auch Jesus (zur Wiedergabe des Namens *dieses* Jesus in Bibelausgaben s.u. Anm. 246). Zu den Namen in der lukanischen Genealogie im Einzelnen *J.A. Fitzmyer*, *The Gospel according to Luke*, I, New York 1981 (AncB 28), 492–494.499–501.

<sup>28</sup> Ebenso wenig ist der in V. 28 genannte Er (Ἰϋδ) der Judasohn von Gen 38.

aufgeführt. Die genealogische Einordnung Judas in Lk 3 entspricht in dieser Hinsicht der von Mt 1<sup>29</sup>; beide Listen basieren in dieser Passage auf 1 Chr 2,3–16.

Mt 1,16 nennt als Namen des Vaters Josefs und somit des Großvaters Jesu einen Jakob.<sup>30</sup> Der Erzvater Jakob ist in 1,2 als Vater „Judas und seiner Brüder“ aufgeführt. Jakob ist mithin neben David (in V. 1 und doppelt in V. 6) ein betont mehrfach genannter Name, der in Mt 1,1–16 zweimal bzw. – wenn man die je doppelte Nennung in V. 2 und 15f. berücksichtigt – viermal genannt ist. Der Name Jakob bezieht sich in dieser Genealogie zudem als einziger auf zwei Namensträger. Dass der in V. 15f. genannte Jakob der Vater Josefs ist, erfahren die Lesenden an eben dieser Stelle; dass der in V. 2f. genannte Jakob einen Sohn namens Josef hatte, wissen sie aus den Erzählungen und den Genealogien der Tora und aus der Chronik. So scheint der alttestamentliche Josef, auch wenn er in Mt 1 nicht explizit genannt ist, spätestens dann auf, wenn mit dem Mann der Maria abermals ein Jakobsohn Josef auftritt. Implizit kommt er auch schon zuvor mit in den Blick, nämlich in V. 2. Hier erfolgt die erste Erweiterung der genealogischen Grundform, indem Mt 1,2 als Jakobs Sohn nicht allein Juda, sondern „Juda und seine Brüder“ nennt.<sup>31</sup> Die Frage, worauf diese Notiz aufmerksam macht und welche Geschichten sie einspielt, ist in einem späteren Abschnitt aufzunehmen. Bereits jetzt lässt sich festhalten: Die Namen „Josef“ und „Jakob“ sind in Mt 1 gerade auch in ihrer Verbindung sprechend; der *doppelte* Jakob verweist implizit auch auf den *anderen* Josef.

## 2. Lebensalter

Eine subtile Verbindung der beiden Josefsgestalten zeigt sich im Motiv des von ihnen jeweils erreichten Lebensalters. Diese Verknüpfung ergibt sich nicht aus Mt 1f., denn weder hier noch sonst im Neuen Testament findet sich eine Angabe, wie alt Josef wurde. Die Tradition, jener Josef sei bereits bei seiner Verheiratung mit Maria ein alter Mann gewesen, ist freilich verbreitet.<sup>32</sup> Eine konkrete Angabe über das Alter, in dem er starb, findet sich in der bereits genannten in Ägypten tradierten koptischen „Geschichte von Josef, dem Zimmermann“. Nach dieser legendarischen Tradition erreicht Josef ein Alter von 111 Jahren.<sup>33</sup> Er übertrifft damit das Lebensalter seines alttestamentlichen Namensvetters um exakt *ein* Jahr.

<sup>29</sup> Zu den Differenzen gehört, dass Mt neben Perez auch Serach und vor allem explizit deren Mutter Tamar nennt.

<sup>30</sup> Dass sich bei Lk an entsprechender Stelle der Name Eli findet, ist hier nicht weiter zu verfolgen (doch s. dazu o. Anm. 8); erwähnt sei aber noch der bei Hieronymus überlieferte Spott des römischen Kaisers Julian darüber, dass die Christen nicht einmal den Namen des Großvaters ihres Stifters kennen (vgl. *Luz*, Matthäus, 96).

<sup>31</sup> Das gehört zu den mit *Mayordomo*, Anfang, 225, „auffälligen, aber wenig beachteten Unterbrechungen des Textes“. Die Genealogie läuft nicht über den Ältesten. Damit aber ist ein zentrales Thema der Geschichte der Kinder Jakobs in Gen 37–50 in die matthäische Genealogie einbezogen.

<sup>32</sup> Materialien im Art. Joseph, RAC 18, 749–761 (*P. Nagel*).

