

# Die Josephsgeschichte im Koran und in der persischen und türkischen Literatur\*

Muḥammad b. ʿAbdallāh, der zu Beginn des siebten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung seinen Landsleuten, den Kaufleuten und Beduinen der Arabischen Halbinsel, den monotheistischen Glauben des Islam in arabischer Sprache offenbarte, verstand sich als letztes Glied in der langen Reihe der Gottgesandten, als Siegel der Propheten. Auf das Schicksal seiner Vorläufer, Adams, Noahs, Abrahams, Moses' usw., wird im Koran, der Sammlung seiner Offenbarungen, sehr oft verwiesen. Doch die Geschichte dieser Propheten wird selten im Zusammenhang dargestellt, die Konfiguration der Gottgesandten mit den heidnischen Völkern, die ihre Heilsbotschaft ablehnten, dient lediglich als Spiegelbild für das eigene Zeitgeschehen. Das Schicksal dieser Völker sollte den Arabern als warnendes Beispiel dienen.<sup>1</sup> Nur die XII. Sure des Korans, die der Josephsgeschichte gewidmet ist, fällt gewissermaßen aus dem Rahmen, da hier wirklich eine abgeschlossene Geschichte erzählt wird. Der Erzähler, nämlich Allāh selbst, denn der Koran ist Gottes Wort durch den Erzengel Gabriel dem Propheten Muḥammad in arabischer Sprache offenbart, preist diese Sure als „schönste Geschichte“ an.<sup>2</sup> Damit ist auch der Spannungswert des wunderbaren Geschehnisablaufs dieser „wahren“ Geschichte gemeint, eine Qualität, die einem Erzähler dankbare Zuhörer verschafft. Denn Allāh scheint hier seinem arabischen Propheten im Wettstreit mit mekkanischen Geschichtenerzählern zur Hilfe gekommen zu sein. Die Offenbarung der XII. Sure geschieht gleichsam in Konkurrenz zu spannendem persischen Erzählgut, das schon von den vorislamischen Arabern, sozusagen als importierte persische Droge, konsumiert wurde. In arabischen Chroniken wird nämlich überliefert, daß ein mekkanischer Stammesgenosse Muḥammads, der im ʿIrāq, der damals zum sassanidisch-persischen Einflußbereich gehörte, gereist war und dort persische Heldenerzählungen gehört hatte, diese nun seinen arabischen Landsleuten zum Besten gab und vor seinen Zuhörern, mit Bezug auf die Offenbarungen des damals in Mekka noch stark beföhdeten Propheten, prahlte: „Wer hat nun die

---

\* Im Original erschienen als: Glassen, Erika 1989. Die Josephsgeschichte im Koran und in der persischen und türkischen Literatur. In: Franz Link (Hrsg.), *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments*. Berlin: Duncker & Humblot (Schriften zur Literaturwissenschaft, 5/1), 170-179.

<sup>1</sup> Dazu: Rudi Paret, *Mohammed und der Koran* (Stuttgart, 1957), 89 f.

<sup>2</sup> Die beiden anerkannten deutschen Koran-Übersetzungen sind: *Der Koran*, aus dem Arabischen übertragen von Max Henning, Einleitung und Anmerkung von Annemarie Schimmel, Reclam Universal-Bibliothek (Stuttgart, 1962); *Der Koran*, Übersetzung von Rudi Paret (Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz, 1966); *Der Koran, Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz, 1971). Sure XII, 3: „Erzählen wollen wir dir die schönste der Geschichten durch die Offenbarung dieses Korans“.

schöneren Geschichten zu bieten, Muḥammad oder ich?“<sup>3</sup> Und in den Kommentaren zur XII. Sure wird u. a. überliefert, daß die Glaubensgenossen Muḥammads der ständigen Warnungen und Mahnungen müde waren und nach einer herzerfreuenden Geschichte verlangten. Zum Trost soll dann Gabriel Muḥammad die XII. Sure gebracht haben.<sup>4</sup>

Es wird also sehr viel Wert auf den erzählerischen Effekt der Josephsgeschichte gelegt und darauf, daß sie, wie am Ende der Sure betont wird, keine „erfundene“ Geschichte ist. Wilhelm Gunkel hat 1921 überzeugend dargelegt, daß bereits in der Josephsgeschichte der Genesis die Stammesgeschichte der Juden stark von Märchelementen überwuchert wird, die nicht-semitischen Ursprungs sind.<sup>5</sup> In der koranischen Josephsgeschichte sind dann die eindeutigen historischen Bezüge, wie die Personen- und Ortsnamen, nahezu ganz weggelassen. Nur die Propheten Jakob und Joseph und die geographischen Pole Kanaʿan und Ägypten, zwischen denen Josephs Schicksal abläuft, sind benannt. Die Namen der Brüder, des Karawanenführers, Potiphars und seiner Frau, der Frau Josephs und seiner Söhne, des Pharaos, die in der späteren apokryphen arabischen, persischen und türkischen Literatur zur XII. Sure und in den literarischen Fassungen in verschiedenen Varianten auftauchen, fehlen im Koran noch.

