

## **Nicht mit einem Text allein ... Gender, Bibel und Koran**

### **Der schöne Josef und die Frau des Potifar**

---

The episode about Joseph and the wife of Potifar (Genesis 39) experienced a high interest in Jewish interpretation and is included in the Koran in Sura 12 in its own arrangement. The gender roles of Potifar's wife and Joseph in the Old Testament narrative and in the Koran are compared, revealing parallels, but also significant differences.

---

Das Abschiedssymposium von Marie-Theres Wacker, anlässlich dessen der vorliegende Beitrag von Ulrike Bechmann als Vortrag gehalten wurde, trug den Titel „Gender braucht die Theologie.“ *Gender* wird hier als Akkusativ aufgefasst: Einmal mehr soll gezeigt werden, dass die Theologie die Genderperspektive benötigt. Der Beitrag stellt nun diesem Akkusativ einen Imperativ zur Seite: „Nicht mit einem Text allein“, und spricht so neben der Genderperspektive ein weiteres wichtiges Anliegen von Marie-Theres Wacker an, nämlich das der *intertextuellen Bibelarbeit*. Diese weitet den Blick über den einzelnen Text hinaus auf benachbarte, auch religionsgeschichtlich spätere Texte, und hilft so, die exegetische Arbeit zu schärfen.

Nicht mit einem Text allein: Das wissenschaftliche Feld der Intertextualität rekurriert auf die Art der Beziehung von Texten, auf die Eigenständigkeit von Texten einerseits und ihre Verflechtungen andererseits. Texte beeinflussen sich gegenseitig: Anders als im Rezeptionskonzept geht das Intertextualitätskonzept davon aus, dass Einfluss nicht nur in eine Richtung geschieht (im Rückgriff späterer auf frühere Texte), sondern dass auch spätere Texte Einfluss auf die Texte der Vergangenheit haben. Mit dem Poststrukturalismus wurde der

Begriff zur Bezeichnung sämtlicher Relationen zwischen Texten. Intertextualität ist hier eine Grundeigenschaft von Text.<sup>1</sup>

Das ist nicht nur textwissenschaftlich, sondern auch theologisch ernstzunehmen. Stefan Schreiner vertritt die These,<sup>2</sup> und ähnlich Günter Stemberger, dass die Theologien von Judentum, Christentum und Islam eigentlich als eine permanente gegenseitige Auseinandersetzungsgeschichte rekonstruiert werden müssen. Er zeigt auf, wie eng sich die jeweiligen theologischen Konzeptionen im Dialog entwickelten. Ein Mutter-Tochter-Verhältnis sei zwar als Bezeichnung heute üblich, aber „im Grunde irreführend, da sachlich falsch ... Geht doch jede der drei sich auf je ihre Weise auf Abraham zurückführenden Religionen den beiden anderen ebenso voraus, wie sie sich als Antwort auf die jeweils beiden anderen erweist und damit zugleich die Frage aufkommen lässt, ob Christentum, Islam und Judentum so geworden wären, wie sie geworden sind, wenn es die jeweils beiden anderen nicht gegeben hätte.“<sup>3</sup> Stemberger hat diese Dialogizität sogar für die apologetische Literatur postuliert, die die Wahrheit der eigenen und die Falschheit der anderen Überzeugung vehement vertritt. Das wären die horizontalen Beziehungen, aber es gibt auch die vertikalen Textbeziehungen in die Vergangenheit, die auch diese vergangenen Texte neu lesen lassen.

Im Folgenden geht es um die Erzählung über die Frau des Potifar aus Genesis 39 und ihre Avancen gegenüber dem standhaften schönen Josef, was zunächst fatale Folgen für diesen hat. Die Josefstradition spielt auch im Koran (Sure 12) eine große Rolle. Sie nimmt außerkanonische jüdische und christliche Texte mit auf. Die relevanten Passagen umfassen Genesis 39,1–23 und Sure 12,22–35. Der Blick auf beide Texte ist ein religionswissenschaftlicher, der sich der unterschiedlichen Methoden der Textwissenschaften bedient, hier insbesondere, um den Aspekt der Genderperspektive zu analysieren. Dabei weisen die beiden Textcorpora um die „Frau des Potifar und Josef“ sowohl Parallelen bzw. intertextuelle Aufnahmen aus der Tradition wie signifikante Unterschiede auf.

