

Nora Schmidt

Josef

Wandlung der Bilder – Bilder der Wandlung

Tiefenpsychologische Näherungen
an die Josefs Geschichte der Bibel
und des Koran



Biblich-Theologische Studien

Herausgegeben von
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein,
Bernd Janowski und Matthias Konradt

Band 189

Nora Schmidt

Josef

Wandlung der Bilder – Bilder der Wandlung

Tiefenpsychologische Näherungen
an die Josefsgeschichte der Bibel
und des Koran

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9120
ISBN 978-3-7887-3534-0

für Juri

Inhalt

Einleitung: Evidenz und Symbol	9
Fragestellungen	14
Versuch über Josef	20
Fragen und Vorgehen tiefenpsychologischer Schriftauslegung ...	23
Analogie des Textes mit dem Traum, die Sprache der Symbole und das Unbewusste	25
Subjektivität, Individuation, Heilung	29
Warum Josef?	35
Kurze Gebrauchsanweisung	37
I JOSEF – ENTWICKLUNG EINES MENSCHEN	39
Der bunte Rock und die Furcht vor dem Tier:	
Josefs Kindheitsgeschichte	39
Jakob »opfert« seinen Sohn	44
In Potifars Haus: Ein Wiederholungszwang	47
»Sie befinden sich hier«: Zwischen Bibel und Koran –	
Im Denkraum spätantiker Lesegemeinschaften	51
Drei Varianten von Potifars Frau	53
Die Frau in der Genesis: die Stimme der Verführung zum Tod	53
Die Frau in postbiblischen narrativen Josef-Varianten:	
Der Teufel Eros	56
Liebe wider die Gesellschaft? – Ein talmudischer Kontrapunkt	60
Die Frau in Sure 12 – das Recht der Frau Welt	64
Ein Syntheseversuch mit Hilfe der späteren islamischen Literatur	66
Exkurs: Josef und Zulaika – der Transfer eines Konflikts in eine Liebesgeschichte	69
Zulaika verliebt sich im Traum	72
Bilder für Zulaikas Wünsche im Dach der Welt	77
Tod des Ehemanns	79
Sprechen und angesprochen werden	82
Gefängnis: Ein Regressionsmoment	85
Neue Identität	92
Geld, Korn und Becher – Währungen der Schuld	93
Nicht-Erkennen und Selbstoffenbaren	101
Blindheit Jakobs – Josef als Heiler	105
Josef und Benjamin	110
Bewahrheitung und Entfaltung der Träume:	
Ein »hermeneutischer« Diskurs der biblischen Josefs Geschichte	114
Rahels Stimme in der Wüste: Wiederkehr der Mutter im Midrasch	119

II JOSEF – EINE VERFLECHTUNGSGESCHICHTE	123
Ein kurzer Überblick über die Forschung zur Josefsgeschichte des Pentateuch	125
Spezifität oder Allgemeinheit der literarischen Semantik	127
Kohärenz des Narrativs versus sukzessives Textwachstum	128
Josef wird weise	130
Weisheit als Gattungsbegriff	130
Weisheit als Charakteristikum inner- und postbiblischer Fortschreibungen Josefs	133
Literarische Erweiterungen der Josefsgeschichte unter dem Aspekt der Weisheit	135
Ausdifferenzierung von Rezeptions- und Kultgemeinschaften	137
Schlussbemerkungen: Einige Thesen zu den Dynamiken der Überlieferung der Josefsgeschichte	140
Wandlung der Bilder und Bilder der Wandlung – eine Ermutigung zu einem neuen Verständnis von interreligiöser Schriftauslegung	143
Literaturverzeichnis	147
Primärliteratur	147
Hilfsmittel	147
Forschungsliteratur und andere hinzugezogene Literatur	148
Register	153

»Mit dem Schweren kommt auch Leichtes«
Sure 94,5

»Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch«
Friedrich Hölderlin

Einleitung: Evidenz und Symbol

Ich erinnerte mich an einige Aussprüche und wiederholte sie laut, kam damit aber nicht weiter. Die Sätze glitten undurchdringlich vorüber; meine Stimme hallte in meinen Ohren wider wie eine fremde Stimme, ein schuftiger Engel plünderte mir meine Gedanken noch in meinem eigenen Kopf, und dieser Engel war niemand anderes als ein kleiner blonder Junge aus dem dreißigsten Jahrhundert, der an einem Fenster saß und mich durch ein Buch beobachtete. Mit liebevollem Grauen fühlte ich, wie mich sein Blick bei meiner Jahrtausendfeier aufspießte. Um seinetwillen fälschte ich mich um und fabrizierte doppelsinnige Sätze, die ich öffentlich von mir gab. Anne-Marie fand mich kritzelnd an meinem Pult und sagte: »Aber es ist doch ganz dunkel! Liebchen wird sich die Augen verderben.« Hier ergab sich die Gelegenheit, voller Unschuld zu antworten: »Ich könnte auch in völliger Dunkelheit schreiben.« Sie lachte, nannte mich einen kleinen Dummkopf, machte Licht, der Streich war geglückt, wir beide wussten nicht, dass ich auf diese Weise dem Jahr 3000 mein künftiges Gebrechen angekündigt hatte. Gegen Ende meines Lebens würde ich nämlich ebenso blind sein, wie Beethoven taub war, tastend würde ich mein letztes Werk anfertigen: Das Manuskript fände sich dann unter meinen Papieren, und die enttäuschten Leute würden sagen: »Aber das ist ja unlesbar!« Es wäre sogar davon die Rede, es in den Mülleimer zu werfen. Schließlich würde es die Stadtbibliothek von Aurillac aus reinem Mitleid an sich nehmen, um es ein Jahrhundert lang in Vergessenheit aufzubewahren. Und dann würden eines Tages junge Gelehrte kommen und aus Liebe zu mir das Manuskript zu entziffern suchen. Sie würden ihr ganzes Leben damit zubringen, ein Buch wiederherzustellen, das – natürlich – mein Meisterwerk war. Meine Mutter war aus dem Zimmer gegangen, ich war allein und wiederholte für mich langsam, ohne daran zu denken, vor allem: »In völliger Dunkelheit!« Es gab einen kurzen Knall: Mein

