

Orangeness

Einschneidende ästhetische Erfahrungen in Sure 12

OSMAN HAJJAR

Mag als Charakteristikum des koranischen Texts gelten, dass nie ganz klar ist, worum es eigentlich geht, so scheint dies in Sure 12, in der die Josephgeschichte erzählt wird, anders zu sein. Annemarie Schimmel schreibt: »Wherever there is Beauty there is a lover to adore it — that is the quintessence of the Yusuf story.«¹ Um zu dieser Auffassung zu gelangen, ist keine besondere hermeneutische Leistung vonnöten, denn der Koran sagt selbst zu Beginn der Sure:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ (...)

Wir wollen dir erzählen die schönste der Geschichten,
Indem wir dir eröffnen diesen Koran [...].²

Reklamiert der Koran einen Höhepunkt epischer und daher ästhetischer Erfahrung für sich, so kommen wir kaum umhin, diesen Aspekt ins Zentrum unserer Lektüre zu stellen. Dabei ist dieser Hinweis von daher bemerkenswert, als keineswegs klar ist, dass er allein auf die Josephgeschichte abzielt. Denn der Koran könnte durchaus als Ganzes gemeint sein, vorausgesetzt, dass er sich mit dem Genre ›Erzählung‹ identifizieren lässt. Das fällt zugegebenermaßen schwer, kann aber nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Für die Interpretation der heiligen Schrift als Erzähltext spricht zumindest, dass derjenige, dem die Inspiration zuteil wird (daher der Prophet Muḥammad ﷺ) zuvor un- aufmerksam gewesen sein soll:

1 Schimmel ¹1984/1992, S. 66. Die Erstveröffentlichung erschien auf Deutsch unter dem Titel *Stern und Blume*. Die zitierte Passage findet sich hier jedoch noch nicht.

2 Q 12,3. Koranzitate jeweils nach Friedrich Rückert.

(...) وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ

[...] Wennauch zuvor du nicht darauf geachtet.³

Dies bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die Zeit vor dem Empfang dieser speziellen Sure, sondern generell bevor er mit einer göttlichen Offenbarungsserie konfrontiert wurde. Wir sollten uns also nicht allzu sehr darauf versteifen, die Schönheit in der Narration erkennen zu wollen, weshalb wir uns die Frage ersparen können, ob es nicht doch eine gelungenere Geschichte geben mag, die vielleicht stimmiger und aus diesem oder jenem Grunde attraktiver ist. Stattdessen darf mit Navid Kermani behauptet werden, das Ästhetische sei ein wesentlicher Aspekt der Rezeption von koranischer Sprache,⁴ womit wir auch wieder bei Schimmels Bemerkung wären, dass jedes Schöne einen Liebenden findet, der es bewundert. Wenn dies die wesentliche Aussage der Sure ist, dann sagt sie gleichzeitig etwas über die Lektüre des Koran aus, der aufgrund seiner sprachlichen Schönheit notwendigerweise seine Liebhaber^{innen} findet, die sich dessen Macht, und man könnte sagen ›Magie‹, nicht entziehen können. Schimmel expliziert ihre These – die wir getrost auch auf den koranischen Text beziehen dürfen (wir werden an späterer Stelle sehen inwiefern)⁵ – anhand einer Passage, in der die Schönheit Josephs auf schmerzliche Weise erfahren wird, obgleich der Schmerz vorübergehend außer Kraft gesetzt wird:

The Koranic statement that the Egyptian women whom the lovesick Zulaykha invited to a feast gazed so at Yusuf's beauty that they did not feel it when they cut their hands, instead of the fruits they were holding (Sura 12:30–31), is a favorite with the poets. Would the lover feel any pain provided he can enjoy the presence of the beloved? The beloved's presence would make him forget everything. In this story infatuation with a beautiful human being could be described as being much like the complete surrender of the heart in the contemplation of the Divine Beloved.⁶

Bevor wir aus dieser Szene eine Metapher für die göttliche Liebe machen, sollten wir uns ihren Kontext etwas genauer anschauen. In der Genesis-Version kommt sie nicht vor, da Joseph nicht nur einen schlechten Ver-

³ Q 12,3.

⁴ Vgl. Kermani ¹1999/2015, S. 9.

⁵ Siehe S. 72

⁶ Schimmel ¹1984/1992, S. 66. In der deutschen Ausgabe auf S. 58, aber ohne die metaphysische Reflexion.

teidiger hat, sondern gar keinen, und kurzerhand ins Gefängnis geworfen wird.⁷ Im Koran siegt zunächst hingegen die Gerechtigkeit:

Einer von Suleikas Angehörigen, der sie offenbar gut kennt, tritt als Josephs Advokat auf. So wird ihm wahrscheinlich aufgefallen sein, dass sein Gewand von hinten zerrissen ist, worauf er das Argument ins Spiel bringt, je nachdem, ob der Ausschnitt oder das Rückenteil schadhaft sei, muss Joseph sich Suleika genähert haben oder er war – wie er behauptet – vor ihr geflohen. Wenngleich die Schuld der Herrin aufgrund des Zustands von Josephs Kleidung einwandfrei bewiesen ist, werden ihr offenbar keinerlei Sanktionen auferlegt. Unangenehm ist lediglich, dass die Erzählung dieses Vorfalls die Runde macht und für Suleika einen Gesichtsverlust bewirkt. Um ihre Reputation wiederherzustellen, muss sie sich etwas einfallen lassen. Sie lädt ihre Freundinnen ein, um ihnen zu zeigen, dass eine Frau diesem Mann unmöglich widerstehen könne. Die Rechnung geht offenbar auf.⁸ Da das Bankett der tuschelnden Damen sich dem Dessert zuneigt, werden ihnen Orangen serviert, die, wie es der Brauch ist, keineswegs als mundgerechte Schnitze aufgetischt werden, sondern noch keusch in ihren Schalen dem Verzehr entgegensehen, weshalb Lakaiken die silbernen Obstmesser verteilen (von denen wahrscheinlich bei jedem Gelage das eine oder andere abhanden kommt), damit sich die Naschkatzen selbst ans Schnitzwerk machen. Der Koran erzählt nur:

(...) وَقَالَتِ أَخْرِجْ عَلَيَّيْنِ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

[...] Dann rief sie: Tritt heraus zu ihnen!

Und als sie ihn erblickten, dünkt' er ihnen groß,

Und schnitten sich in ihre Hände, sprachen:

Behüte Gott! das ist kein Mensch,

Das ist ein werther Engel nur.⁹

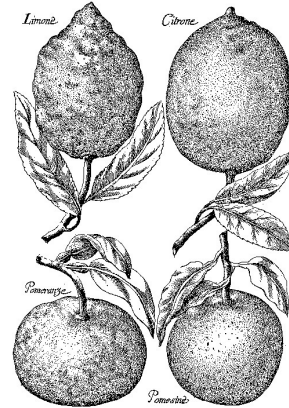


Abb. 10: Johann Sigismund Elsholtz (1623–1688): Limone, Zitrone, Pomeranze, Apfelsine. Kupferstich auf Papier. 20,7 × 14,6 cm. 1690.

⁷ Vgl. 1. Mose 39,20.

⁸ Vgl. Q 12,26–31.

⁹ Q 12,31.