Nicht mit einem Text allein: Eingeschränkt auf Bibel und Koran und auf einen Ausblick in die jüdische Auslegungsliteratur soll hier der Mehrwert angedeutet werden, den eine erweiterte Textbasis leisten kann, im konkreten Fall bezogen auf die Genderthematik. Die Konzentration auf einige Aspekte der Erzählung von Genesis 39 und Sure 12, vor allem auf die Wirkung von Josef auf die Frauen und die daraus folgende Genderthematik, ist dem begrenzten Rahmen des Beitrags geschuldet.

## **1. *Gendertrouble* in Potifars Haus oder: Gender braucht die Theologie**

Nachdem Josefs Brüder ihn an vorüberziehende Händler verkauft und den Vater Jakob mit einem blutgetränktem Kleidungsstück getäuscht haben (Genesis 37), gelangt Josef nach Ägypten und wird dort von Potifar, einem offenbar wohlhabenden ägyptischen Beamten, gekauft. Mit Gottes Beistand avanciert der geschickte Hebräer zum Hausvorsteher, doch sticht er aufgrund seiner Schönheit auch der Frau des Hausherrn ins Auge. Wiederholt fordert sie ihn auf, bei ihr zu liegen. Doch Josef widersetzt sich ihr. Eines Tages packt sie ihn schließlich und reißt ihm ein Kleidungsstück vom Leib. Der Sklave flieht. Die Frau des Hausherrn ruft um Hilfe und erzählt sowohl den Leuten ihres Hauses als auch ihrem Ehemann eine Lüge: Der Hebräer hätte versucht, mit ihr Mutwillen zu treiben. – Potifar bringt seinen besten Sklaven daraufhin ins Gefängnis.

Das 23 Verse lange Kapitel Genesis 39 gliedert sich in zwei parallel gestaltete Rahmenteile (V.1–6; 21–23) und den Hauptteil (V.7–20), der ebenfalls durch Doppelungen gekennzeichnet ist: Zwei Übergriffe werden aus einer Reihe herausgegriffen (V.7–9.11f.), zweimal lügt die Frau Potifars (V.14f.17f.).<sup>4</sup> Die gesamte Episode lebt von Wortwiederholungen (z.B. 15-mal וַיִּהְיֶה)<sup>5</sup> und formelhafter Sprache (z.B. Gottes Beistand, V.2f.21.23),<sup>6</sup> sowie vom Einsatz mehrdeutiger Begriffe, die sexuelle Nuancen betonen und der Erzählung eine komische Note geben. Schon V.1 gibt Anlass, über Potifars Potenz zu spekulieren: Er ist nämlich ein סְרִיס, was je nach Zusammenhang „Hofbeamter“ (z.B. Genesis 40,2.7) oder „Eunuch“ (z.B. Jesaja 56,3) bedeuten kann.<sup>7</sup> Genesis 39 legt sich hier nicht fest und deutet so gleich zu Anfang subtil an, was ab V.7 zum Problem wird: Das ungestillte sexuelle Verlangen der Hausherrin. Diese wiederum bezeichnet Josefs Handlung in ihren Lügen mit dem Verb צחק. Josef sei bei ihr gewesen, um mit ihr zu „spaßen“ (z.B. Genesis 19,14) – oder aber um sie zu „liebkosten“<sup>8</sup>, was letztendlich Wunschdenken der Zurückgewiesenen ist.<sup>9</sup> Wiederholt versucht sie, Josef an ihre Seite (לצד; V.10) zu bewegen. Was dort zu liegen kommt, ist – wie sie selbst in V.15 und 18 zugibt – letztlich aber nur sein Kleidungsstück. Josef wird ein solches nach dem Betrug durch seine Brüder in Genesis 37 nun bereits zum zweiten Mal zum Verhängnis. Wie noch zu zeigen sein wird, setzt der Koran das Kleidungsmotiv anders ein. Handelt Genesis 39 nun von einer Verführung oder doch von der Nötigung eines jungen Mannes? Um das zu beurteilen, ist auf die Handlungen und Motive der beiden Hauptfiguren zu achten.