Urgroßneffe dort oben hatte sein Buch zugemacht; er träumte von der Kindheit seines Urgroßonkels, und Tränen rollten ihm über die Backen. »Aber es stimmt ja«, seufzte er, »er hat im Dunkeln geschrieben!«¹

In der Erwartung eines späteren Rezipienten seines Lebens ist das Kind, Jean-Paul Sartre, bereits im Vollzug dieses Lebens darum bemüht, Fahrten der Bedeutung für spätere Interpretationen zu legen. Wir möchten den späteren Schriftsteller um seine neurotische Befangenheit bedauern, um den Mangel an Spontanität und Authentizität seiner Lebensführung bemitleiden, hätte er nicht uns Nachgeborenen mit dem bei Dunkelheit kritzelnden Neunjährigen ein Bild geschenkt, das die Wirksamkeit von Symbolen beschreibt wie eine *mise en abyme*: In einem hellsichtigen Moment haben wir die Bedeutung eines Symbols erfasst. Sie scheint uns *evident*: Ein Junge schreibt bei Dunkelheit. Die Bedeutung zeigt sich später als die Blindheit des Schriftstellers im Alter.

Aber in Sartres Bild des Jungen am dunklen Schreibtisch liegen die Dinge noch interessanter: Der Junge sitzt dort überhaupt nur in der Absicht, dem »schuftigen Engel«, dem Beobachter seines Lebens aus einer fernen Zukunft, durch die Äußerung eines »doppeldeutigen Satzes« auf die Bedeutung seines Lebens hinzuweisen. Ja, die ganze Gegenwart des Jungen ist so durchtränkt von dem Wunsch, Bedeutungen für die imaginierten Leser seines »Werks« in der Zukunft zu produzieren, dass ihm diese Welt überhaupt nur als »Gelegenheit« erscheint, einen solchen Satz zu äußern. Sartre selbst spricht von der Ambivalenz des Gefühls zu dem unsichtbaren Beobachter seines Lebens aus dem Jahr 3000, dessen Blick ihn »aufspießt« als einem »liebvollen Grauen«. Dank der Anwesenheit dieses Engels wird jede Geste zum Symbol. Diesem Leser der Zukunft gegenüber äußert Sartre den altersweisen und »doppeldeutigen« Satz, dessen Tragweite ebenfalls erst die Zukunft oder eben der Engel zeigen kann: »Ich könnte auch bei völliger Dunkelheit schreiben.« Wie ein Traum driftet die Szene dann in die Sphäre der Wunscherfüllung. Tränen rollen über die Backen des Nichtgeborenen. Der »Knall« eines zugeschlagenen Buches beendet den tragikomischen

1 Jean-Paul Sartre, *Die Wörter*, übersetzt aus dem Französischen von Hans Mayer, Hamburg 1965, S. 157 f.

Tagtraum einer Bibliothek, die das unleserliche Spätwerk Sartres immerhin vor dem Mülleimer bewahrt und dem Auftauchen weiterer Nachgeborener, die dieses Lebenswerk philologisch traktieren, und zwar »aus Liebe« traktieren, bis es seine wahre Bedeutung zu erkennen gibt.

Diese Wunschvorstellung des Schriftstellers ist nicht der Grund, weshalb diese Episode aus der Autobiographie Jean-Paul Sartres sich zum Einstieg in die Thematik des vorliegenden Buches eignet. Interessant ist die Imagination der eigenen Identität in der vorweggenommenen Retrospektive, die die Semantik des Symbols (Schreiben bei Dunkelheit) zugleich konstatiert und konterkariert. Wäre Sartre wirklich im Alter erblindet, hätte die Ankündigung des Jungen am Schreibtisch überraschen können: Die Bedeutung des Jungen, der bei Dunkelheit am Schreibtisch sitzt *wäre wirklich* die Ankündigung der Altersblindheit gewesen. Die Bedeutung des Symbols wäre – welchem Leser auch immer – evident erschienen wie ein Zaubertrick: Die prophetische Voraussage einer noch nicht eingetroffenen Zukunft, die aber im symbolischen Akt vorweggenommen ist und somit Vergangenheit und Zukunft wechselseitig verknüpft.

So ähnlich erstaunen die Patient*innen Freuds, wenn sie etwa einen Mann, von dem sie geträumt haben, erst am Folgetag kennenlernen. Der Analytiker bringt die Dinge wieder in die richtige, d. h. die chronologische Reihenfolge. Er überführt die Träumenden ihrer eigenen Wünsche. Er weist ihnen nach, dass der Traum die vorweggenommene Erfüllung eines Wunsches war, den sie bereits davor unbewusst hatten. Das im Traum gesehene Symbol hat nichts mit Zauberei zu tun, aber das Symbol bringt ein Wissen zur Sprache, das der Wache selbst nicht hat, das sich erst *offenbaren* muss. In seiner Überraschung erscheint die Bedeutung des Traumsymbols dem Träumenden, wenn es Wirklichkeit geworden ist, evident wie dem imaginären Urgroßenkel Sartres die vorweggenommene Blindheit. Viele von Freuds Therapieberichten und Traumdeutungen lesen sich wie die Entlarvung dieser magischen Evidenz des Symbols. Aber schon die Langwierigkeit der analytischen »Redekur« und uns heutigen auch die Zweifelhafteigkeit ihres therapeutischen Erfolgs, zeigt, dass diese Evidenz sich verflüchtigt, dass die Bedeutung der Symbole schal wird oder sogar »falsch«, wenn man versucht, sie festzuschreiben. Mit den Worten des späteren Freudlesers Paul

Ricœur: »Die Entschlüsselung von Rätseln ist noch keine Wissenschaft.«²

In den heutigen Geisteswissenschaften ist Psychoanalyse zu einer randständigen Disziplin geworden, um nicht zu sagen zu einer Art Ärgernis. Die Psychoanalyse als eine europäische, hochmoderne und auf Sinn und Tiefe abhebende Wissenschaft und »ausschließlich interpretative Methode«,³ gehört zu der von meiner universitären Lehrer*innengeneration dekonstruierten metaphysischen Schicht, die mit neuen Konzepten des Materials, des Netzwerks, der Präsenz, der kulturellen Praktiken usw. vor nicht langer Zeit in die Mangel genommen und vorläufig zum Erliegen gebracht worden war. Wenn ich ehrlich bin, wurde mir erst durch die Lektüre der postfreudianischen Theoretiker (wie Gilles Deleuze, Jacques Derrida und Hans-Ulrich Gumbrecht) bewusst, dass die Psychoanalyse in die hermeneutischen Ansprüche der Moderne aufs Engste verwickelt ist. Denn eigentlich hatten mich die Schriften Freuds gerade aufgrund einer für mich im Phänomen der *Übertragung* am deutlichsten erkennbaren *Dialektik* von Körperlichkeit und geistig prozessiertem Wissen, von Repräsentation und Präsenz fasziniert.⁴ Obwohl mir der Wunsch fernliegt eine Apologie der Psychoanalyse zu betreiben,