Mit Dialogen gespickt wird der Handlungsverlauf spannungsreich dargeboten, etwa Genesis 37 und 39-47 entsprechend. Doch in Nuancen gibt es manche Unterschiede, die auch die Gesamtauffassung verändern. Eigentümlich sind die Zwischenbemerkungen des Erzählers Allāh, die das Geschick Josephs kommentieren. Hie und da fehlen klare Übergänge und logische Verknüpfungen. Solche Motivationen, die Namen der handelnden Personen und andere Ergänzungen dringen aus verschiedenen schriftlichen und mündlichen Quellen in die Koran-Kommentare (tafāsīr) und Prophetenlegenden (Qiṣaṣ al-anbiyāʾ) ein.<sup>6</sup> In der klassischen arabischen Historiographie mußte jede Information als „wahre Überlieferung“ durch eine Kette von Gewährsmännern beglaubigt werden. Das geschah zunächst auch mit den in der XII. Sure nicht vorhandenen zusätzlichen Elementen der Josephsgeschichte, die in Geschichtswerke und Kommentare aufgenommen wurden. Denn erfundene Märchen, „diese Spiele einer leichtfertigen Einbil-

<sup>3</sup> al-Balāduri, *Ansāb al-aʿrāf*, hg. M. Hamidullāh (Dār al-Maʿārif, Miṣr, 1959), I, 139f.

<sup>4</sup> Abū Bakr ʿAtīq b. Muḥammad Sūrābādī, *Tafsīr-i Turbat-i Ġām* (Yūsuf wa-Zulaiḥā), hg. P. N. Ḥānlarī (Teheran, 1365/1987; hier und im folgenden islamische und christliche Zeitrechnung), 7. Muʿin ad-Din Farāhī Harawī, genannt Mullā Miskīn, *Tafsīr-i Ḥadāʾiq al-ḥaqāʾiq*, qismat-i sura-yi Yūsuf, hg. S. Ğ. Saġġādī (Teheran, 1364/1986), 4-10 (über die Offenbarung der XII. Sure).

<sup>5</sup> Wilhelm Gunkel, „Die Komposition der Josephsgeschichten“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, NF 1, 76 (Leipzig, 1922), 55-71. Siehe auch: Mustansir Mir, „The Qurʾanic Story of Joseph: Plot, Themes, and Characters“, *The Muslim World*, LXXVI (1986), 1-15 (mit recenter Literatur).

<sup>6</sup> Darüber hat gearbeitet: Tilman Nagel, *Die Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ: Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte* (Diss. Phil. Bonn, 1967).

dungskraft, die vom Wirklichen bis zum Unmöglichen hin- und widerschwebt und das Unwahrscheinliche als ein Wahrhaftes und Zweifelloses vorträgt“ galten als Droge und wurden vom islamischen Religionsgesetz wie berauschende Getränke verboten. Zu dieser Erkenntnis führten auch Goethe seine orientalischen Studien, vor allem die Lektüre des Korans. Er sagt weiter über die Märchen: „Ihr eigentlicher Charakter ist, daß sie keinen sittlichen Zweck haben und daher den Menschen nicht auf sich selbst zurück, sondern außer sich hinaus ins unbedingte Freie führen und tragen. Gerade das Entgegengesetzte wollte Mahomet bewirken.“<sup>7</sup> Die Josephsgeschichte im Koran enthält zwar vieles Märchenhafte, doch ist dieses sittlichen Zwecken dienlich. Auch das eine Erkenntnis Goethes.

Joseph, der Wahrträumer und Traumdeuter und monotheistische Prophet, soll Muḥammad als Spiegel dienen. Denn wie Josephs prophetischer Traum von Sonne, Mond und den elf Sternen, die sich vor ihm neigen, Neid und Haß seiner Brüder heraufbeschwört, so begegnet Muḥammad mit seinen Offenbarungen zunächst dem Spott und der Feindschaft seiner mekkanischen Stammesbrüder. Der versöhnliche Ausgang der Geschichte von Joseph und seinen Brüdern soll sicher auch als deutlicher Hinweis für die Mekkaner verstanden werden.

Doch Josephs Schicksal bedeutet nicht nur für den Propheten, sondern für jeden Muslim das Muster für Allāhs prädestinatorisches Verfahren. Gottes Wege führen aus dem finsternen Brunnenschacht durch das Gefängnis auf den Thron Ägyptens. Auch die Brüder sind dabei nur Werkzeuge Gottes, um Joseph nach Ägypten gelangen zu lassen. Gott hat für alle Schicksalsschläge gute Gründe, mögen diese sich auch erst spät oder nie der menschlichen Einsicht erschließen. Nicht Josephs Ungeduld im Gefängnis, die sich in seinem Fürspracheersuchen bei dem Mundschenk des Pharao äußert und als Sünde des Gottvergessens sogleich mit zwei weiteren Jahren Gefängnis bestraft wird, sondern Jakobs „schöne Geduld“ wird als das den Geschöpfen angemessene Verhalten gegenüber Gottes Willen und Wirken hingestellt. Der Jakob des Korans glaubt keinen Augenblick an den durch das von den Brüdern mit falschem Blut beschmierte Hemd bezeugten Tod Josephs. Er glaubt unerschütterlich an die Erfüllung des prophetischen Traumes. Jakobs „schöne Geduld“ ist eigentlich das zentrale Thema der XII. Sure.