Die Erwähnung von Josefs Schönheit<sup>10</sup> beschließt in V.6 einerseits den ersten Rahmenteil, indem sie sein Talent und die Macht, die ihm übertragen worden ist, zusammenfasst. Dieselbe

Verbindung von Macht und Schönheit wird in der hebräischen Bibel auch von anderen, meist royalen Figuren wie beispielsweise von David (z.B. 1 Samuel 16,12.18; 17,42) ausgesagt.<sup>11</sup> Andererseits wirft der Vers jedoch auch seine Schatten voraus. Von der Schönheit einer Figur wird in der Regel nämlich nur dann erzählt, wenn sie für die weitere Handlung von Bedeutung ist.<sup>12</sup> Unmittelbar anschließend in V.7 findet schließlich Potifars Frau prompt Gefallen an Josef. Seine Schönheit ist nicht nur Ausdruck von Eignung, sondern auch von Attraktivität. Dieser Aspekt stellt Josef – für einen Mann untypisch – in eine Reihe mit seinen Ahninnen Sara(i) und Rebekka, deren Schönheit sich für sie im Ausland ebenso als verhängnisvoll erwiesen hat.<sup>13</sup>

Die Annäherungsversuche von Potifars Frau sind nicht erotisch-werbend wie jene der „fremden Frau“ des Sprüchebuches,<sup>14</sup> oder wie die barocken Fassungen von Genesis 39 es nahelegen,<sup>15</sup> sondern herrisch und befehlend.<sup>16</sup> Der Text gibt keinerlei Auskunft über ihr Aussehen oder das Ambiente, in dem sie Josef nachstellt. Erzählt wird nur der kurze Imperativ, mit dem sie den Sklaven zu sich zitieren will: *שְׁכַבָה עִמִּי*, „Lieg bei mir!“ Innerhalb des Hauses beansprucht sie so die eigentlich bei Potifar liegende Befehlsgewalt (vgl. 39,4.6.20) und versucht zudem, sie zum Ehebruch zu nutzen. Ein verheirateter Mann könnte auf diese Weise über eine Sklavin verfügen ohne die Ehe zu brechen. Die Frau des Hauses hingegen nicht. Indem sie stereotyp männlich handelt und verlangt, der Sklave solle auch ihr sexuell zur Verfügung stehen, bringt sie die soziale Ordnung durcheinander.<sup>17</sup> Ihre Namenlosigkeit unterstreicht die Problematik: Die gesamte Episode lang bleibt sie die „Frau von...“.<sup>18</sup>

Josef weigert sich, indem er auf seine doppelte Loyalität verweist: Zum einen Potifar, zum anderen Gott (V.9) gegenüber. Wie Josef selbst für die Frau empfindet, ist für die Erzählung nicht von Belang: Er verschmäht sie weder, weil sie ihm nicht gefällt, noch obwohl sie ihm gefällt. Seine Reaktion lässt also ebenfalls nichts von erotischer Verführung erkennen. Der Sklave antwortet auf derselben Ebene, auf der er angesprochen ist: Mit Bezug auf das Machtgefüge, dessen Teil sie beide sind. Als Frau seines Herrn ist sie für ihn tabu. Außerdem handelt es sich bei Ehebruch um ein todeswürdiges Vergehen (vgl. Deuteronomium 22,22 und Levitikus 20,10). Mit seiner Weigerung schützt er nicht nur sein, sondern wohl auch ihr Leben.<sup>19</sup> Die Erzählstimme lässt zudem keinen Zweifel an Josefs Integrität: Er sucht nicht die Einsamkeit mit ihr, die sie schließlich zum Übergriff nutzt, sondern bewegt sich in diesen Teil des Hauses „um zu arbeiten“ (V.11).

Nach ihrem misslungenen Übergriff, dem Höhepunkt ihres im patriarchalen Kontext stereotyp männlichen Verhaltens, nutzt die Frau die stereotyp weibliche Strategie der Lüge, wodurch der Haushalt wieder zum *status quo ante* zurückkehrt und Josef eliminiert wird. In ihren Lügen, nicht in ihren Befehlen, beweist die Frau rhetorisches Geschick, indem sie abwechselnd wahre und gelogene Aussagen miteinander verbindet und ihre Geschichte subtil an ihr Gegenüber anpasst: Mit den Leuten ihres Hauses (vielleicht ausschließlich Frauen?) solidarisiert sie sich sogleich („einen Hebräer hat er uns gebracht“, V.14). Dieses Kippen von einem Stereotyp in den anderen stellt die Pointe der Erzählung dar, die aus der Perspektive der Figur Josefs von einer Nötigung, nicht von einer Verführung handelt. Er ist das fremdländische und versklavte Opfer von Übergriffen und Verleumdung – nicht der von weiblichem Sexappeal auf die Probe gestellte keusche Held. Die sehr häufig begegnende Titulierung von Genesis 39 als „Verführung“<sup>20</sup> projiziert bereits in den Befehlston und den Übergriff der Frau stereotyp weibliches Verhalten und verkennt so die sozial-hierarchische Komponente des Textes.<sup>21</sup>