Wenn der Koran tatsächlich diese Geschichte zur unnachahmlichen Meistererzählung gekürt haben sollte, kämen wir hier in Schwierigkeiten, jedenfalls wenn wir unterstellen, dass eine gute Geschichte ein logisch nachvollziehbares Handlungsgespinnst aufweisen muss. Was uns geboten wird, erscheint tatsächlich einigermaßen schief. Dieses Schiefe hängt mit dem ›Eng(e)lichen‹ zusammen, durch das die Schönheit Josephs charakterisiert wird. Um die Unstimmigkeit zu zeigen, müssen wir ein wenig zurückgehen.

Josephs Geschichte mag die schönste sein, sie ist aber sicherlich nicht die älteste. Zu ihren Ahnen gehört auch die Geschichte Lots. Bei seinen Besuchern, deren Attraktion auf die Sodomer mindestens so prekär wirkt, wie die des Propheten Joseph auf Suleikas Freundinnen, handelt es sich anscheinend um echte Engelwesen, die im Koran als Gesandte (*rusul*) bezeichnet werden,¹⁰ was nebenbei bemerkt die wörtliche Übersetzung des griechischen ἄγγελος ist. Dieser historische Skandal, dass die Sodomer nicht nur einer gleichgeschlechtlichen Lust frönen, sondern es auch auf ›metaphysische‹ Lebewesen abgesehen haben, wird Suleikas Gästen wohl nicht eingefallen sein. Ihre Geschichte steht aber in einem Kontext, in dem die Möglichkeit, dass Engel im menschlichen Gewand erscheinen, durchaus gegeben ist (auch zu Maria kommt dem Koran zufolge ein Engel in Gestalt eines vollkommenen Menschen)¹¹. Wir müssen nun keineswegs annehmen, dass die Frauen wirklich im Zweifel waren, ob es sich um einen Mann aus Fleisch und Blut handelte, wir können aber auch nicht davon ausgehen, dass der Koran leichtfertig von einem höheren Wesen spricht, wenn nicht gleichzeitig ein Hinweis auf etwas Höheres und somit Heiliges mitgedacht werden soll. Von daher ist die Beteuerung, Joseph sei kein Mensch, sondern ein Engelsbote, nicht notwendigerweise eine Entlastung der Gastgeberin. Als solche wird der Bericht aber stehen gelassen, denn es heißt im folgenden Vers:

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِينَ لَمْتُنِّي فِيهِمْ وَلَقَدْ رُودَتْهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامَرُهُ لَيَكُونُنَّ
مِنَ الضَّالِّينَ

Sie sprach: Der ist es euch, um den ihr schaltet mich.
Ich gieng ihn an um seine Lieb', er sträubte sich;
Doch thut er nicht, was ich ihm heiße,

¹⁰ Vgl. Q 11,77, Q 7,80–82 u. a.

¹¹ In Q 19,17 ist freilich vom Geist (*rūh*) die Rede, weshalb man seine Identifikation mit dem Engel Gabriel seitens muslimischer Theologen auch infrage stellen kann (vgl. Stransfeld 2016, S. 53), was aber für die Argumentation zweitrangig ist, da es sich fraglos um ein übermenschliches Da(und Dort)sein handelt.

So soll er in den Kerker kommen,
Und soll erniedrigt werden.¹²

Wir wissen nicht, ob Suleikas Freundinnen hierzu etwas gesagt haben oder ob sie einfach nur – ob dieser Unverfrorenheit – sprachlos waren. Sollten sie gegen solch ein Vorgehen Einspruch eingelegt haben, so gehört dies zweifellos mit in die Geschichte und die Unterschlagung dieser Tatsache würde man jedem Erzähler zur Last legen. Gehen wir also davon aus, dass Suleikas Handeln weitgehend auf Akzeptanz gestoßen ist, so bleibt die Ungereimtheit, dass die Verführung eines Engels seit Lot als Sittenwidrigkeit gelten muss. Kann der Koran solch eine Unmoral einfach stehen lassen? Er kann. Das Dilemma besteht im Grunde darin, dass zwei Sphären miteinander vermischt werden, die himmlische und die irdische. Josephs Schönheit ist, wie hier bezeugt wird, überirdisch, die Liebe, die sie hervorruft, verlangt aber nach körperlicher Erfüllung. In der koranischen Erzählung wird zwischen den beiden Ebenen nun bewusst nicht unterschieden. Die Frauen sehen in dem Propheten einen Engel, dessen ästhetische Erfahrung sie alles vergessen lässt, was aber wiederum dadurch ausgedrückt wird, dass sie sich ganz konkret ins eigene Fleisch schneiden, wobei man sich fragt, ob dies nicht auch als Anspielung auf den ersehnten sexuellen Akt gemeint sein könnte. Klaus Düsselbeck schreibt:

Die schmelzende Wirkung der ästhetischen Erfahrung befreit den Menschen von der Herrschaft der natürlichen Antriebe. Der Mensch erfährt dadurch, daß er mehr ist und mehr in sich hat »als bloß leidende Kraft [...]« (11. Nov. 1796 ›Einschluß‹ [35])¹³. Die natürlichen Antriebe legen den Willen des Menschen auf zwei Prinzipien des organischen Lebens fest: auf die Erhaltung des Individuums und auf die Erhaltung der Art, auf »Hunger« und »Liebe« [...].¹⁴

Durch den schmerzlosen Schnitt mit dem Orangenesser erfahren Josephs Bewunderinnen also einerseits, dass sie das Leiden der Leidenschaft überwinden können, gleichzeitig wird ein Zusammenhang zwischen Hunger und Liebe, individueller und kollektiver Arterhaltung hergestellt, die in der Liebe zu einem Engelwesen beide in Vergessenheit geraten. Der springende Punkt hierbei ist aber – wie bei jeder ästheti-

¹² Q 12,32.

¹³ Der Kontext dieses Zitats lautet: »Ich habe also bey dem Wohlgefallen der freyen Betrachtung meine Rationalität eröffnet, ohne meine Sensualität abgelegt zu haben. Ich habe die wichtige Erfahrung gemacht, daß ich mehr bin, und mehr in mir habe, als eine bloß leidende Kraft, und diese höhere Kraft habe ich zu üben angefangen« (Schiller 1876, S. 109).

¹⁴ Düsselbeck 1987, S. 69.

schen Erfahrung –, dass dieser »Augenblick einer Selbstvergessenheit, in dem das Denken von der Faszination des Gegenstandes ganz durchdrungen ist«,¹⁵ sich durch einen hohen Grad an Flüchtigkeit auszeichnet. Jedenfalls kommt Suleika, die von der allgemeinen Verzauberung sicherlich ebenso ergriffen ist, sehr schnell auf die Erde zurück und wendet das Tabu, das durch seine Angelizität ausgesprochen wird, in die soziale Ausschließung und Trennung durch die Kerkerstrafe.

Wenn wir das Orangenmesser als Werkzeug einer einschneidenden Erfahrung betrachten und in seiner Konkretheit in den Mittelpunkt des Ästhetischen stellen, so muss die Frage erlaubt sein, woher wir wissen wollen, dass es sich überhaupt um ein solches Instrument handelt. Der Koran sagt nicht, mit welcher Sorte von Messern wir es zu tun haben. Nehmen wir es genau, so ist auch in den Kommentaren nicht die Rede von Orangen, sondern von der Zitronatzitrone (*citrus medica*, *utruğğ*). Ibn Kaṭīr schreibt:

ثم وضعت بين أيديهن أترجاً وأنت كل واحدة منهن سكيناً (...)