2 Paul Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt am Main 1969, S. 55.

3 Hans-Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main 2004, S. 60.

4 Ausführlich habe ich diese Dialektik in dem von Freud bzw. Josef Breuer »entdeckten« Phänomen der Übertragung versucht darzulegen in einem Aufsatz: »Transference, Revelation, and the Great Man. Psychoanalytical Perspectives on the Argument of Prophet Murder in three Medinan Suras«, in: *The Hebrew Bible in the Quran, The Quran in the Hebrew Bible*, hg. von Manfred Oeming (forthcoming). Zusammenfassend sei bemerkt, dass das Phänomen der Übertragung, auf dem der Erfolg der psychoanalytischen Bewegung maßgeblich beruht, von der Beobachtung ausgeht, dass erst die emotionale Bindung (Übertragungsliebe oder Übertragungshass) zu einer auch körperlich präsenten Person (etwa dem Analytiker) den Prozess einer imaginären Rückkehr in ursprünglich traumatische, im Wiederholungszwang unbewusst eingeschriebene Vergangenheiten (meist der Kindheit) ermöglicht und bei der nachträglichen Bewältigung dieser internalisierten Konflikte hilft. Das Phänomen der Übertragung markiert damit eine Dialektik von Präsenz und Imagination, emotionaler, geistiger und körperlich-affektiver Verstehenselemente, die Übertragung über ihren Nutzen als therapeutisches Mittel hinaus als epistemisches Konzept beschreibbar macht, das auch Freud selbst – etwa in seiner Auseinandersetzung mit dem biblischen Mose mittels der Skulptur Michelangelos in Rom – erlebt hat.

scheint mir die Psychoanalyse – den dekonstruktivistischen Einwänden zum Trotz – eine Dimension von Wissen und Erfahrung in Anschlag zu bringen, die den heute favorisierten, auf Praktiken und Materialitäten fokussierten, dezidiert nicht-metaphysischen Ansätzen der Kultur- und damit auch der Schriftinterpretation fehlt. Diese aber erscheint mir zwingend notwendig, wenn wir es, wie in vielen vormodernen Zusammenhängen, mit *religiösem Wissen* und damit mit Phänomenen wie Offenbarung und Prophetie und mit Schriften zu tun haben, die wir »heilig« nennen, wie die Bibel und den Koran. Natürlich kann man den koranischen Offenbarungsprozess als Akte verschiedener kommunikativer Handlungen beschreiben, die kultischen Praktiken, die hieran beteiligt waren, darstellen, sich auf literarische Funktionen der Rede und die wechselnde Rolle der beteiligten sozialen Akteure verlegen. Aber beschreibt man damit das im Koran zur Sprache kommende *Wissen* und die in ihm versprachlichte menschliche Erfahrung? Stellt nicht die kulturwissenschaftliche Heuristik mit ihren sozialhistorischen Terminologien das als Offenbarung erlebte und als Verkündigung geteilte Wissen einer religiösen und – was immer darunter verstanden wird – »heiligen« Schrift systematisch kalt? Der Historiker Yosef Yerushalmi, dessen Buch über Freuds Moses mich stark beeindruckt hat, formulierte es so:

Genau wie man den Ursprung [einer Religion] nicht nur durch unpersönliche sozioökonomische Kräfte ohne Berücksichtigung der Rolle des ›großen Mannes‹ erklären kann [...], lässt sich auch das Funktionieren der Überlieferung nicht lediglich mit wörtlicher Weitergabe begreifen. Kraft und Lebensdauer einer religiösen Überlieferung lassen sich nicht begreifen, wenn die Überlieferung [...] als Symbolsystem mit dekodierbaren, mythischen, materiellen und gesellschaftlichen Referenten dargestellt wird, während man die psychologischen Dimensionen außer Acht läßt. Genau hier könnte die Psychoanalyse weiterhelfen.⁵

Diesen Eindruck habe ich auch! Der vorliegende Essay stellt den Versuch dar Antworten zu finden auf die etwas konsterniert anmutende

5 Yosef Hayim Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum* (übers. aus dem Amerikanischen), Berlin 1991, S. 129.

Frage, die Yerushalmi daraufhin selbst stellte: »Es fragt sich bloß, wie man sie anwenden soll.«⁶

Der Gegenstand der hier verfolgten Untersuchung ist Josef, dessen Geschichte im Buch Genesis und im Koran, so wie dazwischen und danach in einer Vielzahl außerkanonischer Fortschreibungen, in literarischen Ergänzungen und exegetischen Varianten erzählt wurde. Gedeutet werden sollen die Josefsgeschichte des Pentateuch und einzelne Teilaspekte der späteren Josef-Varianten inklusive denen des Koran unter dem Gesichtspunkt einer »tiefenpsychologischen« Hermeneutik, deren Fragestellungen und Zielsetzungen im ersten Einleitungsteil näher zu bestimmen sein werden. Die verschiedenen Transferprozesse Josefs von den Quellen des Pentateuch bis in die islamische Literatur werden im zweiten Teil näher beleuchtet und hierbei die redaktions- und wirkungshistorische Forschung einbezogen. Um die methodische Standortbestimmung einer tiefenpsychologischen Schrifthermeneutik nicht von der Deutung der Symbole und Prozesse der Josefsgeschichte(n) zu trennen, wurde dieser forschungsgeschichtliche Überblick an das Ende gestellt, obwohl die tiefenpsychologische Deutung grundsätzlich auch auf den in dieser Forschung erlangten Erkenntnissen aufbaut.