Joseph ist der Typ des Helden, er *hat* eine Geschichte. Sein Schicksal ist das Modell der wahren wunderbaren Geschichte, die der Geschichtenerzähler Allāh seinen Gläubigen zum Trost vorträgt. Jeder Mensch ist in Geschichten verstrickt. Alle Abenteuer, in die er gerät oder in die er sich voll Gottvertrauen begibt, sind auch eine Herausforderung an Gott, der, solange die dem Menschen vorbestimmte Todesstunde noch nicht gekommen ist, die erstaunlichsten Geschichten erfinden muß, um sein Geschöpf aus einer mißlichen Lage zu befreien. So zeu-

<sup>7</sup> J. W. von Goethe, *West-Östlicher Divan*, hg. Ernst Beutler, Sammlung Dieterich (Wiesbaden, 1948), 172 f.

gen denn gerade die wunderbarsten ungläubhaftesten Geschichten von der Allmacht Gottes. Das wird zur islamischen Moral der sogenannten Märchen.

Doch so leicht machten es sich die Rechtshüter der šarīʿa, die fundamentalistischen muslimischen Geistlichen nicht. Die Problematik der erlogenen oder wahren Geschichten blieb immer ein Thema der Rechtsgelehrten. Ja, es gewann an Aktualität, als das persische Sassanidenreich, aus dem der mekkanische Kaufmann seine spannenden Heldensagen importiert hatte, knapp ein halbes Jahrhundert später, um 650 n. Chr., von den muslimischen Arabern erobert worden war und die Mehrheit der Perser sich zum Islam bekehrt hatte. Die persischen Muslime brachten ihr vor-islamisches literarisches Erbe nun ganz legitim in die islamische Kulturgemeinschaft ein, die altiranischen Heldensagen ebenso wie den Kern der Märchen aus 1001 Nacht.

Die gebildete Schicht der islamisierten Perser bediente sich als Literatursprache zunächst des Arabischen, der Sprache des heiligen Korans. In allen Gattungen der arabisch-sprachigen Literatur haben gebürtige Perser bedeutende Werke hervorgebracht. Dazu gehörten auch Koran-Kommentare und Sammlungen von Prophetenlegenden, in denen die Josephsgeschichte des Korans mit allerhand Ergänzungen ausgestattet wurde. Man hielt sich dabei zunächst an die Regeln der islamischen Traditionswissenschaft, alle Mitteilungen mit einer (allerdings oft leicht durchschaubar gefälschten) Gewährsmännerkette zu versehen.<sup>8</sup>

Der fundamentalistische Bagdader Religionsgelehrte Ibn al-Ğauzī polemisiert im 12. Jahrhundert dagegen, daß viele Perser die frommen Bücher mit ungläublichen Geschichten und verderblichen Ideen gefüllt hätten. Er nennt dabei ausdrücklich den berühmtesten Sammler der Prophetenlegenden at-Taʿlabī († 427/1035-36) und erwähnt auch die Geschichte von Joseph und Suleicha.<sup>9</sup> Der Hang der Perser zu fantastischen erfundenen Geschichten war also berüchtigt, und da das einfache Volk überall anfällig für wunderbare Erzählungen war, führten fromme Kreise einen Kampf gegen solche verderblichen Einflüsse. Doch der Koran war ja nun auch das heilige Buch der Perser, und diese bemächtigten sich bald der „schönsten Geschichte“ und verzierten Josephs „wahre Geschichte“ mit allerhand erlogenen Beiwerk.

Als sich dann um die Jahrtausendwende die neupersische Sprache in arabischer Schrift zur zweiten islamischen Literatursprache emanzipiert hatte, gehörte die Josephsgeschichte neben den Sagen der vorislamischen iranischen Vergangenheit zu den beliebtesten Themen der persischen Literatur.

Joseph und Suleicha wurden in den Zyklus der klassischen Liebespaare eingereiht, die mit Vorliebe im romantischen Epos behandelt wurden, einem Genre, das die Araber nicht kennen. Das frühest erhaltene Epos mit dem Titel *Yūsuf-ū*

<sup>8</sup> Nagel, 60-79.

<sup>9</sup> Ibn al-Jawzī's *Kitāb al-Qusṣās wa'l-Mudhakkirīn*, hg. und übers. Merlin S. Swartz, *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth*, XLVII (Beirut, 1969), 103 und 182.