Mit Blick auf die Frauenfigur liest sich Genesis 39 wie eine Lehrerzählung: Die Anmaßung männlicher Verhaltensweisen ist zum Scheitern verurteilt. Letztendlich bleibt nur der Ausweg, durch typisch weibliches Verhalten die soziale Ordnung wiederherzustellen und zu bestätigen. “The balance of power is resorted. Wife’s sexual illicit sexuality fails. Social, ethnic and gender rules of segregation are restored.”<sup>22</sup> Obwohl sich die Frau als Einzige in Kontakt mit allen Figuren des Hauptteils bringt, wird doch keine ihrer Handlungen wunschgemäß erwidert. Die Leute ihres Hauses und ihr Ehemann antworten ihr nicht einmal. Diejenige, die von V.7 bis V.20 auf Körperkontakt aus ist, bleibt also merkwürdig isoliert.<sup>23</sup> Ihr Mann erscheint seiner wirtschaftlichen Macht zum Trotz als blasse, zuletzt nur noch reagierende Figur, die sich in Josefs Gegenwart „um nichts kümmert“ bzw. „von nichts weiß“ oder „niemanden (sexuell) erkennt“ (V.6.8) – das Kapitel schöpft auch die Bedeutungsbreite des Verbs *עָרַב* humorvoll aus.

Gott spielt in diesen Szenen eine hintergründige, nur in den beiden Rahmenteilern ausdrücklich erzählte Rolle: Sein Mit-Sein gilt Josef und bedeutet für diesen Segen, wobei er den jungen Hebräer nicht vor, sondern in der Not und ohne direkten Eingriff rettet.<sup>24</sup> Sein Handeln ist in den beiden Rahmenteilern weitgehend parallel. Der wesentliche Unterschied besteht darin, wie sehr er sich hinter dem Erfolg Josefs zu erkennen gibt. Potifar sieht, dass Gott mit Josef ist und alles gelingen lässt (V.3). Der Gefängnisleiter in V.21–23 weiß hingegen gar nicht, wie ihm geschieht.<sup>25</sup>

Das hintergründige Wirken der Gottheit, das Haus<sup>26</sup> als Schauplatz einer Dreiecksgeschichte, die mehrdeutige, sexuell konnotierte Sprache – diese Aspekte verweisen neben anderen auf Verbindungslinien zur griechischen Komödie und auf eine mögliche hellenistische Entstehungszeit des Kapitels.<sup>27</sup> Die humorvolle Note, die in der weiteren Rezeptionslinie noch begegnen wird, ist also bereits in der hebräischen Erzählung angelegt.

## 2. Die Josefsgeschichte in der Auslegung

Hier kann, der Kürze geschuldet, nur summarisch auf die weiteren Interpretationen in der jüdischen Auslegung verwiesen werden. Es seien ausschließlich jene Texte genannt, die vermutlich intertextuell für den koranischen Text wichtig wurden. Die Rezeption baute die semantisch offenen Stellen aus – der Bibeltext lässt doch einiges unerzählt. Von Interesse für die Auslegenden waren insbesondere die Fragen, die sich aus dem Wechselspiel der sexuellen Anziehungskraft auf der einen und der Tugendhaftigkeit Josefs auf der anderen Seite ergaben. Neue Erzählungen kreierten diverse Neukonstellationen. Schon in der jüdischen Auslegung erscheint Josef in manchen Texten als jemand, der durchaus willig ist, mit der Frau zu schlafen.<sup>28</sup> Nur himmlische Intervention hält ihn ab. So erscheint Josef im babylonischen Talmud das Gesicht seines Vaters, seiner Mutter (oder beider) und warnt ihn. Im *Testamentum Josef* bewahrt ihn Gott – ohne begleitendes Wunder.<sup>29</sup> Josef und Aseneth schreibt schließlich als eigene Erzählung die Geschichte weiter. Genesis Rabbah (GenRab 87–89)<sup>30</sup> legt Wert auf das Gefühlsleben von Josef und die religiösen Themen, um den Charakter auszumalen. Für die intertextuelle Beziehung zum Koran wird die Auslegung von Genesis 39,7 im Midrasch Tanhuma wichtig. Die Schönheit Josefs erwirkt das Interesse der Hausherrin. Dreimal am Tag hätte sie die Kleider gewechselt, um seine Aufmerksamkeit zu erregen. Sie lädt auch – noch vor dem konkreten Verführungsversuch – die Frauen der Stadt ein, gibt ihnen ein Messer für Obst, und diese, überwältigt von Josefs Schönheit, schneiden sich in die Hände. Der Midrasch erläutert die in Genesis 39 sich wiederholenden Verführungsversuche der Frau und die Standhaftigkeit Josefs.