Dann legte sie eine Zitronatzitrone in ihre Hände und gab jeder von ihnen ein Messer [...].¹⁶

Die Zitronatzitrone unterscheidet sich von anderen Zitrusfrüchten dadurch, dass ihr Fruchtfleisch trocken, bitter und daher weitgehend ungenießbar ist, wohingegen die Schale, die den größten Anteil der Frucht ausmacht – wie der Name sagt – für die Herstellung von Zitronat oder Marmelade verwendet wird. Wenn den Frauen also Zitronatzitronen als Dessert offeriert wurden, dürften sie sich einigermaßen gewundert haben. Der Korankommentar informiert uns hier offenbar nicht über ein historisches Faktum, sondern spielt auf eine symbolische Frucht an, die beim Begehen des jüdischen Sukkot-Fests unter dem Namen »Etrog« (אתרוג) von Bedeutung ist, als Sinnbild für weibliche Fertilität gilt, von der Form her an weibliche Genitalien erinnere und vor allem mit der verbotenen Frucht des Paradiesbaumes assoziiert wird.¹⁷

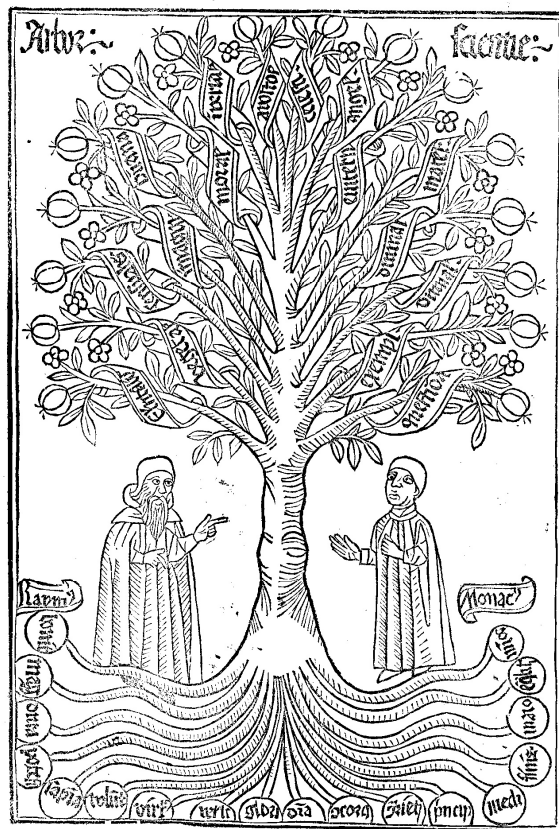
Der Schnitt des Messers in die durch die Exegese ins Spiel gebrachte Etrog-Frucht kann also wie gesagt als Hinweis auf die erotische Hingabe verstanden werden, er beinhaltet dann aber nicht nur den Aspekt der Vereinigung, sondern auch der Trennung, der Gewalt, der Zerstörung

¹⁵ Hajjar 2018, S. 70.

¹⁶ Ibn Kaṭīr 1393/1973–1974, Bd. 2, S. 248.

¹⁷ Vgl. Frankel/Teutsch 1992, 49–50.

und des Todes. Hiermit gelangen wir in der Tat zum Apfel vom Baum der Erkenntnis, von dem Gott zum Menschen sagte: »[Von ihm] darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.«¹⁸



• • •

Abb. 11: Pere Posa (Verleger): Arbor scientie. Holzschnitt. 31 × 22 cm. In: Llull, Ramon (1505): Arbre de ciència. Barcelona. Titelblatt.

Nun, sofern die Frauen keine Blutvergiftung davontragen, müssen sie nicht gleich mit dem Schlimmsten rechnen. Obwohl ihnen die Erkenntnis über Gut und Böse (hinsichtlich Suleikas Verführungskünste) gekommen ist, halten sie ihr Wissen zunächst einmal für sich. Das ist nicht selbstverständlich, denn zumindest im modernen Diskurs der ästhetischen Erfahrung hat diese etwas mit der Alltagspraxis zu tun, in deren Rahmen sie statthat. Jens Szczepanski schreibt:

¹⁸ 1. Mose 2,17, zitiert nach der Einheitsübersetzung.

In der ästhetischen Erfahrung reflektiert das Subjekt auf die Bedingungen seines Welt- und Selbstverhältnisses. Subversiv ist die ästhetische Erfahrung hinsichtlich dessen, daß sie die Brüchigkeit der Voraussetzungen unserer alltäglichen subjektiven Praxis und unseres rationalistischen Weltbildes zeigt, indem sie dieses reflektiert und unterminiert.¹⁹

Diese Funktion wird vorrangig nicht mit dem Orangenmesserschnitt verknüpft. Die Wahrheit, die es zu entbergen gilt, nämlich die Unzucht und Verführung Abhängiger, ist bereits auf dem Wege des Logos ans Licht gekommen und wird auch nicht weiter infrage gestellt.²⁰ Hier geht es lediglich noch um eine Schuldinderung der Ehebrecherin, da ihr aufgrund von Liebestrunkenheit eine verminderte Zurechnungsfähigkeit zuerkannt werden muss.

Eine realitätskritische Wahrheit, die von den berufenen Zeuginnen vielleicht erkannt wurde, ist eine andere, nämlich die, dass Ästhetik und Ethik nicht unbedingt miteinander konform gehen, da die Schönheit der Form und ihre Erfahrung zwar im Augenblick erbaulich sind, langfristig aber mit einem Schaden für Leib und Leben einhergehen können. Das ist nicht gerade eine Pointe, für die ein Erzähler auf einen Propheten für die Heldenrolle zurückgreifen muss. Wenden wir uns also Joseph zu und fragen wir, was seine Schönheit für ihn bedeutet.

Wie er damit umgeht, dass die gesamte Weiblichkeit von ihm ›hin und weg‹ ist, darüber können wir nur spekulieren. Besonders angenehm wird es nicht sein. Dass Joseph von seiner Herrin durchaus angetan ist, darüber gibt es jedoch keinen Zweifel. Als die Zeuginnen von Josephs verführerischer Schönheit ihn endlich entlasten und er auf Suleikas öffentliches Schuldeingeständnis (»Und er ist Wahrheit redend [...].«)²¹ aus dem Gefängnis entlassen wird,²² gibt Joseph so etwas wie eine Teilschuld kund, die aber durch die göttliche Barmherzigkeit aufgehoben wird:

وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِسُوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

¹⁹ Szczepanski 224.

²⁰ Diese Wahrheit spielt im Text dennoch keine besondere Rolle, denn obgleich der Beweis von Josephs Unschuld als erwiesen gelten kann, entscheidet man sich, ihn doch besser für einige Zeit ins Gefängnis zu werfen (vgl. Q 12,35).

²¹ Q 12,51:

اَلَّذِيْنَ خَشَخَصَّ اَلْحَقُّ

²² Vgl. Q 12,51–54. Bemerkenswert ist, dass der Koran den Zeuginnen nun ihrerseits den Tatbestand des Verführungsversuchs anlastet, dem Joseph offenbar widerstand, was seine Unschuld hinsichtlich Suleikas Vorwurf der sexuellen Belästigung anstelle des wesentlich solideren Hemdbeweises belegen soll.