Fragestellungen

Die Josefsgeschichte gehört zu den biblischen Geschichten, die jeder kennt. Im Religions- oder Konfirmandenunterricht, im Kindergottesdienst oder in der häuslichen Kinderbibel, in Opern, in den Romanen Thomas Manns und in Filmen begegnet sie uns und wird von Gemeindepädagog*innen oder Eltern, von Pfarrer*innen oder Lehrer*innen erzählt, illustriert und ausgelegt. Viele von uns haben Josef als ein Opfer seiner verräterischen und gewaltbereiten Brüder und als widerständigen Frommen gegenüber den Angriffen der lasterhaften Frau des Ägypters Potifar kennengelernt. Und so sehr wir Josef für seine Geduld und sein Gottvertrauen, seine Bescheidenheit und sein Durchhaltevermögen bewundert haben, haben wir die Brüder, die ihn beneidet und verkauft haben ebenso

6 Ebd.

wie die ägyptische Frau, die versucht hat Josef zu verführen, um ihn dann zu verleumden, moralisch verurteilt.

Wenn wir die Josefsgeschichte mithilfe der Schriftauslegungsverfahren der Tiefenpsychologie lesen, wie sie seit knapp hundert Jahren neben den historischen Zugängen zur Bibel existiert, lernen wir die bekannten Figuren der biblischen Geschichte noch einmal neu und anders kennen. Wenn wir den bunten Rock, das geschlachtete Tier, den Brunnen, das Gefängnis, die drei Reisen der Brüder von Kanaan nach Ägypten, den im Getreidesack Benjamins versteckten Becher des Pharaos nicht mehr nur als literarische Motive, sondern als Symbole deuten, die Teil einer *inneren* Wandlung sind, die der junge Josef auf seinem Weg zum Erwachsenen vollzieht, ergibt sich eine ganz neue Geschichte. Die Symbole zeigen sich dann als Schritte eines Wandlungsprozesses, den Carl Gustav Jung »Individuation« genannt hat.⁷

Tiefenpsychologische Exegeten haben zwischen zwei Modellen unterschieden, nach denen die Psychoanalyse in Kontakt mit den Schriften der Bibel und anderen literarischen Texten gebracht werden kann: So unterscheidet Eugen Drewermann eine »objektale« Methode, die aus der Schule Sigmund Freuds hervorgeht und die besonders für Texte geeignet sei, »die mit der Entwicklungsgeschichte eines Kindes beginnen, zumeist in Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Schwester und Bruder, Jungfrau und Drachen die Verkörperung realer Gestalten« erblicke »und in den einzelnen Symbolen nach den verdrängten Triebwünschen« sucht, »die sich in ihnen verhüllt und verstellt aussprechen.«⁸ Daneben habe für solche Texte, die von der zweiten Lebenshälfte erzählen, die »subjektale« Deutung Jungs zu gelten »bei der alle Personen, Gegenstände und Geschehnisse [...] Teile, Kräfte und Vorgänge in ein und derselben Psyche darstellen.«⁹ Die Josefsgeschichte ist unter den Erzählungen des Pentateuch – neben der Geschichte Mose – einzigartig darin, dass sie das Heranwachsen eines Menschen von der Kindheit an über mehrere Stadien der Entwicklung hin zum reifen Erwachsenen

7 Siehe z. B. C.G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, New York 1961, S. 206.

8 Eugen Drewermann, *Rapunzel, Rapunzel, lass dein Haar herunter. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet*, München 1999, S. 8.

9 Ebd.

schildert. Sie eignet sich daher für eine »objektale« Deutung, in der die Konflikte zwischen Vater und Sohn, zwischen Brüdern, die Begegnung mit dem anderen Geschlecht, mit dem Bereich der Arbeit, der politischen Gewalt des Staates und mit der inneren Welt der Träume als reale, »äußerliche« Erfahrungen aufgefasst werden können. Objektal betrachtet erzählt die Josefs-geschichte der Genesis von einem Jungen, der aufgrund der übergroßen Liebe seines Vaters keinen Spielraum für die Entwicklung seiner Identität findet und von einem mutterlosen Kind, das dem anderen Geschlecht – der Frau – als einer Gefahr für sein Leben gegenübersteht. Die Josefs-geschichte erzählt auch, wie dieses Kind nach dem »Ausbruch« aus der Enge seiner Kindheit, nach der Flucht aus der bedrängenden und bedrückenden Konstellation seiner Geburt, langsam zu sich selbst findet. In der mühsamen und gefährvollen Entwicklung des Josef, der erst von aller Welt verlassen sein muss, bevor er mit eigener Stimme zu sprechen beginnt und seine innere Stärke zu nutzen lernt, liegt ein atemberaubendes Bild der Hoffnung auf Entwicklung gerade auch für uns heutige Menschen. Die *Wandlung der Bilder*, die wir in der Josefs-geschichte erkennen, kennzeichnen nicht nur ein historisches Geschehen bzw. eine historische Erzählung, sondern die tiefenpsychologische Deutung zeigt sie als *Bilder der Wandlung*, die sich auf seelischer Ebene auch in anderen Kontexten und auch heute noch ereignen.

Insofern die Josefs-geschichte aber auch einen Individuationsprozess beschreibt, der sich ganz auf der seelischen Ebene abspielt, eignet sich auch die subjektale Deutung, in der die genannten Akteure und abgeschrittenen Reisen sowie die dargestellten Räume als Symbole einer psychischen Wirklichkeit zu verstehen sind. Die Josefs-geschichte erzählt, subjektal betrachtet, nicht von einem fremden, sondern von unserem eigenen »Verlangen nach Glück, das in dieser Welt tausendmal widerlegt wird.«¹⁰ Wenn Drewermann in den Grimm'schen Märchen die »zauberischen Einflüsterungen der Liebe«¹¹ beschreibt, denen wir – unseren Lebenserfahrungen zum Trotz – von Kindheit an Glauben schenken und Glauben schenken müssen, erzählt die Josefs-geschichte von einer anderen rettenden Hoffnung. Zwar sehen wir in der Josefs-geschichte das Schicksal

10 Drewermann, *Rapunzel, Rapunzel*, S. 9.

11 Ebd.

eines verlassenen und verratenen Kindes, eines Heimatlosen und schuldlos Bestraften, das sich seither unendlich oft in der Literatur und in der Wirklichkeit wiederholt hat. Wie die Märchen zeigt auch die Josefsgeschichte nicht nur das Leiden, sondern auch einen Weg aus diesem heraus, nicht nur die psychische Problemstellung eines Josef, sondern auch eine Lösung. Es ist gerade die Fähigkeit Josefs, den Dingen auf den Grund zu sehen, das geduldige Ertragen seines Leidens, die ihm zur Ausbildung einer unabhängigen Identität verhelfen und ihn schließlich zum Helfer und Versorger anderer Not leidender Menschen werden lassen.