*“Our sages inform us that on one occasion Potiphar’s wife assembled a number of Egyptian women so that they might see how very handsome Joseph was. But before she summoned Joseph she gave each of them an ethrog and a knife. When they saw Joseph’s handsome*

*countenance, they cut their hands. She said to them: 'If this can happen to you, who see him only once, how much more so does it happen to me, who must look at him constantly.' Each day she strove to entice him with words, but he suppressed his evil inclination. Whence do we know this? From what we read in the section: His master's wife cast her eyes upon him (Gen. 39:7)."*<sup>31</sup>

Diese Szene ist wichtig für Sure 12,30–34, dort allerdings in veränderter Form und an einer anderen Position im Geschehen. Der Midrasch fährt anschließend mit Genesis 40,1 fort: „Nach diesen Ereignissen“ (d.h. Josef ist schon im Gefängnis). Er bezieht das Geschick Josefs auf den weisheitlichen Diskurs über die Verführungskunst der Frauen, die „bitterer als der Tod“ (Kohelet 7,26) sein kann, und vernetzt das Fallen von Tausenden in Exodus 32,28 als Werk einer Frau, die eine falsche sexuelle Beziehung hatte (Numeri 25,14–15). So schwankt das Josefsbild zwischen der Modellfigur für Selbstkontrolle und Selbst-Zurückhaltung und dem Beispiel für eine prinzipiell schon verführbare Person.

In der muslimischen Tradition heißen die biblischen und auch späteren außerbiblischen Stoffe die *IsrÁ'īlīyāt*.<sup>32</sup> Der Koran versteht sich selbst in der Sukzession der bisherigen Offenbarungen, allerdings in der richtigen, d.h. ursprünglichen Textgestalt, anders als die bisherigen (biblischen) Offenbarungen, aber in arabischer Sprache. Doch genügt es für ein Gespräch der Offenbarungstraditionen nicht, Korantext neben Bibeltext zu stellen. Denn zum intertextuellen<sup>33</sup> Rezeptionsraum des Koran gehören viele weitere Texte aus der jüdischen und christlichen Tradition. Dabei unterscheiden sich Rezeptionstexte des Ostens von denen des Westens. Zum (auch literarischen) Kontext des Koran gehören die jüdischen mesopotamischen Akademien in Sura und Pumbedita<sup>34</sup> und die rabbinischen Traditionen, die sich dort seit den Tannaiten entwickelt hatten, ebenso wie das Judentum der arabischen Halbinsel. Christlicherseits gehört als Resonanzraum insbesondere das arabische wie orientalische Christentum unbedingt dazu. Immerhin sprach man die gleiche Sprache, teilte die gleiche Kultur und den gleichen Alltag sowie die religiöse Umwelt. Zu oft wird heute im Gespräch mit islamischer Theologie übersehen, dass die christliche Theologie, die der Koran kritisch diskutiert, auch aus Sicht der byzantinischen Kirche als häretisch angesehen wurde und der einiger der „christlich-orientalischen Kirchen“ nahekommt. Die Kirchenspaltungen entlang der christologischen wie trinitarischen Positionen waren längst vollzogen. Das „Gespräch“ bzw. die gegenseitige Beeinflussung islamischer, jüdischer und christlicher Theologie hörte im Grunde nie auf, kann hier aber nicht ausgeführt werden.<sup>35</sup>