*Zulaiḥā* stammt aus dem 11. Jahrhundert und wurde lange dem Dichter des iranischen Nationalepos Firdausī zugeschrieben, mit dem sich Joseph Görres eingehend befaßt hat.<sup>10</sup>

Die Autorschaft ist noch nicht eindeutig geklärt.<sup>11</sup> Dieses Epos fand viele Nachahmer, nicht nur in der persischen, sondern vor allem auch in der osmanisch-türkischen Dichtung, die jahrhundertlang in einem engen epigonalen Verhältnis zur persischen Literatur stand. In einer Dissertation aus dem Jahre 1945 werden acht erhaltene und zwanzig aus der Sekundärliteratur bekannte persische Epen mit dem Titel *Yūsuf-ū Zulaiḥā* behandelt, sowie neun erhaltene und zwanzig dem Titel nach bekannte osmanisch-türkische Versionen.<sup>12</sup>

Wie der Titel dieser Epen zeigt, tritt hier ein Nebenstrang der Josephsgeschichte in den Mittelpunkt, der den Rahmen des Familienschicksals den Banū Isrāʾil sprengt, nämlich die Verführungsszene im Hause des ʿAzīz (das ist Josephs ägyptischer Herr Potiphar), die dazu führt, daß Joseph unschuldig ins Gefängnis geworfen wird. Man muß zugeben, daß schon die Josephsgeschichte im Koran im Vergleich mit der alttestamentarischen Version einige Nuancen enthält, die den orthodoxen Frommen nie ganz geheuer waren, dagegen die fantasiebegabten Perser zur Ausarbeitung reizen mußten. Der Erzähler Allāh macht nämlich deutlich, daß die Keuschheit Josephs gegenüber seiner Herrin schwer erkämpft war. „Auch er beehrte sie“, heißt es im Koran (XII, 24), und eigentlich wurde die Keuschheit nur in letzter Minute durch ein göttliches Zeichen bewahrt. Hier liegt also der Keim für eine mögliche echte Liebesbeziehung, die nach wechselseitiger Erfüllung strebt, wie sie dann auch in den persischen Epen breit ausgemalt wird. Im Koran trägt Joseph keinen neiderregenden bunten Rock, sondern ein Hemd. Von Josephs Hemd ist in der XII. Sure dreimal die Rede, später in der persischen Dichtung wird es zu einem vielschichtigen Symbol. In der Verführungsszene zerreißt seine Herrin, als sie dem entfliehenden Joseph zur Tür nachläuft, sein Hemd von hinten. Das wird ausdrücklich als Indizienbeweis für Josephs Unschuld anerkannt, auch von dem ʿAzīz (alias Potiphar). Dieser meditiert über die Listen der Weiber, ermahnt seine Frau zur Zurückhaltung und verpflichtet Joseph zur Verschwiegenheit (Koran XII, 28-29). Zu diesem Zeitpunkt wird Joseph also nicht ins Gefängnis geworfen. Erst der Klatsch der ägyptischen Damen über die Frau des ʿAzīz, die ihrem hebräischen Sklaven nachstelle, bewegt diese dazu, ihren Freundinnen den

<sup>10</sup> Joseph Görres, *Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdausi*, hg. Willibald Kurfel, Joseph Görres, *Gesammelte Schriften*, 12 (Köln, 1942).

<sup>11</sup> Zu der Diskussion über die Autorschaft: Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn, *Grundriss der Iranischen Philologie* (Strassburg, 1896-1904), II, 230-233; Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, hg. Karl Jahn (Dordrecht, 1968), 157f., 170 (Anm. 76). Es liegt eine vollständige deutsche Übersetzung vor: Ottokar Marie Freiherr von Schlechta-Wssehrd, *Jussuf und Suleicha: Romantisches Heldengedicht* (Wien, 1889). Das Werk wird heute einem gewissen Amānī (nach 476/1083) zugeschrieben, s. Rypka, 158.

<sup>12</sup> ʿA. Ḥayyāmpūr, *Yūsuf-ū Zulaiḥā* (Tabriz, 1339/1960).