Auch will ich rein nicht machen meine Seele [*nafs*]; denn
 Die Seel' ist eine Treiberin zum Bösen,
 Wofern sich nicht erbarmt mein Herr,
 Denn ja mein Herr ist gnädig und barmherzig.²³

Die göttliche Barmherzigkeit konkretisiert sich bereits in der Verführungsszene. Da heißt es, dass nicht nur sie ihn begehrt, sondern auch er sie, wäre da nicht der ›Beweis‹ (*burhān*) seines Herrn.²⁴ Wenn wir wiederum bei Ibn Kaṭīr nachschauen, so werden uns mehrere Angebote unterbreitet, worin dieser Beweis bestanden haben könnte.²⁵ Im Grunde ist aber unwichtig, wie er aussah, wichtig ist, dass es der göttlichen Intervention bedurfte, damit Joseph nicht vom rechten Weg abkam. Er war also nicht von Natur aus prüde, schwebte nicht in Engelsphären, sondern war ein junger Mann aus Fleisch und Blut. Dass er schön war, dürfte er also genossen haben, zumindest solange es ihn nicht in ernsthafte Gewissenskonflikte führte. Bereits zu Beginn der Sure wird deutlich, dass sein Unterbewusstsein ganz offensichtlich nichts dagegen hat, verehrt zu werden:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنَّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

Wie Joseph sprach zu seinem Vater: O mein Vater,
 Ich sah im Traum elf Sterne,
 Und Sonn' und Mond sah ich sich vor mir neigen.²⁶

Dass der Koran diesen Traum an so exponierter Stelle wiedergibt, ist an und für sich schon recht erstaunlich. Denn er ist nichts anderes als eine Apotheose: Joseph sieht sich als Herr der Welten.²⁷ Hierauf müsste Jakob als sein Vater eigentlich einschreiten und ihn mahnen: Mein Sohn, so etwas darfst Du nicht einmal im Traum denken! Pädagogisch geschickt warnt er Joseph jedoch lediglich davor, anderen, daher den Brüdern, von diesem Traum zu erzählen, zudem entkräftet er seine Wahrheit, indem er über Traumdeutung spricht, eine blasphemische Vision also ins Symbolische wendet. Dennoch spricht Jakob von einer

²³ Q 12,53.

²⁴ Vgl. Q 12,24.

²⁵ Es heißt, dass er den König, seinen Herrn, sah, ein Traumbild seines Vater, wie er sich auf seine Finger beißt, oder dass ihm Koranverse an der Wand erschienen (vgl. 1393/1973–1974, Bd. 2, S. 246.)

²⁶ Q 12,4.

²⁷ Man denke hier an Q 1,2:

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

»Gelobt sei Gott, der Herr der Welten!«

Erwählung (*iğtibāʿ*), die er zwar auf die Fähigkeit der Traumdeutung bezieht,²⁸ was sich aber durchaus als Ausdruck des (zukünftigen) Prophetentums seines Sohnes verstehen lässt. Insofern es sich hier offenbar um eine Initiationserfahrung handelt, unterscheidet sich dieser Traum von den späteren, deren treffsichere Deutung Josephs politische Karriere vorbereitet.²⁹ Die Unterscheidung zwischen zwei Traumtypen ist deshalb wichtig, weil hierdurch erst verständlich wird, um welches Genre es sich bei dieser Geschichte überhaupt handelt. Eine Identifikation dieser grundsätzlich verschiedenen Traumarten ist von daher verführerisch, da die Leser^{innen} gewohnt sind, die Auflösung der Geschichte beim Himmelskörper-Traum mitzudenken, nämlich dass die Eltern sich vor dem Amt seines Sohnes verneigen, wobei dieser spricht: »Mein Vater! dieses ist / Die Deutung meines Traumes vor dem; / Er hat ihn wahr gemacht mein Herr, [...].«³⁰ Hiermit wird der Traum auf einen Symbolismus reduziert, er verliert seine Gefährlichkeit und ist nichts anderes mehr als eine Prophezeiung, genau wie die Traumbilder von den Ähren verzehrenden Ähren und den Kühe käuenden Kühen. Bei diesen »Traumverwirrungen«³¹ würde man nicht sagen, dass sie wahr geworden sind – in Zeiten der Genmanipulation und des Rinderwahnsinns wäre dies durchaus denkbar –, sondern es ist die Deutung dieser Träume, die durch die Ereignisse bestätigt wurde. Hier wie bei dem Sternentraum ist zwischen Bild und Interpretation ein himmelweiter Unterschied. (Wie wir sehen werden, ist dieser Kontrast nicht der zwischen Symbol und Symbolisieren, sondern der zwischen Bild, εἶδος, und Abbild). Wenn Joseph sagt, dass Gott *sie*, daher seine Vision, wahr machte – und nicht *ihn*, den Erklärungsversuch –,³² dann bedeutet dies, dass zum Schluss der Geschichte nicht nur die Eltern vor ihm niederfallen, sondern der gesamte Kosmos verbeugt sich vor dem Propheten.³³ Tatsächlich heißt es im folgenden Vers:

رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَرَبِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

²⁸ Vgl. Q 12,5–6.

²⁹ Vgl. Q 12,36; 12,41–50; 12,54–55.

³⁰ Q 12,100:

يَأْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَى مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّي خَلْقًا

³¹ Daher: »*aḍġāt ahlām*« (Q 12,44).

³² Siehe oben S. 66.

³³ Siehe oben S. 65.

O Herr, du gabst mir viel der Herrschaft,
 Und lehrtest mich viel Kundendeutung,
 Erschaffer Himmels und der Erde,
 Du bist mein Schutzfreund hier und drüben [...].³⁴

So wie Joseph sich nicht nur als Traumdeuter, sondern allgemein als Hermeneutiker betrachtet, so sieht er sich als Herrscher, ohne eine konkrete Einschränkung, wobei der Hinweis auf die universale Schöpfertätigkeit Gottes und Seine Unterstützung in dieser wie in jener Welt nahelegt, die beanspruchte Herrschaft denkbar weit zu verstehen. Was es mit seiner Interpretationsgabe auf sich hat, darauf werde ich noch zurückkommen.³⁵ Worum es zunächst einmal geht, ist herauszustellen, dass wir es bei Josephs visionärem ›Anthropozentrismus‹ mit einer Präfiguration des Vollkommenen Menschen (*insān kāmīl*) zu tun haben, wie er sich in der sufischen Tradition herausbildete. Ahmet Albayrak erklärt:

In Arabic, *al-insan al-kamil* (the person who has reached perfection) means a wise person, a person who has acquired qualities of high virtue. He, in *tasawwuf* (Islamic mysticism), is the link between the *haqq* (the truth) and the people. *Al-insan al-kamil* is the point where the *haqq* manifests itself. What is meant by *al-insan al-kamil* is the Prophet Muhammad and those who carry on his spiritual heritage. *Al-insan al-kamil* has become, in a real sense, the *khalifa* of Allah on this earth (2,30). In this regard, he is bestowed with the power to rule (*tasarruf*) over the world. He claims ownership (*malik*), passes judgement, takes action and makes alterations – but not in his own name. Owing to his connection to Allah, he has more freedom than a person whose basis of freedom is only himself. This is because the freedom that stems from the divine task is interwoven with a debt of responsibility to the Absolute Being.³⁶

Dass der Vollkommene Mensch nicht in eigenem, sondern in göttlichem Auftrag und entsprechender Verantwortung über die Welt herrscht, ist vielleicht etwas untertrieben. Denn der Vollkommene Mensch ist der in Gott ›Entwordene‹, daher ist er in seiner menschlichen Nicht-Existenz eben kein Mensch, sondern der durch ihn hindurch wirkende Gott. Das Entwerden (*fanāʾ*) ist keine Verbindung zu Ihm, sondern ein völliges Aufgehen in Ihm. Demnach hat die erlangte Freiheit mit unseren Freiheitsvorstellungen wenig zu tun, ist sie doch die des menschlichen Nichtseins als totale Offenheit. Dennoch ist der Vollkommene Mensch in seiner Nichtexistenz (*ex negativo*) mit der weltlichen Existenz verbun-

³⁴ Q 12,101.