<sup>33</sup> XV,1 in beiden Fassungen, vgl. die Edition von *Morenz*, Joseph, 7. Die Datierung jener Schrift ist unsicher. Morenz nimmt das 4. Jh. an, doch legen neuere Untersuchungen eher eine



Lothar Störk<sup>34</sup> hat gezeigt, dass es sich dabei um ein gezielt eingesetztes typologisches Erzählmotiv handelt. Denn in einer anderen romanhaften Ausschmückung von Motiven der Josefsgeschichte, in der Legende von „Josef und Asenet“, begegnet ein komplementäres Motiv. Der Pharao der Josefsgeschichte wird danach nämlich 109 Jahre.<sup>35</sup> Josefs Alter von 110 Jahren entspricht in ägyptischer Tradition einem „schönen Alter“<sup>36</sup>; es ist das ägyptische Idealalter, wie die von Mose erreichten 120 Jahre (Dtn 34,7 in Verbindung mit Gen 6,3) als hebräisches Idealalter zu verstehen sind.<sup>37</sup> Pharao, der „gute Heide“ in der Perspektive der einen Legende, erreicht mithin das Alter seines hebräischen Vizekönigs bis auf ein Jahr, der – in der Perspektive der anderen Legende – „Christ“ übertrifft das Alter seines alttestamentlichen Namenspatrons um ein Jahr. Hier wird das in christlicher Lektüre betonte Surplus der Figuren des Neuen Testaments gegenüber denen des Alten in Szene gesetzt. Die Josefsfigur der hebräischen Bibel wird zum Maßstab, an den der vorbildliche „Heide“ (*dieser* Pharao) fast heranreicht und den der neutestamentliche „Heilige“ (*dieser* Josef) noch überbietet. Diese Josef-Josef-Konstellation ergibt sich nicht aus Mt 1 selbst und geht über die biblischen Daten hinaus, doch sie demonstriert auf ihre Weise eine Lektüre biblischer Altersangaben und sie mag zeigen, wie Mt 1 in Verbindung mit der Josefsgeschichte gelesen und wie dann beide Überlieferungen konfiguriert werden konnten.

Die Frage nach dem erreichten Lebensalter kann im Text- und Motivgeflecht noch auf eine weitere – nun biblisch-kanonische – Knüpfung aufmerksam machen. Denn die 110 Lebensjahre Josefs erreicht in der Bibel nur noch *eine* weitere Person. 110 Jahre alt wird auch Josua. Diese inneralttestamentliche Verbindung zwischen Josef und Josua ist kaum zufällig. Denn sie verknüpft den, der Josef zu seiner letzten Ruhestätte bringt, mit dem, den er dort bestattet. Mit der entsprechenden Notiz in Jos 24,32 ist in gewisser Weise die Geschichte Josefs erst zu ihrem Ende gekommen. Josua setzt Josefs Gebeine in Sichem bei – an eben dem Ort, an dem Josef seine Brüder einst nicht fand.<sup>38</sup>

Hier kommt im Aufbau der Großerzählung (des Hexateuchs) eine Linie zum Abschluss, die von Gen 50,25 über Ex 13,19 bis zu Jos 24,32 reicht und Gen 33,19 sowie 48,22 einschließt.<sup>39</sup> Mindestens fragen lässt sich, ob auch diese Josef-Josua-Linie in Mt 1f. ein Sub- und Intertext sein könnte, wenn es um den Namen Jesus geht, dessen Beziehung zum Namen Josua womöglich nicht nur auf der sprachlichen Ebene ins Spiel kommt. Auch diese Spur ist in einem späteren Abschnitt wieder aufzunehmen.

---

Abfassung erst im 6. oder 7. Jh. nahe (dazu *G. Aranda Perez*, Art. Joseph the Carpenter, *CoptEnc* 5, 1371–1374, sowie *RAC* 18, 755–759 [*P. Nagel*]).

<sup>34</sup> *L. Störk*, 109, 110, 111 – Schön, schöner, am schönsten, *GöMisz* 157 (1997) 93–94.

<sup>35</sup> Josef und Asenet, 29,9 – in der Ausgabe von *Ch. Burchard*, Joseph und Aseneth (JSHRZ II/4), Gütersloh 1983, 720.

<sup>36</sup> Belege bei *J. Vergote*, Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37–50 à la lumière des études égyptologiques récentes (OBL 3), Louvain 1959, 200f., vgl. *Ebach*, HThKAT, 669.

<sup>37</sup> Aaron, der Mosebruder und Ahnherr der Priester, erreicht jedoch ein Alter von 123 Jahren (Num 33,39). Solche Altersangaben sind wohl auch als „Kampffeld“ von Prioritäts- und Dignitätsansprüchen derer zu lesen, die sich auf die jeweiligen Gestalten zurückführen.