verführerischen Joseph bei einem Gelage vorzuführen. Sie gibt ihren Gästen Obstmesser in die Hände und läßt Joseph eintreten. Da schneiden sich die Damen, von seinem Anblick hingerissen, ihre Finger blutig und rufen: „Das ist kein Mensch, sondern ein edler Engel (Koran XII, 31)“. Übrigens wurde diese Szene später ein beliebtes Motiv der persischen Miniaturenmalerei. Von den Damen aufgereizt, versucht die Frau des ‘Azīz nun noch einmal, mit Androhung seiner Erniedrigung durch Gefängnishaft, sich Joseph gefügig zu machen. Dieser fleht Allāh an, ihm zu helfen. Das Gefängnis sei ihm lieber, denn er wisse nicht, ob er bei seiner Jugend den Listen der Weiber widerstehen könne (Koran XII, 33-34). Es ist eigentlich Allāh, der dafür sorgt, daß Joseph zur Bewahrung seiner Unschuld in Schutzhaft genommen wird. Joseph wird ganz menschlich dargestellt. Die ägyptischen Damen und die Frau des ‘Azīz treten in der XII. Sure später noch einmal in Erscheinung. Als nämlich der Pharao von Josephs Traumdeutegabe überzeugt wird und ihn aus dem Gefängnis holen lassen will, verlangt Joseph erst seine Rehabilitierung durch ein Verhör der Damen. Nun gesteht die Frau des ‘Azīz öffentlich ihre erfolglosen Verführungsversuche und bezeugt Josephs Unschuld. Und Joseph bekennt, daß er ohne Gottes Hilfe seiner Neigung wohl nicht hätte widerstehen können (XII, 50-53). Soweit die koranische Version der Beziehungen zwischen Joseph und seiner ägyptischen Herrin, die den Ausgangspunkt bildet für die Liebesgeschichte zwischen Joseph und Suleicha, wie sie in den persischen und türkischen Epen, aber auch in persischen und türkischen Volksromanen, immer wieder behandelt wird.

Allerdings liegen zwischen der Offenbarung der XII. Sure und der literarischen Bearbeitung durch die persischen Dichter etwa 250 Jahre, in denen die Josephsgeschichte durch viele neue Elemente bereichert wurde, die z. T. aus dem Alten Testament oder den Midraschim bekannt sind und die in Kommentaren und Prophetenlegenden aufgezeichnet wurden. Dazu gehören logische Begründungen, intime Dialoge, märchenhafte Elemente (der sprechende Wolf vor Jakob), die Einführung Gabriels als handelnde Figur und vor allem die Namen. Potiphar heißt Quṭaifir, seine Frau zunächst Ra‘īl. Der Name Suleicha scheint in der islamischen Literatur erstmals in dem Epos des Pseudo-Firdausī im 11. Jahrhundert belegt zu sein.<sup>13</sup> Während der Joseph im Koran un- vermählt bleibt, findet man in den Prophetenlegenden des at-Ta‘labī im 11. Jahrhundert einen Zusatz, der auch für den glücklichen Ausgang der Liebesgeschichte sorgt.

Als nämlich Joseph durch seine Traumdeutegabe und seine klugen wirtschaftspolitischen Maßnahmen in hoher Gunst beim Pharao steht, entläßt dieser den Quṭaifir und übergibt Joseph dessen Ämter. Bald darauf stirbt Quṭaifir, und der

<sup>13</sup> Robert von Ranke-Graves und Raphael Patai, *Hebräische Mythologie*, rororo Enzyklopädie (Hamburg, 1986), 322: „Der Name von Potifars Frau blieb unbekannt, bis sie im Sefer Hajascher ‚Suleika‘ genannt wurde.“ Dieser heroische Midrasch stammt aus dem 12. Jahrhundert aus Spanien, ebenda, 367.

Pharao verheiratet Joseph mit der Witwe seines Vorgängers. Es stellt sich heraus, daß diese noch Jungfrau ist, denn ihr Gatte war impotent. Die Söhne Josephs (Ephraim und Manasse) stammen aus dieser Ehe mit der Witwe Qūtaifirs.<sup>14</sup> Durch diese Wendung wurde die Gestalt der Suleicha sympathischer. Ihre Leidenschaft wird verständlich, da sie als junge unbefriedigte Frau ständig den engelgleichen Joseph in ihrer Nähe hat, der ja zugegebenermaßen sich auch zu ihr hingezogen fühlte.

Der Pseudo-Firdausi-Text, also das frühest datierbare erhaltene persische Epos mit dem Titel *Yūsuf-ū Zulaiḥā*, ist eigentlich nur eine ausgeschmückte poetische Fassung der XII. Sure, bereichert durch die aus den Kommentaren und Legendensammlungen bekannten Zusätze. Das bedeutet aber, trotz des Titels, daß noch Jakobs Leid und Geduld und die Feindschaft, Wiederbegegnung und Versöhnung Josephs und seiner Brüder, also die rührende Familiengeschichte, im Zentrum des Interesses steht. Die Ausarbeitung des Stoffes zum reinen Liebesepos hat erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts der persische Dichter Ġāmī († 1492)<sup>15</sup> vollendet. Die islamische Mystik hatte damals bereits viele Entwicklungsstadien durchlaufen und war zum bestimmenden Element der islamischen Religiosität geworden. Neben der Erlebnismystik, die in den Derwischorden praktiziert wurde und die Lebenshaltung breiter Kreise beeinflusste, stand die gnostische Spekulation, die durch Verschmelzung verschiedener Elemente, u. a. manichäischer, neuplatonischer und islamisch-schi'itischer, von dem spanischen Araber Ibn al-ʿArabī († 1240) zu einem System ausgebildet wurde, dessen Terminologie durch produktive persische Schüler, zu denen auch der Heilige von Konyā Ġalāl ad-Dīn Rūmī gehörte, bald die persische und türkisch-osmanische Poesie beherrschen sollte, zumal deren Entwicklungstendenzen mit Ibn al-ʿArabīs System konvergierten.<sup>16</sup>