³⁵ Siehe unten S. 73.

³⁶ Albayrak 2006, S. 302.

den, weshalb überhaupt nur von einer Herrschaft über das Universum gesprochen werden kann. Scheich Ibn al-ʿArabī schreibt über den Vollkommenen Menschen:

وانه روح العالم والعالم مسخر له علوه وسفله

Dieser ist der Geist des Universums, und dessen Oberes und Unteres [daher Himmel und Erde] sind ihm dienstbar gemacht.³⁷

Wie wir hier sehen, wird der Vollkommene Mensch als eine kosmische Figur vorgestellt. Sie wird, wie Albayrak feststellt, in erster Linie mit dem Propheten Muḥammad ﷺ assoziiert. Da ihm als Person menschliche Vollkommenheit zugesprochen wird, sieht man in ihm einen Reflex der göttlichen Vollkommenheit.³⁸

Obgleich Joseph im Sufismus – vor allem in der Poesie – eine wichtige Rolle spielt, wird er weniger als Spiegelbild göttlicher Vollkommenheit, denn vor allem als Sinnbild göttlicher Schönheit betrachtet: »For Sufis, Joseph became a prime symbol of the divine beauty, in whose presence the human seeker experiences bewilderment und loss of self.«³⁹ Anders als Moses, der (als Schüler des mystischen Lehrers al-Ḥiḍr) ähnlich wie Muḥammad ﷺ eine Modellfunktion im Sufismus übernimmt,⁴⁰ ist mir dies in Hinblick auf Joseph nicht bekannt. Scheich Ibn al-ʿArabī scheint in den *Ringsteinen der Weisheiten* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) überhaupt Schwierigkeiten zu haben, in Joseph den Vollkommenen Menschen zu sehen, obgleich er alle Propheten als dessen Manifestationen betrachtet.⁴¹ Er schreibt:

فكان قول يوسف، «قد جعلها ربي حقاً»، بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها. لم يعلم (...) أنه في النوم عينه ما برح، فإذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كأنني استيقظت وأوتيتها بكذا. هذا مثل ذلك. فانظر كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال، «هذا تأويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربي حقاً». معناه حساً أي محسوساً، وما كان إلا محسوساً، فإن الخيال لا يعطي أبداً إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له. فانظر ما أشرف علم وورثة محمد صلى الله عليه وسلم.

So sprach Joseph: »Mein Herr machte ihn wahr«, entsprechend dem Zustand dessen, der im Traum sieht, dass er aus dem Traum erwacht, den er träumt, und ihn nun deutet (...). Er weiß nicht, dass er sich immer noch im Traum selbst befindet. Wenn er nun erwacht, spricht er »Ich träumte solches und ich träumte, als erwachte ich und würde solches deuten.« Dies ist wie jenes. Daher sieh nur welcher Unterschied

³⁷ Ibn al-ʿArabī 1852, Bd. 3, S. 298.

³⁸ Vgl. Rahmati 2007, S. 84.

³⁹ Renard 2009, S. 130.

⁴⁰ Vgl. Halman 2000.

⁴¹ Vgl. Austin 1980, S. 38.

zwischen der Wahrnehmung Muḥammads ﷺ und Josephs ﷺ, als er zum Schluss seiner Geschichte spricht: »[...] dies ist die Deutung meines Traumes von damals. Mein Herr machte ihn wahr.« Gemeint ist ›sinnlich‹, daher mit den Sinnen erfahren. Nicht anders als mit den Sinnen erfahren war es, denn die Imagination gibt immer nur sinnliche Erfahrungen wieder, nichts anderes ist ihr eigen. Schau also wie ehrwürdig [hingegen?] das Wissen der Erben Muḥammads ﷺ ist.⁴²

Es ist klar, dass Scheich Ibn al-‘Arabī hinsichtlich eines ›Wahrwerdens des Traums‹ Joseph eine Fokussierung auf das Gegenständliche unterstellt, das für den Scheich in der Tradition des Idealismus weniger wirklich ist, als das Imaginale. Wie gezeigt wurde, ist mit dem Wahrwerden aber keineswegs die Konkretisierung der Interpretation gemeint, sondern die Verwirklichung des Traumbildes.⁴³ Es ist also genau das Gegenteil von dem, wie Scheich Ibn al-‘Arabī die Josephsure versteht: Die Wahrheit besteht darin, dass die erzählte Geschichte nichts anderes ist als der Traum, dem Joseph einen ontologischen Vorrang gibt. Dies wird verständlich, wenn wir die Erzählung als eine Art Prüfungsroman betrachten, der eine Entwicklung Josephs hin zum Vollkommenen Menschen beschreibt, ein Rang, den Scheich Ibn al-‘Arabī ihm sicherlich zugesteht, selbst wenn er eine entsprechende Wahrnehmung des Universums als Schatten einer göttlichen Wirklichkeit⁴⁴ bei Joseph offenbar nicht erkennen kann.

Beginnen wir mit Josephs kosmischen Traum. Er ist keine Prophezeiung im Sinne, dass etwas Bestimmtes eintreten wird, aber wohl eine Vorahnung der Möglichkeiten, die der Prophet in sich hat und die es zur Entfaltung zu bringen gilt. Dass dies kein einfaches Unterfangen ist, wird schon durch die Warnung des Vaters deutlich, er möge den Traum ja nicht seinen Brüdern erzählen, da sie sich ansonsten gegen ihn wenden werden.⁴⁵ Da der Traum nicht imaginär, sondern imaginal ist, daher keine willkürliche Kreation des Unterbewusstseins darstellt, sondern auf den Schöpfungsgrund selbst verweist, muss Joseph ihn nicht weitererzählen, damit des Vaters Mahnrede Realität wird. Die Brüder – die wie die meisten Menschen die Wahrheit offenbar nicht ertragen könnten – ersinnen daher eine List, wie sie Joseph loswerden

⁴² Ibn al-‘Arabī [1966], S. 101.

⁴³ Siehe oben S. 66.

⁴⁴ Um dieses Thema geht es im restlichen Abschnitt über den Propheten Joseph (vgl. Ibn al-‘Arabī [1966], S. 101–106).

⁴⁵ Vgl. Q 12,5.

können. Brudermord hatten wir schon,⁴⁶ also wird er kurzerhand in einen Wüstenbrunnen geworfen. Verführte Jakobs Gutgläubigkeit ihn, seinen Sohn den älteren Brüdern anzuvertrauen,⁴⁷ so dürfte auch der arglose Joseph ihnen Vertrauen geschenkt haben, das auf dem Grund des Brunnens nun abgrundtief erschüttert ist. Dies umso mehr, als er in der Vision seine kosmische Überlegenheit über die Schöpfung erfahren hat, die sich realiter als fataler Irrtum herausstellt. In der Bewusstwerdung seiner eigenen Schwäche steht ihm das Schicksal bei, denn »Gott aber siegt in seinem Rath«⁴⁸. Diese Erkenntnis ist die erste Wende in Josephs Weltanschauung: Vertrauen schenken kann man allein seinem Schöpfer. Noch bestärkt wird diese Einsicht dadurch, dass Joseph in den Haushalt eines hohen pharaonischen Beamten aufgenommen wird, der ihm mit Wohlwollen begegnet und ihm die Verwaltung seines Anwesens anvertraut.⁴⁹ Dieses nicht ganz unwesentliche Detail überspringt der Koran und kommt stattdessen sogleich zur nächsten Prüfung. Wie wir schon gesehen haben, versucht die Dame des Hauses, ihn zu verführen, Joseph aber widersteht, da er ein Zeichen seines Herrn sieht.⁵⁰ Wird bei einem Examen für gewöhnlich erwartet, dass der Prüfling die Lösungen ohne Hilfe seines Lehrers findet, darf auf dem göttlichen Erkenntnisweg auch schon einmal nachgeholfen werden. Ohne höheres Lenken geht ohnehin nichts.