Bereits für C.G. Jung gehörte zur tiefenpsychologischen Deutung eines Symbols das Verständnis seines historischen Wachstums dazu. Wir haben heute andere und sicher teilweise bessere Begriffe für die Archäologie der Symbole und deren unterschiedliche Semantik: Othmar Keel hat für die Sicht auf die Verflechtungen der biblischen Texte, die sich in jüdischen, christlichen und islamischen Traditionsgemeinschaften differenzieren, das Konzept einer »vertikalen Ökumene«¹² entwickelt. Angemessen und weiterführend ist nicht der Vergleich der Endtexte des Alten (und Neuen) Testaments und des Koran, sondern die Wahrnehmung des »gewaltigen Traditionstrom(s), der aus dem tiefen Brunnen des Alten Orients in die Schriften der Bibel und von dort in Judentum, Christentum und Islam weitergeflossen ist.«¹³ Anders als die gängige »horizontale« Ökumene, die in Formen des interreligiösen Dialogs »gemeinsame Elemente sucht und stärkt«, aber dabei stets Gefahr läuft, sich in »unverbindlichen Freundlichkeiten oder in Stellungskriegen«¹⁴ zu verlieren, möchte eine als »vertikale Ökumene« verstandene Heuristik eine »Familienanamnese und –therapie« der drei monotheistischen Religionen verfolgen und damit auch gerade konfliktvolle Momente der wechselseitigen Beziehung von Judentum, Christentum und Islam beleuchten und aufarbeiten. Anders als in den Bibelwissenschaften bisher üblich, soll in diesem Band auch die islamische Stimme als

12 Vgl. z. B. Othmar Keel u. a. (Hgg.), *Vertikale Ökumene: Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs*, Bible Orient 2005. (Mit freundlichem Dank für die Bereitstellung an Florian Lippke.)

13 Othmar Keel, »Was ist unter vertikaler Ökumene zu verstehen«, in: *Vertikale Ökumene*, S. 1.

14 Ebd., S. 2.

Teil dieser »Familiengeschichte« gehört werden, die notwendig in die »Anamnese« unseres gemeinsamen Gedächtnisses einzubeziehen ist. Dass die Josefsgeschichte im Koran neu erzählt wird, ist inzwischen vielen bekannt. Aber welche Akzente setzt der Koran in der überlieferten Geschichte? Welche Bedeutung hat Josef für die islamische Theologie? Worin besteht das im Koran und in der islamischen Literatur gemachte »Reformangebot« der – schon damals – den meisten Hörern bekannten Geschichte?

Jan und Aleida Assmann haben mit ihren Studien zu Erinnern und Vergessen die kulturwissenschaftlichen Grundbegriffe geschaffen, die auch in den exegetischen Bibelwissenschaften heute unverzichtbar sind. Auch eine tiefenpsychologische Deutung der Josefsgeschichte kann über die lange Entwicklungsgeschichte der Erzählung nicht hinwegsehen, sondern im Gegenteil: Gerade im Wandel der Symbole in den verschiedenen Kommentaren und Neuschöpfungen des Stoffes treten die antiken Erzähler, Leser und Interpreten der Josefsgeschichte mit uns in Dialog. Die Geschichte Josefs ist nicht nur eine der vermutlich ältesten Erzählstoffe unserer Bibel, sondern ein literarischer Stoff, der in den Alten Orient und ins antike Ägypten zurückreicht und über die verschiedenen Kommentarkulturen der Spätantike bis in die Moderne variiert und neu interpretiert wurde. In der »Biographie« des Propheten Muhammad begegnet Josef ebenso wie im *Versepos* des persischen Dichters Djami, in der islamischen Mystik und in den Märchen von 1001 Nacht.

Indem wir die Tiefenpsychologie als Instrument der »Familienanamnese« verstehen, statt als synchrone Form der Schriftauslegung, die mit zeitlich stillgestellten, da archetypischen Symbolen operiert, steht sie letztlich im Dienst einer Versöhnungsarbeit, die nur in Anerkennung und Wertschätzung der theologischen und historischen Besonderheiten der jeweiligen Textaussagen und deren Rezeptionsweisen in den unterschiedlichen Traditionsströmen gelingen kann. Eine tiefenpsychologische Hermeneutik der Bibel und des Koran ist insofern kein unpolitisches Verfahren, das über kulturelle Differenzen hinwegspringt, sondern eine kritische Lesekunst,¹⁵ die freilich auf das Einfühlungsvermögen auch der heutigen Leserin und des heutigen Lesers baut.

15 Zum Begriff der Lesekunst siehe jetzt die Monographie von Günter Bader, *Lesekunst. Eine Theologie des Lesens*, Tübingen 2019.

Wie etwa C.G. Jung in dem autobiographisch angelegten Buch *Erinnerungen, Träume, Gedanken* eine prophetische Bedeutung der in seinen persönlichen Nachträumen ausgestreuten Symbole vermutet,¹⁶ evozieren auch die Symbole der Schriften manchmal eine Erfahrung von Evidenz. Ihre Bedeutung scheint bisweilen betörend klar, sogar zwingend zu sein. Nicht in dieser großen Suggestionskraft der Symboldeutung, die schlimmstenfalls in Rechthaberei und Beliebigkeit ausartet, sondern in der Betonung der Widerständigkeit der menschlichen Wahrnehmung, der Erinnerung, der Imagination und der Sprache liegt die große Verheißung der Psychoanalyse, die es wiederzuentdecken gilt. Dass tiefenpsychologische Deutungen auch therapeutische Wirkung haben können, innere Wandlungen begleiten oder anstoßen können, ist vielleicht der bedeutendste »Zaubertrick«, von dem ich hoffe, dass er in den hier angebotenen Bildern der Wandlung des Josef, seiner Geliebten Zulaika, seinen Brüdern und seinem Vater Jakob teilweise gelingt.