In der vom mystischen Denken geprägten persischen Literatur wurde die Josephsgeschichte zu einem Seelenmythos umgeformt. Die äußeren Stationen von Josephs Schicksalsweg lassen sich immer auch als Metaphern für innere Vorgänge deuten. Ein wichtiger Vorläufer für Ġāmīs konsequent mystische Josephsauffassung ist der persische Dichter ʿAṭṭār († um 1220),<sup>17</sup> also ein jüngerer Zeitgenosse Ibn al-ʿArabīs. ʿAṭṭār's mystische Epen sind Rahmenerzählungen, wie das berühm-

<sup>14</sup> at-Taʿlabī, *Kitāb Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, al-musammā bil-ʿArāʾis al-maḡālis (am Rande: al-Yāfiʿī, Muḥtaṣar Raud̄ ar-rayāḥīn), (Kairo, 1347/1927-8). Die Josephsgeschichte 75-99. Der Name Zulaiḥā taucht noch nicht auf, Frau Qitfir heißt Raʿīl, 82, 89.

<sup>15</sup> Über Ġāmī, Rypka, 286 f. und Index s. v. Jāmi. Edition mit nebenstehender vollständiger deutscher Übersetzung: Vincenz Edler von Rosenzweig, *Joseph und Suleicha: Historisch-Romantisches Gedicht aus dem Persischen des Mevlana Abdurrahman Dschami* (Wien, 1724). Nacherzählt in Prosa wurde die Josephsgeschichte von Ernst Roenau, *Die Josephslegende, den persischen Dichtern Firdusi und Dschami nacherzählt* (Wien und Leipzig, 1923).

<sup>16</sup> Hans Heinrich Schaeder, „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und dichterische Gestaltung“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), 192-269, vor allem 245.

<sup>17</sup> Eine umfassende Studie über ʿAṭṭār legte vor: Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār* (Leiden, 21978).

teste, „Die Sprache der Vögel (mantīq aṭ-ṭair)“, Geschichten in Geschichten. ʿAṭṭār erzählt Josephs Geschick nicht als zusammenhängende Geschichte, sondern er greift Episoden heraus und bietet Interpretationen, die den Seelenmythos verdeutlichen: „Wer nicht einen verlorenen Josef hat, der hat keinen glauben, wenn er auch das glaubenbekenntnis ausgesprochen hat. Du hast einen Josef in dem Ägypten deiner seele wohnen. Allezeit kommt ein dufthauch von ihm zu dir. Wenn beide welten dir feind sind, so ist dir der hauch deines Josef genug.“<sup>18</sup> „Alles was ist, so weit das auge reicht, jedes atom besteht aus einem Jakob, der nach seinem verlorenen Josef fragt. Schmerz ist nötig, auf diesem wege und langes warten [...], Geduld mußt du haben, ob du willst oder nicht, vielleicht zeigt dir dann einer den weg [...]“.<sup>19</sup>

Bei ʿAṭṭār knüpft Ğāmī an. Joseph wird bei ihm zum Prototyp für die Schönheit, die sich selbst genügt und die ihr dargebrachte Liebe verschmäht, ihr gegenüber gleichgültig bleibt, weil sie ihrer nicht bedarf. Der Terminus „Nichtbedürfen (istignā)“<sup>20</sup> ist ein Attribut Gottes. Doch Ğāmīs Joseph bleibt ein Mensch, der selbst erkennt: Die übergroße Liebe der Menschen, deren Objekt er wird, bringt ihm nur Leiden. Die Liebe des Vaters, die den Neid der Brüder erweckte, warf ihn in den Brunnenschacht, und Suleichas unbändige Leidenschaft führte ihn ins Gefängnis. Dort bittet er die Gefangenen, ihn nicht zu lieben.<sup>21</sup>

Joseph ist die Inkarnation der himmlischen und irdischen Schönheit (der Schöpfer hat ihm zwei Drittel des Schönheitsvorrats zugeteilt), er ist der Geliebte par excellence, der arabisch-persische Terminus ist maʿšūq. In ihm, dem vollkommenen Menschengeschöpf will sich der Schöpfer lieben lassen. Joseph aber gelingt es, die Liebe, die seiner vollkommenen äußeren Schönheit gilt, in die Liebe zum Schöpfergott zu verwandeln. Darin besteht für Ğāmī Josephs Prophetentum. Denn Joseph ist sich bewußt, daß seine Schönheit nur ein Abglanz des göttlichen Urlichts ist.