Nun hat Joseph diese Prüfung zwar bestanden, das Bestehen wird aber wiederum zu einer Prüfung. Denn obgleich er sich wie ein Gentleman verhält, wird Joseph beschuldigt, sich der Hausherrin unsittlich genähert zu haben, oder wie auch immer ihr Vorwurf gelautet haben mag. Hatte sich das Vertrauen in die Vaterliebe als Illusion herausgestellt, erscheint es bezüglich der Frauenliebe erst recht als Irrtum (»Die Weiberlist ist groß«⁵¹). Die Klage wird zwar aufgrund der dünnen Beweislage zurückgewiesen, aber da die Orangenmesser-Episode zeigte, dass Joseph ein frauengefährdendes Subjekt darstellt, entscheidet man sich für eine Sicherheitsverwahrung.⁵² Unnötig zu sagen, dass Josephs Vertrauen ins

46 Vgl. 1. Mose 4,9.

47 Vgl. Q 12,11.

48 Q 12,21.

49 Vgl. 1. Mose 39,1–6.

50 Vgl. Q 12,24.

51 Q 12,28:

إِنَّ كَيْدَهُنَّ عَظِيمٌ

52 Vgl. Q 12,35.

ägyptische Strafrecht bei diesem Urteil beträchtlich gelitten haben wird. Im Gefängnis mag ihm die Situation geradezu surreal erscheinen, jedenfalls beginnt er, auf seine Träume zu vertrauen. Anscheinend kann er mit treffsicheren Prophezeiungen aufwarten (vor allem in Hinblick aufs Gefängnismenü), jedenfalls trauen ihm seine Kerkergenossen und erzählen ihm Träume, die sie besonders berühren, auch wenn sie nicht sagen können, warum. Die Deutungen gehen in Erfüllung – eine Kreuzigung wie eine Freilassung – wobei im zweiten Fall das Versprechen, die Botschaft von Josephs Gabe an entsprechende Stelle weiterzuleiten, nicht erfüllt wird.⁵³ Selbst einer lebensnotwendigen Gefängnisfreundschaft kann man anscheinend nicht trauen. Hier muss der Herr also wieder höchst persönlich eingreifen, indem er dem König einen Traum eingibt, an dem seine Oneirologen ›sich die Zähne ausbeißen‹. Auch dafür, dass sich der ehemalige Häftling an seinen prophetischen Zellengenossen erinnert, dürfen wir wohl die göttliche Intervention verantwortlich machen.⁵⁴ Mit Josephs Deutung des Königstraums wendet sich nun das Blatt. Er sagt eine Heimsuchung für das Land voraus und weiß auch wie man diese Prüfung bestehen kann.⁵⁵ Hierauf wird der Traumdeuter aus dem Gefängnis entlassen, vollständig rehabilitiert und übernimmt das Amt der ›fünf Wirtschaftsweisen‹. Im Grunde könnte die Geschichte hier zu Ende sein. Ein Entwicklungsroman muss aber auch das Ergebnis aufzeigen, nämlich wie sich Josephs Wahrnehmung der Welt veränderte, und wie er sich dementsprechend selbst geändert hat. So kommt es zu einer Begegnung mit seinen Brüdern, die ihn nicht mehr wiedererkennen, aber er *erkennt* sie.⁵⁶ Anstatt sich mit ihnen zu versöhnen – wie ein Prophet dies normalerweise tun würde – kehrt er die Geschichte um und wird vom Prüfling zum Prüfer. Joseph spielt seine Geschichte nach, indem er seine Brüder den Jüngsten entführen lässt, wobei er eine nicht besonders feine List anwendet, indem er ›lügt und betrügt‹⁵⁷, womit er auch seinem Vater zumutet, den einst erfahrenen Schmerz noch einmal zu erleben, der daraufhin erblindet.⁵⁸ Diese unnötig erscheinende dramatische Vorstellung hat mit Vergeltung nichts zu tun. Joseph führt sie allein deshalb auf, weil er die Welt von der Herrscherperspektive

⁵³ Vgl. Q 12,36–37 u. 12,41–42.

⁵⁴ Vgl. Q 12,43–45.

⁵⁵ Vgl. Q 12,46–49.

⁵⁶ Vgl. Q 12,58.

⁵⁷ Seinem jüngsten Bruder schiebt er Diebesgut unter, als Vorwand, ihn nicht mehr gehen zu lassen, wobei er die Brüder wider besseren Wissen des Diebstahls bezichtigen lässt (vgl. Q 12,70).

⁵⁸ Vgl. Q 12,59–84.

kennenlernen muss, indem er ein Handeln aus der Sicht der Welt des Königreichs⁵⁹ (*‘ālam al-malakūt*) erprobt und schaut, wie sich diese Wahrheit in der Welt des Besitzes und der Wahrnehmung (*‘ālam aš-šahāda*) widerspiegelt.⁶⁰ Dass Traumwelt und Realität⁶¹ nun für den Helden miteinander verwoben sind, zeigt seine Vorhersage, Jakob werde durch den Geruch von Josephs Hemd die Sehkraft wiedererlangen,⁶² ohne dass es hierfür eines Traumes bedarf. Joseph gelingt es offenbar, die Wahrheit des Traumtextes – und wir dürfen ruhig davon ausgehen, dass auf die wohlverwahrte Tafel,⁶³ daher auf den Koran angespielt wird – hermeneutisch ›unter Kontrolle‹ zu bekommen. Tatsächlich lässt sich diese absolute Deutungshoheit über die Welt so verstehen, dass Joseph den Rang des Vollkommenen Menschen erreicht hat, was auch sein Wunsch zeigt, »als *Ergebnen*« (*musliman*) zu sterben und in die Reihe der »Guten« gestellt zu werden.⁶⁴ Wenngleich diese Bitte im koranischen Kontext nicht außergewöhnlich erscheinen mag, zeigt sie doch, dass es hier nicht um einen Höhepunkt weltlicher Macht geht, sondern darum, sich von der diesseitigen Welt losgesagt zu haben.

Diese Deutung nimmt bis zu einem gewissen Grad sufische ›Doktrinen‹ späterer Zeiten vorweg.⁶⁵ Und genau darauf kommt es an, nämlich zu zeigen, dass diese Lehren keineswegs aus der Luft gegriffen sind oder aus anderen kulturellen Kontexten entliehen, sondern sich sehr wohl im Koran verorten lassen. Das ist deshalb von Belang, da der Begriff des Vollkommenen Menschen als kosmische Dimension menschlicher Existenz zumindest von sunnitischer Seite als sufische »Erfindung« angesehen wird⁶⁶ und auch westliche Forscher^{innen} exegetische Verurteilungen mystischer Konzepte im Korantext eher als gekünstelte sufische

59 Oder: Engelsherrschaft.

60 Vgl. al-Ġazālī 1986/1407, S. 151–152. Zu der Unterscheidung einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt gibt es verschiedene Theorien und Terminologien, die in späterer Zeit zu einer Kosmologie ausgebaut wurden.