Im 19. Jh. begann man, zunächst in der aufblühenden jüdischen Wissenschaft des Westens, dann auch in den anderen Fächern, sich mit dem Vergleich von Bibel und Koran zu beschäftigen.<sup>36</sup> Der Koran wurde an der Bibel als normativem „Mastertext“ gemessen, mit der Annahme, dass die koranische Rezeption falsch, unvollständig oder ohne Kenntnis des eigentlichen Textes wäre, wenn sie nicht genau dem biblischen Vorbild folgte, sondern unvollständig oder abweichend war oder gar gegenteilige Aussagen machte. Immerhin nahm man den Koran in den Blick und damit auch ernst. Zwischen den Weltkriegen brach diese Tradition ab und rückte im Westen erst wieder im Zusammenhang mit der wachsenden islamischen Präsenz in Europa in den Blickpunkt.

Inzwischen führen die literaturwissenschaftlichen Ansätze zu Rezeption und Intertextualität sowie die Wahrnehmung muslimischer Forschung zu einer differenzierten Betrachtungsweise des Verhältnisses von Bibel und Koran und zur Anerkennung der Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit koranischer Konzeptionen und Theologie.<sup>37</sup> Angelika Neuwirth plädiert insbesondere dafür, den Koran als Teil der Spätantike mit ihren theologischen Debatten und damit als Teil der geistesgeschichtlichen Grundlage europäischer Kultur wahrzunehmen.<sup>38</sup> Ohne hier die Forschung zum Koran oder auch das Konzept der Intertextualität mit all seinen Verzweigungen auch nur annähernd aufrollen zu können, zeigt sich ein differenziertes Verständnis dafür, wie der Koran die jüdische und christliche Exegese biblischer Stoffe reflektiert und für die eigene Verkündigung fruchtbar macht. Dies wird exemplarisch offensichtlich an der Rezeption des Stoffes der Josefsgeschichte in Sure 12, hier näherhin in der Passage über die Frau des biblischen Potifar.

### **3. Die Frau, die Yūsuf fast verführt**

Die Josefsgeschichte findet eine prominente Interpretation in Sure 12, benannt als Sure Yūsuf, nicht als einfache oder auch nur gekürzte Nacherzählung, sondern als eigenständige Komposition mit spezifisch koranischer Diktion und unter der Aufnahme teils außerbiblischer Motive.<sup>39</sup> Yūsuf gehört für den Koran in die Reihe der Propheten. In den Einleitungsversen wird die Sure als „Zeichen des klaren Buchs“ (V.1) und als „schönste“ Erzählung (V.3), (alternativ: wir erzählen Dir aufs Schönste) charakterisiert. In den Schlussversen gilt sie als eine der verborgenen Geschichten (V.102), die wir (Gott) dir (Muhammad/Lesende) offenbaren. Anfang und Schluss der Sure 12 weisen darauf hin, dass es um eine schöne, als Zeichen zu deutende, paradigmatische Erzählung geht. Hier spielt nicht nur der Zweck,

sondern auch die Form eine wichtige Rolle. Die Geschichte und damit ihre Theologie soll erfreuen und gern gehört werden, hier vermutlich auch unterhalten.<sup>40</sup> Immer wieder dazwischen geschobene „Wir“-Aussagen zeigen eine Gottesrede an, wo Gott durch direkte Rede seine Absichten und sein Handeln offenbart.

Die Szene von Josef und Potifars Frau gewinnt im Koran eine eigene und ausführlich erzählte Gestalt. Allein schon die Länge des Textabschnitts in der Sure im Vergleich zur Rezeption des gesamten Josefromans weist auf das Gewicht hin, das dieser Geschichte beigemessen wird. Sie ist offenbar eine besonders schöne Geschichte.

*Sure 12,22–35<sup>41</sup>*

22 Und als er volle Manneskraft erlangte, verliehen wir ihm Urteilskraft und Wissen.

Auf diese Weise belohnen wir diejenigen, die Gutes tun.

23 Da trachtete die Frau,

in deren Haus er war,

ihn zu verführen.

Sie verriegelte die Türen

und sprach:

„Herbei mit dir!“

Er sprach:

„Behüte Gott!

Mein Herr (*rabb-ī*) hat ja meine Wohnstatt wohlbereitet.

Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlgehen!“

24a Sie aber trug nach ihm Verlangen.

und auch er hätte sie wohl begehrt,

c wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn gekommen.

d So wendeten wir Böses und Abscheuliches von ihm,

e denn siehe, er ist einer unserer ergebenen Knechte (*oder: auserwählten Knechte*).

25 Da liefen beide eilends hin zur Tür,

und sie zerriss sein Hemd von hinten.

Und sie trafen an der Tür auf ihren Herrn.

Sie sprach:

„Die Vergeltung für den, der den Deinen Böses antun wollte,  
kann nur Gefängnis sein oder schlimme Pein.“

26 er sprach:

„Sie war es, die mich zu verführen suchte.“

Und ein Augenzeuge aus ihrem Haus bezeugte:

„Wenn sein Hemd von vorn zerrissen ist,

spricht sie die Wahrheit,

und er ist einer von den Lügner;

27 doch wenn sein Hemd von hinten zerrissen ist,

hat sie gelogen,

und er ist einer, der die Wahrheit spricht.“

28 Als er nun sah, dass sein Hemd von hinten zerrissen war,

sprach er:

„Siehe, das ist eines der Ränkespiele<sup>42</sup> von euch Frauen!

Ja, eure Ränkespiele sind gewaltig.

29 Joseph!

Wende dich ab davon!

Und du, Frau, bitte um Verzeihung wegen deiner Schuld!

Denn siehe, du warst eine von den Sündigen!“

30 Da sprachen Frauen in der Stadt:

„Die Frau des Mächtigen sucht ihren Burschen zu verführen!

Er entflammte sie zur Liebesleidenschaft.

Siehe, wir sehen sie in klarem Irrtum.“

31 Als sie von deren Arglist hörte,

da sandte sie zu ihnen

und richtet ein Gastmahl für sie aus

*(andere Lesart: sie richtete für sie Orangen her)*

Sie legte einer jeden ein Messer hin

und sprach:

„So komm heraus zu ihnen!“

Und als sie ihn erblickten,

da rühmten sie ihn,

schnitten sich in die Hände

und sprachen:

„Gott bewahre,

das ist kein Mensch.

Das ist vielmehr ein edler Engel.“

32 Sie sprach:

„Genau der ist es ja, um dessentwillen ihr mich getadelt habt.

Ich wollte ihn verführen,

doch er blieb standhaft.

Und wenn er nun nicht tut,

was ich ihm befehle,

so wird er eingesperrt

und ist dann einer der Erniedrigten.“

33 Er sprach:

„Herr!

Der Kerker ist mir lieber

als das, wozu mich die Frauen bewegen wollen.

Und wenn du ihre Ränkespiele der Frauen nicht von mir wendest,

dann könnte ich ihnen verfallen

und einer von den Toren sein.“

34 Da erhörte ihn sein Herr

und wendete ihre Ränkespiele von ihm ab.

Siehe, er ist der Hörende, der Wissende.

35 Darauf, nachdem sie die Zeichen gesehen hatten,

erschien es ihnen gut, ihn eine Zeitlang einzukerkern.

### 3.1. Begleitet von Gottes Bewahrung (V.22.24/V.34)

Im Koran hat der ägyptische Mann, der Yūsuf von einer Karawane für wenig Geld kauft, keinen Namen (V.20). Der Ausgangspunkt Yūsufs ist eigentlich günstig. Seitens des Mannes, in dessen Haus er landet, droht ihm zunächst kein Unheil. Vielmehr hat er sogar in Aussicht, als Sohn angenommen zu werden, was auf Gottes verborgenes Wirken zurückgeführt wird (V.21). Yūsuf erwirbt Macht, kann Träume deuten, wächst zum jungen Mann heran, der Weisheit und Wissen hat. „Und so belohnen Wir diejenigen, die Gutes tun.“ (V.22). Dieser Transitvers schließt Vorheriges ab und leitet eine neue Szene ein.