Zu dem ägyptischen Beduinenmädchen Basiga, die sich vom Hörensagen in Joseph verliebt hat und ihn auf dem Sklavenmarkt kaufen will, sagt er:

„Ich bin desjen’gen Werkmann’s Werk ...  
Aus Weltatomen schuf er Spiegel uns,  
Worin sein Antlitz Jedem widerstrahlt ...  
Sahst du den Schein, so flieg zum Urlicht auf:  
Der Schein erlischt, wenn er dem Urlicht naht ...“

Basiga wird durch Joseph bekehrt und bekennt:

„Doch nun du Perlen tiefsten Sinn’s durchbohrt,  
Des Lichtquell’s reine Spuren mir erklärt ...  
Vor deiner eigenen Liebe mich gewarnt

<sup>18</sup> Ritter, 336 (aus dem Muṣibatnāma).

<sup>19</sup> Ritter, 345 (aus Mantīq aṭ-ṭair).

<sup>20</sup> Rosenzweig, 88, 102, 126.

<sup>21</sup> Rosenzweig, 95, 131; aṭ-Ṭaʿlabī, 86.



Und vom Atom zur Sonne mich geführt,  
Nun wird mir das Geheimnis hell und klar,  
Daß meine Liebe eitler Frevel war ....<sup>22</sup>

Basiga ist eine Praefiguration der Suleicha. Doch die Suleicha bei Ğāmī, als Prototyp der Liebenden par excellence, der arabisch-persische Terminus ist ʿāšīq, bleibt lange der Welt des Scheins, der sinnlichen Liebe verhaftet. Sie muß die sinnliche Liebe bis ins Extrem erleben, um dann durch die geistige Liebe bis zum Selbst-Entwerden zu gelangen. Man könnte sagen, Ğāmī hat die „schöne Geduld“ Jakobs auf Suleicha übertragen. Suleicha erhält bei Ğāmī nämlich eine märchenhafte Vorgeschichte, die ihre Geduld legitimiert. Ihr, der vielumwobenen, jungen maghrebinischen Prinzessin, der Tochter des Taymus, erscheint Joseph mehrmals im Traum. Sie verliebt sich in das Traumbild. Bei seinem dritten Erscheinen eröffnet er ihr, er sei der ʿAzīz in Ägypten (das ist der arabische Titel des Potiphar im Koran). Joseph verlobt sich in diesem Traum mit Suleicha: „Sieh, du versicherst deiner Liebe mich: Wenn Wahrheit denn in deinen Worten wohnt, O so bewahre deine Treue mir, bewahre, Holde, deine Treue mir.“<sup>23</sup> Suleicha wird aus Liebe zu der Traumgestalt Josephs in Wirklichkeit wahnsinnig, maġnūn, so daß ihr Vater sie in Ketten legen läßt. Ğāmī setzt Suleicha also ganz bewußt in Beziehung zu Maġnūn, dem wahnsinnig Liebenden aus dem Stamme Udhra „die sterben, wenn sie lieben“, wie Heine weiß; Maġnūn, der mit seiner Geliebten Laila zu dem Kanon der klassischen Liebespaare gehört, die in den romantischen Epen behandelt werden. Auch Ğāmī hat ihnen ein Epos gewidmet.<sup>24</sup>

Die Amme weicht schließlich Suleichas Vater ein, daß seine Tochter den ʿAzīz von Ägypten liebe. Taymus schickt nun aus dem Maghrib einen Boten nach Ägypten, um den ʿAzīz zu einer Werbung zu bewegen.<sup>25</sup> So wirbt Quṭaifir / Potiphar, denn er ist der ʿAzīz, um die Prinzessin des Maghrib. Suleicha zieht mit großem Pomp nach Ägypten und wird mit ihm vermählt, obwohl sie die Täuschung erkennt. Gabriel bringt der Verzweifelten die geheime Botschaft, daß diese Heirat die notwendige Vorstufe zu der Vereinigung mit dem Traumgeliebten Joseph sei.<sup>26</sup> So wird ihre Geduld wieder genährt. Erst später wird Joseph, als Nachfolger Quṭaifirs, zum ʿAzīz von Ägypten. Traumzeit und reale Zeit laufen auseinander, Ğāmī hat mit diesem Suleicha-Märchen die Traum: Wirklichkeit, Sein: Schein-Problematik seiner Josephsgeschichte raffiniert in Szene gesetzt.

Suleicha muß als unglückliche Gattin des impotenten Quṭaifir den als Sklaven gekauften Knaben Joseph erst zum reifen Jüngling, der sich trotz aller Listen ihrer heftigen Liebe verweigert, aufziehen, während andererseits Joseph später die

<sup>22</sup> Rosenzweig, 81 f.

<sup>23</sup> Rosenzweig, 23.

<sup>24</sup> Dazu die Studie von Asʿad E. Khairallah, *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Maġnūn Legend*, Beirut Texts and Studies, 25 (Beirut, 1980).

<sup>25</sup> Rosenzweig, 43 f.