In Sure 12 geht es offenbar um eine geistige Welt, die sich in den Träumen zeigt und eine wie auch immer geartete Welt der Herrschaft darstellt, weshalb der Begriff *malakūt* (Q 23,88) hier zu passen scheint.

61 Da die Traumwelt sehr wohl sinnlich ist, lässt sie sich nicht einer Sinneswelt gegenüberstellen. Realität bedeutet hier aber nicht ›Wirklichkeit‹ im ontologischen Sinne.

62 Vgl. Q 12,93–94.

63 Vgl. Q 85,22.

64 Q 12,101.

65 Im Grunde sollte man nicht von Doktrinen sprechen, da sie auf mystischen Erfahrungen beruhen und höchstens in der Kommunikation zum intellektuellen Konstrukt werden.

66 Und das nicht ganz zu Unrecht, wenn wir an koranische Beteuerungen denken, Muḥammad ﷺ sei nur ein Mensch (vgl. Q 18,110).

Hermeneutik betrachten.⁶⁷ Selbstverständlich ist auch der vorliegende Text eine ›sufische‹ Interpretation, die aber versucht, lediglich das Offensichtliche herauszuheben, indem vorgefasste, den mystischen Blick verstellende Ansichten über Bord geworfen werden. Dass die Meinung, es ginge in der Josephsure in erster Linie um Schönheit und Liebe⁶⁸ – obwohl, wenn überhaupt, vielmehr Sexualität eine Rolle spielt –, sogar von sufischen Exegeten hochgehalten wird und sie den initiatorischen Charakter des Himmelskörpertraumes zweifellos zwar sehen, aber nicht ins Zentrum ihrer Lesart stellen, zeigt deutlich, dass der Diskurs durch die Sinnlichkeit der Verführungsszene ›geblendet‹ ist. Das Orangeness kann von daher auch als Symbol für die ästhetische Rezeption dieser Sure angesehen werden, obgleich den sich schneidenden Frauen offensichtlich klar wird, dass die Schönheit, die sie so fasziniert, der Einbruch etwas Überirdischen ist, eine ontologische Erschütterung, die man im erotischen Akt vielleicht wiedererkennen mag, die als Erfahrung aber über die Sinne und daher über das Ästhetische hinausweist.

Zum Schluss müssen wir uns noch einmal Josephs Träume anschauen, um wie angekündigt seine Hermeneutik besser zu verstehen. Dass sich Sonne, Mond und Sterne vor ihm verneigen, bedeutet sicherlich eine universale Herrschaft, aber vor allem deutet es darauf hin, dass der Kosmos erst durch die Wahrnehmung und daher durch den Menschen zu dem wird, was er ist. Es wäre unsinnig, von einer Welt zu sprechen, wenn nicht von der des Menschen beziehungsweise der unserer Sinne, mit denen wir sie erkennen. Eine Welt *an und für sich* ist für uns so unfassbar wie Gott Selbst. Dies wiederum bedeutet, dass unser Universum auf der Grundlage dessen existiert, was wir als Seele bezeichnen, sie geht daraus hervor, was in uns verborgen ist und zu dem wir durch unsere Träume einen Zugang finden können. Wenn wir diese Beziehung bewusst herstellen, bedeutet dies, dass wir über die Dinge eine Macht erlangen, nicht unbedingt, indem wir sie verändern, sondern indem wir sie als Ausdruck des eigenen Seins verstehen. Die Niederwerfung der Himmelskörper ist somit kein echtes Traumbild, sie ist vielmehr ein Hinweis darauf, dass die Welt nichts anderes ist, als das Tableau, das wir uns von ihr ausmalen.

⁶⁷ Beziehungsweise die Idee des Menschen als Mikrokosmos in außerkoranischen Mythen und der Philosophie lokalisieren (vgl. Rahmati 2007, S. 47–52).

⁶⁸ Siehe oben S. 57.

Wiewohl die beiden Träume von Josephs Kerkergegnossen als authentische Sprache des Unterbewusstseins erscheinen, stellt sich die Frage, ob Josephs Prophezeiungen wirklich als Traumdeutung im Sinne einer symbolischen Interpretation betrachtet werden kann. Der eine sieht sich Wein auspressen, der andere sieht ein Brot auf seinem Kopf, von dem die Vögel fressen.⁶⁹ Joseph nimmt die Träume in der Tat wörtlich, denn er prophezeit, dass der erste seinem Herrn (den von ihm ausgepressten) Wein kredenzen wird und dass den zweiten die Kreuzigung erwartet, weshalb sein Leichnam *realiter* eine Speisung für die Vögel sein soll. Der Prophet arbeitet hier nicht mit Symbolisierung, sondern er füllt die Leerstellen des Textes aus. Die Aussage im Traum entspricht weitgehend dem vorhergesagten Ereignis, nur das dieses konkretisiert, ergänzt und in die Lebenswelt eingebunden wird. Genau wie der kosmisch-initiatorische Traum werden die Träume der Kerkerfreunde in Josephs Deutung nur dem Anschein nach als Symbolsprache behandelt,⁷⁰ tatsächlich aber werden sie geradezu wortwörtlich genommen. Einen Hang zur Buchstäblichkeit beweist auch die Auslegung der Königsträume. So deutet Joseph die Kühe und Ähren als Nahrungsgrundlage, was sie schließlich auch sind, und das Aufzehren der fetten ›7‹ durch die mageren ›7‹ wird lediglich auf die Jahre bezogen.⁷¹ Die rezeptionsästhetischen Ergänzungen haben es jedoch in sich, denn die Aussage bleibt zwar mehr oder minder die gleiche, die Wahrheit des Textes ändert sich aber grundlegend. So ist es ein wichtiger Unterschied, ob einem Menschen das Brot vom Kopf gepickt oder ob er ans Kreuz genagelt wird. Das gilt natürlich auch fürs Traubenpressen *versus* Weinkredenzen, und ebenso für den Kuhkannibalismus im Vergleich mit dem Aufzehren von Nahrungsmittelreserven. Dennoch besteht zwischen Traumbild und Realität kein symbolischer Verweisungszusammenhang, sondern der Traumtext stellt gewissermaßen eine Urform dar, die im Lebenskontext entsprechende Bedeutungen entwickelt. Josephs Traumdeutung ist also etwas völlig anderes als die klassische Oneirologie.⁷² Während diese in der Antike durch das Prinzip »von paronomastischen Assoziationen, symbolischen Ausdeutungen (auch nach dem Gegenteil) sowie völlige

69 Vgl. Q 12,36.

70 Sonne und Mond sollen für die Eltern und die Sterne für die Brüder stehen, in Wirklichkeit ist dies aber keine Symbolisierung, sondern nur ein *pars pro parte*, denn sowohl die Himmelskörper als auch die Familienmitglieder sind Teil der Lebenswelt, die sich Josephs Willen unterwirft.

71 Vgl. Q 12,47–48.

72 Heutzutage würde Kannibalismus beispielsweise als Form der ›Unterdrückung‹ interpretiert werden (vgl. Fassen 2013, S. 90).