Dieses kurze Buch ist die erweiterte Fassung einer im Sommer 2020 an der Theologischen Fakultät in Heidelberg eingereichten Abschlussarbeit, mit der ich mein Masterstudium »Theologische Studien« abgeschlossen habe. Der Master in Heidelberg hat mir die Möglichkeit gegeben, neben meiner Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Arabistik in Berlin die exegetischen, sprachlichen und historischen Kompetenzen zu erwerben, die für eine vergleichende Exegese von Bibel und Koran nötig sind. Ich danke Prof. Manfred Oeming, der mit seiner Idee einer gemeinsamen Lehrveranstaltung zwischen Bibel- und Koranexegese überhaupt erst meine eigene Begegnung mit Josef angeregt hat und meinen Kommiliton*innen in Heidelberg, die im Sommersemester 2019 an dieser Lehrveranstaltung zu »Psychoanalytischen Perspektiven auf die Josefsgeschichte der Bibel und des Koran« teilgenommen und mitdiskutiert haben. Der Austausch mit Manfred Oeming im Kontext dieser Lehrveranstaltung und des hieraus hervorgegangenen Forschungsprojekts »Die Umschrift der Weisheit. Übertragungen der Josef-Legende vom Alten Orient bis in die islamische Zeit«, welches seit Oktober 2020 von der DFG gefördert wird, war und ist für mich über den sachlichen und fachlichen Austausch hinaus wesentlich,

16 Vgl. z. B. den Traum, der Jungs Beschäftigung mit der Alchemie »ankündigt«: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, S. 206.

da ich in Prof. Oeming erstmals einen Gesprächspartner gefunden hatte, der sich offen und begeistert für tiefenpsychologische Schrift-hermeneutik zeigte, die – vor allem in den Koranwissenschaften – bisher nicht existiert. Auch den Teilnehmer*innen am Seminar für Arabistik an der FU Berlin, die mit mir zusammen im Wintersemester 2019/20 die Josef-Sure gelesen haben, danke ich für offene und kluge Diskussionen. Meinen Kollegen Dr. Nora K. Schmid und Dr. Falk Quenstedt bin ich für wertvolle Rückmeldungen und Korrekturen zum Manuskript dankbar. Prof. Angelika Neuwirth danke ich ebenfalls für die Lektüre des Manuskripts und für die Ermutigung zur Vertiefung des mystischen Fortlebens von Yūsuf und Zulaika. Die geistreichen Einfälle meines Sohnes Martin, der nie müde wurde die Josefs-geschichte zu hören und selbst zu erzählen, haben ihren eigenen Teil zum Entstehen des Textes beigetragen.

Versuch über Josef

Müssen wir uns Josef als einen glücklichen Menschen vorstellen? Die Josefs-geschichte ist »modern«,¹⁷ insofern sie sich auf die Entwicklung eines Helden konzentriert, der von seinen Angehörigen verkauft wird in ein fremdes Land, dort mehrere Bewährungsproben besteht, einen sozialen Aufstieg erlebt und seiner Familie schließlich vom Gipfel eines weltlichen Erfolges aus rettende Gastfreundschaft erweist. Im Buch Genesis fungiert die Josefs-geschichte als Scharnier zwischen den Erzeltern-geschichten und der Geschichte Mose und des israelitischen Exodus aus Ägypten. Der Verkauf Josefs nach Ägypten liefert die erzählerische Erklärung für den Aufenthalt der Israeliten in der Fremde. Wie Rahab im Buch Josua ist Josef ein Einzelner, der seinem Klan den Einzug ins fremde Land ermöglicht, aber unter erdenklich anderen, man könnte sagen, unter umgekehrten

17 Zur »Modernität« Josefs siehe auch Gerhard von Rad, *Gottes Wirken in Israel*, Neuenkirchen 1974, S. 41: »Ohne Frage, in ihrer Zeit war die Josephs-geschichte eine moderne Erzählung, und Joseph war ein moderner Mensch.« Zur »Modernität« Josefs als Heuristik für eine zeitgenössische Hermeneutik siehe auch Rüdiger Lux, *Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern*, Leipzig 2014, S. 18 (dort auch mit Hinweis auf von Rad). Zum Postulat einer »Modernität« Jesu im Kontext einer tiefenpsychologischen Sichtweise siehe auch Hanna Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1988, S. 7.

Vorzeichen.¹⁸ Jakob und seine Söhne, deren Gefolgschaft in Gen 49 dargestellt wird, erhalten, ihrem jüngsten Familienmitglied¹⁹ zuliebe, Gastrecht in Ägypten. Ihr Einzug ist das Gegenteil einer triumphalen Eroberung, ihre Rettung vor einer Hungersnot. Was Josef und Rahab gemein haben, ist ihr Außenseiterstatus, der der Gemeinschaft zum Heil gerät. Dass es sich hier um Landnahme, dort um Gewähren von Asyl handelt, ist nebensächlich, wenn es darum geht, das randständige Individuum zu verstehen, auf dem für einen entscheidenden Moment der Lichtkegel der Geschichte ruht. Die Josefsgeschichte greift noch in anderen Aspekten zurück in die Vergangenheit der Erzeltern und voraus auf die Geschichte Israels. Das Thema der persönlichen Schuld Jakobs, das seit dem erschwindelten Segen in einschlägigen Bildern des Kämpfens, der Entzweiung, des Verlusts und der Verletzung leitmotivisch – in Harran, am Jabbok, auf der Straße nach Bethlehem – fortgeschrieben wird, kommt mit der Versöhnung Jakobs mit Josef, dem Sohn der geliebten Frau Rahel, zur Ruhe. In der Josefsgeschichte kommt damit ein tragischer Konflikt Israels/Jakobs zu einem Ende.²⁰ Voraus in die Geschichte Israels weist die Josefsgeschichte auch, insofern sie in Josefs Entwicklung zum Vizekönig das Königtum Davids antizipiert und spiegelbildlich die Konflikte des Begehrens und der Triebbeherrschung darstellt, die sich in dem Umgang mit den Gattinnen Potifars und Urias einander wechselseitig interpretieren.²¹ In seinem Kontext des biblischen Kanons gelesen erscheint die Josefsgeschichte, wie Karl-Josef Kuschel formuliert, wie eine »Selbstreflexion des Volkes auf seinen künftigen Weg vor Gott und mit Gott.«²²

18 Naheliegender als ein Vergleich Josefs mit Rahab ist der häufiger unternommene Vergleich mit David. In dem Motiv der Aussendung von Kundschaftern liegt allerdings eine der wenigen literarischen Verknüpfungen der Josefsgeschichte mit dem Josuabuch und damit mit dem Hexateuch. Vgl. Meike Röhrig, »Zur Literarkritik und Redaktionsgeschichte der alttestamentlichen Josefserzählung«, in: *Die Welt des Orients* 48/1 (2018), S. 99–115, hier: S. 109. Zu dem literarhistorischen Befund siehe den zweiten Teil dieser Arbeit.