<sup>26</sup> Rosenzweig, 53.

alte blinde Witwe Suleicha, die ihre Götzen zerbrochen und sich zum Monotheismus bekehrt hat, ihm aber in reiner Liebe zugetan bleibt, mit Gottes Hilfe verjüngt und heiratet. Die glückliche Vermählung schildert Ğāmī allerdings so drastisch sinnlich, daß der Edle von Rosenzweig die Übersetzung scheut und die Stelle in die Anmerkungen verbannt.<sup>27</sup> Das Epos endet mit dem Tod der beiden Liebenden, deren Seelen zwar im Urlicht vereint, deren sterbliche Überreste aber wieder durch das treulose Schicksal getrennt werden.<sup>28</sup> Die Vielschichtigkeit dieses Epos, in dem die Grenzen zwischen himmlischer und irdischer Schönheit und Liebe, Sein und Schein, Traum und Wirklichkeit in einer bezaubernden Bildwelt verschwimmen, konnte nur angedeutet werden. „Joseph ist Monarch im Seelenland“,<sup>29</sup> heißt es bei Ğāmī. Er verzichtet zugunsten des differenzierten Seelenmythos auf die Darstellung von Josephs öffentlichen Wirken in Ägypten, ja sogar auf die Wiederbegegnung mit den Brüdern und dem Vater.

Ğāmīs Fassung wurde zur beliebten Vorlage für die späteren Bearbeiter des Stoffes. Auch die türkischen Volksbücher bringen die Liebesgeschichte von Joseph und Suleicha in vereinfachter Form nach Ğāmīs Version, ohne allerdings auf die rührende Familiengeschichte zu verzichten.

Eine solche türkische Volksbuchfassung kannte auch der türkische Dichter Nâzım Hikmet († 1963), der sich während eines langen Gefängnisaufenthaltes mit der Josephsgeschichte befaßte. Er hatte außerdem den Koran und die Bibel in türkischer Übersetzung zur Verfügung. Was ihn, den Kommunisten, der in den Zwanziger Jahren in Moskau studiert hatte, an der Josephsgeschichte im Alten Testament faszinierte, war besonders das 47. Kapitel der Genesis über Josephs öffentliches Wirken in Ägypten, wo dieser als Verwalter des Pharaos den hungernden Ägyptern in den sieben mageren Jahren zunächst das Geld, dann Vieh und Felder abnimmt und sie schließlich zu Zinspflichtigen des Pharaos macht. Nâzım Hikmet zeichnet in seinem Schauspiel die Josephsgestalt als tyrannischen, aber „gottgefälligen“ Menschen, der als gemeiner Ausbeuter und Blutsauger zu einem der reichsten Männer Ägyptens wird. Suleicha ist zwar eine der Hauptfiguren des Stückes, doch Hikmet erfindet als Gegenspieler Josephs den Maurer Menofis, der den ersten Streik der Weltgeschichte organisierte. Hikmets Drama ist daher auch unter dem Titel *Yusuf ile Menofis* erschienen.<sup>30</sup>

Seine Josephsauffassung hat Nâzım Hikmet durch die Rezeption derjenigen Elemente aus der Genesis entwickelt, die weder in der XII. Sure des Koran noch in den persischen Epen eine Rolle spielten. Da Hikmet zu den wenigen türki-

<sup>27</sup> Rosenzweig, 162 und 223.

<sup>28</sup> Rosenzweig, 171.

<sup>29</sup> Rosenzweig, 126.

<sup>30</sup> Zu Nâzım Hikmet und seinen Dramen: Christa-Ursula Spuler, *Das türkische Drama der Gegenwart: Eine literaturhistorische Studie*, in *Die Welt des Islams*, N. S. XI (Leiden, 1968), 124-142, vor allem 138-140. Nâzım Hikmet selbst schreibt über die Entstehung seines Josephsdramas in Nâzım Hikmet, *Bütün Eserleri*, hg. Ekber Babaef. Cilt VI, *Piyesler*, (Sofya, 1967), 644-648.

schen Dichtern gehört, die international anerkannt sind und auch ins Arabische und Persische übersetzt werden, könnte seine moderne marxistische Interpretation der Josephsgeschichte auch in die Literaturen der inzwischen auseinandergebrochenen islamischen Kulturgemeinschaft eindringen und diese befruchten.

Doch ich glaube nicht, daß Joseph als negativer Held in einem sozialkritischen Thesenstück außer in linken intellektuellen Kreisen der islamischen Welt viel Anklang finden wird. Erst seit einiger Zeit finden die Koranübersetzungen in allen Sprachen weite Verbreitung. Auch die türkischen und persischen Muslime lesen jetzt die „schönste Geschichte“ der XII. Sure in ihrer Muttersprache, und die Liebesgeschichte von Joseph und Suleicha in der Version Ğāmīs, allerdings ihrer gnostischen Symbolik beraubt, gehört auch heute noch zu den beliebtesten Volkserzählungen in den islamischen Ländern.