<sup>38</sup> So in der eigentümlichen Episode in Gen 37,12–17, dazu *Ebach*, HThKAT, 79–88.

<sup>39</sup> Vgl. dazu *Ebach*, HThKAT, bes. 666f. 675f.

### 3. „Gerecht“

Fand sich für das von den beiden Josefs erreichte Alter eine präzise Angabe in der Geschichte des alttestamentlichen Josef, während sie für den neutestamentlichen Josef lediglich in späterer Tradition aufscheint, so ist es bei der Charakterisierung der beiden gleichnamigen Figuren als „gerecht“ umgekehrt. Den Vater Jesu nennt Mt 1,19 δίκαιος<sup>40</sup>; die in der jüdischen Tradition dem alttestamentlichen Josef zugewachsene Bezeichnung als צדיק<sup>41</sup> findet sich dagegen im Text von Gen 37–50 nicht explizit. Gleichwohl scheint auch in dieser Hinsicht ein Beziehungsgeflecht zwischen beiden Josefsfiguren auf. In den Testamenten der Patriarchen gibt es mehrere Hinweise in dieser Richtung, auf die Herman C. Waetjen<sup>42</sup> aufmerksam gemacht hat. Im Testament Simeons (4,4) wird Josef als ein guter Mann bezeichnet, im Testament Dans (1,4) als guter und wahrhaftiger, und im Testament Josefs (17) findet sich eine ganze Reihe von Charakterisierungen, die sich insgesamt als Ausweis gerechten Tuns verstehen lassen. Von Josefs Toragehorsam spricht im Zusammenhang der Episode mit Potifars Frau das Jubiläenbuch (Jub 39,6), als geradlinig und unbestechlich schildert ihn Jub 40,8; dazu gesellt sich die Schilderung in den Antiquitates des Josephus (Ant II,4), die (wiederum im Kontext der Geschichte mit der Frau Potifars) Josefs Skrupulosität und Verantwortung ins Bild setzt.

Keine dieser Stellen enthält jedoch eine direkte Bezeichnung der Gerechtigkeit des alttestamentlichen Josef, die dem δίκαιος ὢν in Mt 1,19 entspräche. Sie findet sich allerdings mehrfach in der rabbinischen Diskursliteratur in Talmud und Midrasch. Im Talmud Bavli kommt Josef als „Gerechter“ (צדיק) im Traktat Megilla (im letzten Wort des Blattes 16a) ins Bild. Dass er sich selbst (zu Recht) als vollkommener Gerechter (צדיק גמור) gesehen habe, formuliert Ketuvot 111a; nach Baba Qamma 17a übte er praktische Liebeswerke (גמילות חסדים). Als „einer der Gerechten“ erscheint er im Midrasch Bereschit rabba in Par 86 (zu Gen 39,5) und explizit in Par 87, wo es unter Hinweis auf Ps 125,3<sup>43</sup> heißt, unter „Gerechte“ sei Josef zu verstehen. Mit diesen Belegen rückt das Prädikat „der Gerechte“ für den alttestamentlichen Josef zeitlich näher und sprachlich nahe an die entsprechende Charakterisierung seines neutestamentlichen Namensvetters

<sup>40</sup> Dazu *Wucherpennig*, Josef, der die Gerechtigkeit Josefs zum Leitthema seiner Studie macht. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf den Ehrentitel „der Gerechte“ in der „Himmelfahrt Jesajas“ (AscJes 4,22), wobei es allerdings unklar sei, ob sich diese Titulierung hier auf den alt- oder den neutestamentlichen Josef beziehe (1). Bedenkenswert sind auch Wucherpennigs Ausführungen, zur Gerechtigkeit des neutestamentlichen Josef gehöre als deren Teil das auffällige Schweigen dieser ersten (handelnden) Figur des Neuen Testaments, sowie die Verknüpfung dieses Motivs v.a. mit der Figur Noahs, der (in Gen 6,9) ebenfalls als „gerecht“ bezeichnet wird (zur Thematik ebd. 7. 202f. 216ff., dazu auch die Beobachtungen zur Konturierung der Gerechtigkeit Josefs nach dem Vorbild Abrahams [ebd. 124–127]).

<sup>41</sup> Zum Motiv *Wiesel*, Josef.

<sup>42</sup> *Genealogy*, 225ff.

<sup>43</sup> An dieser Psalmenstelle heißt es: „Ja, das Zepter der Bosheit wird nicht mehr ruhen auf dem Los (גורל) der Gerechten (צדיק), damit nicht auch die Gerechten (הצדיקים) ihre Hände nach Unrecht ausstrecken.“