19 Gemeint ist Josef. Zu der Bedeutung von Benjamin, der noch jünger ist als Josef, siehe weiter unten die hermeneutische Reflexion »Josef und Benjamin«.

20 Zur Parallelität der Lebensläufe Jakobs und Josefs siehe Alan T. Levenson, *Joseph. Portrait through the Ages*, Philadelphia 2016, S. 4.

21 Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch*, Düsseldorf 2017, S. 463 und Jürgen Ebach, *Gen 37–50. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg 2007, S. 38.

22 Kuschel, *Bibel im Koran*, S. 453.

Die koranische Sure *Yūsuf* (Q 12) steht nicht in einem vergleichbaren narrativen und heilsgeschichtlichen Kontext. Es »fehlt« die Dimension der Volksgemeinschaft, die in der Genesis durch die angesprochenen Kontexte, primär durch die Funktion der narrativen Konstruktion eines Eisodus Israels nach Ägypten und thematisch in der Segnung Jakobs seiner Söhne (Gen 49) zentral ist. Die Brüder Josefs bleiben in der Sure anonym und sind so, von vornherein, jeglicher Repräsentationsfunktion der zwölf Stämme Israels entkleidet. Die ganze Vergangenheit und Zukunft Israels, die in der Bibel mit Josefs Schicksal in Verbindung steht, spielt keine Rolle, sondern die Josefsgeschichte erscheint im Koran in eine existenziale Geschichte transformiert. Auf diese Weise tritt die innere Dimension der Wandlungen des Helden noch deutlicher als ein menschliches Wachstum vor Augen. Dass die koranische Josefsgeschichte eminent eine Entwicklungsgeschichte erzählt, mag auch die Tatsache reflektieren, dass ihr Zeit und Raum einer ganzen Surenkomposition gehören. Anders als allen anderen koranischen Figuren mit biblischer Vorgeschichte, z. B. Abraham, Mose oder Adam, wird die Geschichte Josefs nicht in Perikopenfragmenten über mehrere Anläufe, Einblendungen und Rückbezüge in verschiedenen Suren und damit in unterschiedlichen Kommunikationskontexten aufgerufen und erweitert, sondern in einem Stück erzählt. Zusätzlich aufgewertet durch ornamentale Ein- und Ausleitungsteile, in denen die Geschichte als eine der »schönsten Geschichten« (*aḥsanu qaṣaṣin*) von Gott selbst erzählt wird, ist die spätmekkanische Sure 12 ein außergewöhnlich harmonischer Text,²³ der seinen Hörern seit langer Zeit Trost spendet und Mut zuspricht.

Wer also ist Josef? Die vorliegende Studie nähert sich der Figur Josefs in zwei Anläufen und aus zwei unterschiedlichen Perspektiven. Im ersten Teil werde ich versuchen, die Entwicklung, die Josef im Buch Genesis und in der nach ihm benannten Sure 12 durchmacht, als einen inneren Reifeprozess zu beschreiben, der sich so auch in anderen Zeiten abspielen könnte. D. h. ich versuche, die koranische und die biblische Josefsgeschichte tiefenpsychologisch auszulegen als Texte, die von einem Wissen künden, das über ihre singulären historischen Signifikanzen hinausgeht. Auch wenn sich die Akzente

23 Zur kompositionellen Kohärenz der Josef-Sure siehe nun auch Jawad Anwar Qureshi, »Ring Composition in Sūrat Yūsuf (Q 12)«, in: *Journal of the International Quranic Studies Association* 2 (2017), S. 149–168.

der biblischen und der koranischen Narrative teils wesentlich unterscheiden, zeigt sich uns Josef in beiden Fällen als Bild eines Menschen, der die Angriffe auf sein persönliches Leben überwindet und über die ungünstige Ausgangsposition seiner Kindheit hinauswächst. Dass er damit die ganze Familie rettet und letztlich das Überleben des Volkes Israel sicherstellt, ist in der Bibel und in einem geringeren Maße auch im Koran Teil seines Erfolgs.

Um das Vorgehen der Arbeit einzuordnen und zu erklären, folgt zuvor eine methodische Standortbestimmung mit einer Darstellung der Fragen und Vorgehensweise tiefenpsychologischer Schriftauslegung. In einem zweiten Teil wird das Augenmerk dann auf die historischen Prozesse des Textwachstums und der Transformationen der Josefsgeschichte durch die unterschiedlichen Umschriften des Stoffes bis zur biblischen Endredaktion und in den Jahrhunderten danach gelegt. Ziel dieses zweiten Teils wird sein, die Fort- und Umschreibungen der Josefsgeschichte als einen verflochtenen Prozess zu begreifen, der nicht eindimensional im Sinne einer kontinuierlich und progredient verlaufenden Rezeptionsgeschichte stattfindet, sondern in wechselwirksamen Dynamiken, die auch nach dem Abschluss der Endgestalt des biblischen Textes noch fortwirken. Beide Arbeitsschritte, die tiefenpsychologische Deutung und die Heuristik einer Verflechtungsgeschichte, haben Experimentcharakter. Sie können zwar auf eine Flut von Forschungsarbeiten zu den verschiedenen Überlieferungen zu Josef aufbauen, möchten aber exemplarisch neue Wege der Schriftauslegung erproben bzw. weiterdenken.