Inkongruenz« zu Erklärungen oder Vorhersagen führen sollte,⁷³ findet durch Josephs Deutung ein Einbruch der Traumwelt in die Realität statt. Seine Interpretationen sind im eigentlichen Sinne *self-fulfilling prophecies*, sie schreiben den Traumtext in die Geschichte ein. Insofern ähneln sich der kosmische Meta-Traum und die ›Prophezeiungen‹: In beiden Fällen unterscheiden sich Traum und Realität nicht als symbolische Formen. Während das kosmische Bild aber die Folie eines imaginalen Firmaments repräsentiert – es verweist auf die Seele als Urgrund jeglicher Wahrnehmung –, sind die folgenden Träume ein sich verwirklichendes ›Kino‹, für das Josephs Deutung einen Katalysator darstellt. In beiden Fällen führt die ästhetische Erfahrung der Träume zu einem grundlegenden Wandel, auf der Ebene der Gewissheit beziehungsweise auf der Ebene der Geschichtlichkeit. Widmet der Koran Josephs Erzählung ausnahmsweise eine ganze Sure, dann wohl nicht deshalb, weil er als Prophet besonders hervorstechend ist, sondern weil der koranische Text in seiner ästhetischen Wirkung ähnlich zu funktionieren beabsichtigt, wie er es an Josephs Traumdeutung demonstriert.

Die Orangeness-Episode ist im Grunde also eine Offenbarungsszenerie. Die Frauen sehen in Joseph ein Engelswesen, daher den Vollkommenen Menschen, wie er in *‘ālam al-malakūt* imaginiert wird oder auf der wohlverwahrten Tafel geschrieben steht. Seine ästhetische Erfahrung ist zweifellos mit Erotik gemischt, die aber nicht für sich steht, auch nicht notwendigerweise für eine spirituelle Erkenntnis, sondern für die erzeugende Kraft des Imaginalen. Die Schönheitserfahrung führt die Frauen auf diesen Urgrund zurück, weshalb das Messer in ihr Fleisch fahren kann, ohne dass es etwas bewirkt – weil eben nicht die Dinge etwas ausrichten, sondern lediglich die Wahrnehmung, die in diesem Moment allein auf sich selbst gerichtet ist. Um diese Reflexivität geht es in der Josephsure, sie hat sicherlich etwas mit Liebe zu tun, auch mit Schönheit und ihrer Bewunderung, aber im Vordergrund steht, so meine ich, die Einsicht, dass unser Leben aus dem Stoff der Träume gewoben wird und dass man seine Muster durchaus zum Besseren für die Menschheit verändern kann.

73 Weber 2000, S. 51.

Retrospektive

Ausgehend von der Passage, in der Joseph von Suleika ihren Freundinnen vorgeführt wird – die sich bei seinem Anblick selbstvergessen mit dem Messer in die Hände schneiden –, wurde argumentiert, dass es in Sure 12 vor allem um ästhetische Erfahrung geht. Diese spielt in Hinblick auf verschiedene Traumbilder und ihre Deutung eine zentrale Rolle für die Entwicklung des Helden hin zum Propheten. So geht es bei den Träumen keineswegs nur um Vorhersagen, sondern – und das ist ein Charakteristikum der ästhetischen Erfahrung – die Wahrnehmung unterzieht sich selbst einer Kritik, wobei die gewohnte Weltanschauung in ihren Grundfesten erschüttert wird. Der die Sure eröffnende Traum von Sonne, Mond und Sternen, die sich vor dem Protagonisten verneigen, verkündet in diesem Sinne die erschreckende Wahrheit, dass der Mensch Erschaffer seiner Welt ist und somit in gewisser Weise über sie verfügt. Um sich dieses bewusst zu machen, gilt es, jegliches Vertrauen in die Mitmenschen aufzugeben und allein auf die göttliche Fügung zu bauen, sodass eine Freiheit erlangt wird, die eigene Geschichte nach den tiefsten inneren Bedürfnissen neu zu schreiben. Dies gelingt Joseph vor allem durch die Traumdeutung, mithilfe derer sein Bewusstsein wie ein Palimpsest durch die Wahrheit der schöpferischen Imaginalität des Traumes überschrieben wird. Er beginnt nun, die Welt aus dem Inneren seiner Seele zu betrachten und zu beherrschen. Er wird zum Vollkommenen Menschen, der alle ihm gegebenen Möglichkeiten im Einklang mit dem göttlichen Sein zur Entfaltung bringt.

Mit dieser Interpretation wird keineswegs ein sufisch gefärbtes Deutungsmonopol über Sure 12 behauptet, sondern es geht darum zu zeigen, dass es keinen Islam geben kann, der sich auf den Koran beruft, jedoch mystische Weltbetrachtungen, insbesondere die Vorstellung des Vollkommenen Menschen, weit von sich weist. Obgleich sufische Gelehrte die Josephgeschichte eher stiefmütterlich behandelten,⁷⁴ scheint dieser Prüfungs- oder Entwicklungsroman ›unbewusst‹ als Modell für die klassische Anthropokosmologie des Sufismus gedient zu haben, die zwar weiter ausgebaut wurde, aber im Grunde nichts anderes ist als Josephs Traum von einem universalen Mensch- und Herrsein als Ursache und Zweck der gesamten Schöpfung. Wenn dieses Leitmotiv von Sure 12 historisch nicht als sufisches Zielbild bewertet wurde, dürfte dies vor

74 Zumindest in dem Sinne, dass sie sich mehr für die Liebesgeschichte als für Josephs mystische Entwicklung interessierten.

allem damit zusammenhängen, dass die erotischen Anspielungen die Lektüre in eine Richtung führten, die das Sinnliche in den Vordergrund rückt und die Frage nach der Sinnproduktion des Menschen in seiner Welt vergessen ließ. ◆

Literatur

- Austin, Ralph (1980): Introduction. In: Ibn al-‘Arabi, Muḥyiddīn: The Bezels of Wisdom. New Jersey. S. 1–41.
- Albayrak, Ahmet (2006): İnsan/Nas. In: Leaman, Oliver (Hrsg.): The Qur’an: an Encyclopedia. London, New York. S. 300–303.
- Disselbeck, Klaus (1987): Geschmack und Kunst. Opladen.
- Frankel, Ellen/Teutsch, Betsy Platkin (1992): Etrog (אתרוג). In: The Encyclopedia of Jewish symbols. Lanham [u. a.]. S. 49–50.
- Fassen, Mario (2013): Methodik der Traumdeutung. Norderstedt.
- Al-Ġazālī, [Abū Ḥāmid] (1986/1407): Miškāt al-anwār wa-miṣfāt al-asrār. Hrsg. von ‘Abd al-‘Azīz Sayrawān. Beirut.
- Hajjar, Ralf Osman (2018): Besuch der Gräber. Hage.
- Halman, Hugh Talat (2000): Where the Two Seas Meet. Dissertation an der Duke University. Durham.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥyiddīn (1852): Al-Futūḥāt al-makkiyya. Būlāq/Kairo.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥyiddīn [1966]: Fuṣūṣ al-ḥikam. Beirut.
- Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl b. ‘Umar (1393/1973–1974): Muḥtaṣar tafṣīr Ibn Kaṭīr. Beirut.
- Kermani, Navid (1999/2015): Gott ist schön. München.
- Schiller, Friedrich (1876): Briefe von Schiller an Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg über ästhetische Erziehung. Berlin.
- Schimmel, Annemarie (1984/1992): A Two-Colored Brocade. New York.
- Stransfeld, Reinhard (2016): Der unvollendete Gott. Norderstedt.
- Szczepanski, Jens (2007): Subjektivität und Ästhetik. Bielefeld.
- Renard, John (2009): Joseph. In: The A to Z of Sufism. Lanham [u. a.]. S. 130–131.
- Weber, Gregor (2000): Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike. Stuttgart.



Abb. 12: Mogulmaler: Der Prophet Noah. Miniatur, Wasserfarbe und Gold auf Papier. 42,24 × 26,67 cm. Muraqqaʿ-i Gulšān. 1605–1628 Kāh-i Gulistān, Teheran.