Fragen und Vorgehen tiefenpsychologischer Schriftauslegung

Tiefenpsychologische Bibelauslegung ist ein Teil der geisteswissenschaftlichen Fortentwicklung psychoanalytischer Methoden *nach* Sigmund Freud und unterscheidet sich von Freuds eigener Perspektive auf die Bibel, die vor allem von dessen kulturgeschichtlichem Interesse an der Figur Mose ausging.²⁴ Tiefenpsychologische Interpretation, die als ein Zweig christlicher Exegese entstand, ist in vieler

24 Sigmund Freud, *Der Mann Mose und die monotheistische Idee*, hg. von Jan Assmann, Stuttgart 2010. Aus einer »postmodernen« Perspektive diskutiert z. B. bei Yosef Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale 1991.

Hinsicht enger mit der mit ihr zeitgenössischen »philosophischen Hermeneutik«²⁵ verbunden als mit der klassischen Psychoanalyse. Heuristisch geht es ihr meist um Interaktionen zwischen dem (modernen) Leser mit dem kanonischen Text der Bibel, nicht um die Rekonstruktion der psychischen Hintergründe der Entstehung der biblischen Texte, wobei ein Einfühlen in die »Psyche der antiken Personen, von denen erzählt wird«²⁶ als Fragestellung einer historisch-psychologisch orientierten Schriftauslegung grundsätzlich ebenfalls denkbar ist.²⁷ Dass tiefenpsychologische Bibelinterpretation auch aus einer Kritik an der als hegemonial und theologisch verarmt wahrgenommenen historisch-kritischen Methode der Bibelexegese in Europa entstanden ist,²⁸ braucht heute – insbesondere mit Blick auf die in dieser Studie mit einbezogenen Koranwissenschaften – nur noch angemerkt zu werden. Eine vergleichend exegetische, tiefenpsychologische Deutung von Bibel und Koran darf an diese Debatte bereits mit der Einsicht anschließen, dass eine tiefenpsychologische Deutung und die historische Quellenkritik unterschiedliche, aber nicht notwendig konkurrierende Methoden der Schriftauslegung

25 Siehe exemplarisch Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990.

26 Manfred Oeming, »Tiefenpsychologische Schriftauslegung und historisch-kritische Exegese. Ein Leistungsvergleich am Beispiel des Buches Hiob«, in: *Neue Wege der Schriftauslegung*, hg. von Michaela Bauks, Ulrich Berges, Daniel Krochmalnik und Manfred Oeming, Berlin 2019, S. 161–230, hier: S. 164.

27 C.G. Jungs religionshistorische Hypothesen sind hier eine gewisse Ausnahme. Siehe z. B. »Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas«, in: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Düsseldorf 1995, S. 127–208. Etwa deutet Jung die Rede von einer präexistenten Kirche im 2. Clemensbrief, Paulus' Formulierungen in Phil 2,6 und 2. Kor 3,17 als »latente Trinität«. Der Grund dafür, dass in den Schriften des NT noch keine deutliche Trinitätslehre begründet werde, liege darin, dass das Ereignis des Auftretens eines Gottesohnes von den Zeitgenossen Jesu nicht verstanden werden konnte, sondern als numinoses Ereignis, als überwältigende Offenbarung erlebt worden sei. Die »jahrhundertelange Nachwirkung« dieser Erfahrungen und die allmähliche Etablierung einer Theologie der Trinität, der Inkarnation und der Auferstehung seien »eigentlich nichts anderes als die allmähliche Entfaltung des Archetypus im Bewußtsein« (Jung, »Trinitätsdogma«, S. 158).

28 Zu der tiefenpsychologischen Kritik an der historisch-kritischen Bibelhermeneutik siehe insbesondere Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 Bde, München 1990.

sind.²⁹ Dass das tiefenpsychologische Vorgehen dem einer historisch-kritischen Exegese nicht wesentlich zuwiderläuft, bestätigt etwa die Einschätzung Jürgen Ebachs in seinem Kommentar zur Josef-erzählung: »Die doppelte Aufgabe der Exegese ist, das Fremde so genau zu betrachten, dass es etwas vertrauter wird, und das scheinbar Vertraute so genau, dass es etwas fremder wird.«³⁰ Und Ebach folgert weiter: »Die – gerade auch *wissenschaftlich* – angemessene Auslegung einer solchen Erzählung wird die einer kommentierenden Nacherzählung sein.«³¹ Ganz in diesem Sinne gehe ich im folgenden ersten Teil die einzelnen narrativen Etappen der Erzählung entlang und übertrage die literarischen Symbole in Bilder eines inneren Wachstums. Ich benenne, wenn dies nötig erscheint, außertextliche Kontexte, die diese subjektive, aber nicht ankerlose Methode der Schriftauslegung eröffnet. Angeboten und vermittelt werden soll ein hermeneutischer Erfahrungsbericht, kein analytisches Dogma.

Vorangestellt werden müssen aber einige zentrale Begriffe und Fragestellungen, die das Anliegen einer tiefenpsychologischen Auslegung deutlich machen und dem in dieser Methode nicht beheimateten Leser hilfreich sein sollen. Denn obwohl die tiefenpsychologische Methode sich nicht fundamental von der historisch-kritischen unterscheidet und vielfach auf diese angewiesen ist, kommt eine solche Deutung teils zu Folgerungen, die dem historisch-kritisch geschulten Leser fremd oder abwegig erscheinen können, gerade wenn die methodische Einordnung fehlt – auch wenn diese Schlüsse teilweise in einem Widerspruch zum Wissen der Überlieferung, etwa zur kirchlichen Tradition, stehen.

Analogie des Textes mit dem Traum, die Sprache der Symbole und das Unbewusste

Als der vielleicht prominenteste Schüler Freuds war Carl Gustav Jung einer der ersten Psychoanalytiker, die die ursprünglich in der klinischen Praxis gemachten Erfahrungen der Psychoanalyse für eine Interpretation von literarischen Texten und insbesondere von reli-

29 Siehe hierzu Anselm Grün, *Tiefenpsychologische Schriftauslegung*, Münsterschwarzach 1992, S. 26 und nun auch Oeming, »Tiefenpsychologische Schriftauslegung«, S. 162.

30 Ebach, *Gen 37–50*, S. 11.

31 Ebd., S. 44 (Hervorhebung im Original).