Nach diesem als Resümee wie Exposition zu lesenden Zwischentext, der Yūsuf gut etabliert zeichnet, beginnen die beiden Verführungsszenen. Obwohl die Begleitung Gottes für Yūsufs Zukunft hoffen lässt, erzählt die „schöne Geschichte“, dass nicht alles so glatt läuft, wie man annehmen sollte. Yūsuf bleibt trotzdem Verführungen und Gefahren ausgesetzt – und darin bewahrt. Am Anfang (V.22), am Ende (V.34) und noch einmal in der Szene (V.24) hüllt Gottes Begleitung Yūsuf gewissermaßen ein. Trotz Urteilskraft und Wissen (V.22) bleibt Yūsuf verführbar, ein wohl williger, aber schwacher Mensch. Yūsuf wie die Frau des Ägypters haben *gleichermaßen* sexuelles Interesse aneinander, was auch manche der Rabbinen schon vermutet hatten. Yūsuf „hätte sie wohl begehrt“ (V.24b). Es bedarf der göttlichen Intervention, Gott „wendet Böses und Abscheuliches von ihm ab“. (V.24). Die nächste Bewahrung erfolgt erst nach allem Weiteren auf die Bitte Yūsufs hin (V.34), wo er erneut in die Gefahr gerät, den sexuellen Avancen der Frauen, die ihn mit Gewalt bedrohen, zu verfallen. Der schöne Yūsuf in voller Manneskraft steht unter der Macht der Frau und ist trotz aller Weisheit verführbar – die List der Frauen ist stark!

### 3.2. Die erste versuchte Verführung Yūsufs (V.23–29)

Die Zeichnung der Frau des Ägypters (wie die der anderen Frauen) dreht sich um deren Ränkespiele oder List (arab. Wurzel *kyd*), mit der sie eine sexuelle Beziehung erwirken wollen – ein klassisches Stereotyp weiblichen Handelns. Wie im Bibeltext wird hier ebenso die Machtstruktur im Haus des Ägypters thematisiert, zusätzlich aber auch die Erotik, die Frau als Verführerin eines verführerisch schönen jungen Mannes. *Gendertrouble* ist in der koranischen Version nicht angesagt, sondern klassische Genderrollen werden in ihren Möglichkeiten und Grenzen ausgelotet und bestärkt, insbesondere die der mächtigen Frau als Verführerin des zum Mann gereiften Yūsuf.

Die Vv. 23–34 entfalten wie in einem Theaterstück in zwei Szenen die Geschichte, wobei die erste von einer Gottesrede (V.24) unterbrochen wird. Die erste Szene spielt im Haus des Mannes. Die Frau des Hauses will Sex von Yūsuf erzwingen, bzw. ihn so beircen, dass er dieser Aufforderung nicht widerstehen kann. Der erste Versuch scheitert zunächst an Yūsufs Weigerung, doch droht er, schwach zu werden. Die Gefahr steigert sich, bis schließlich der Mann des Hauses erscheint. Die zweite Szene schildert den erneuten Versuch, jetzt allerdings im Rahmen eines Frauenfestes, also nur im Raum der Frauen. Dieser scheitert letztlich an Gottes Eingreifen. Dieser Raumwechsel spielt eine wichtige Rolle in der Zeichnung der Frau. Dialoge strukturieren die Erzählung und geben ihr Tempo und Spannung. Als Theaterstück würde der Abschnitt wunderbar funktionieren.

Ohne eine Vorrede „trachtet“ die Frau des Ägypters nach Yūsuf und wird aktiv. Was in Genesis 39 entfaltet wird, das lange Spiel von Begehren und Verweigerung, fehlt. Drei kurze Sätze: Sie trachtet, ihn zu verführen, schließt die Türen und befiehlt ihm, zu ihr zu kommen. Ihre Macht als Frau des Hauses ist hier vorausgesetzt, ihre Rede und ihr Handeln spielen beides aus: Ihre Macht, ihre Befehlsgewalt und ihren Willen, ihn dazu zu bringen, mit ihr zu schlafen. Als Genderrollen werden hier Macht und machtvolles sexuelles Begehren miteinander verbunden.

Yūsuf lehnt mit Verweis auf seine Loyalität zu seinem Herrn ab. *rabb-i* („mein Herr“) bleibt dabei pragmatisch durchlässig für den Herrn des Hauses und gleichzeitig durchlässig für Gott selbst, der auch als *rabb*, Herr, angesprochen wird. Die erfahrene Wohltat darf nicht mit Bösem vergolten werden.

Was wäre das Böse und Abscheuliche? Nach V.23 wäre dies Undankbarkeit gegenüber den Wohltaten seines Herrn – hier wohl spezifisch derer des Ägypters, obwohl auch hier *rabb-i* durchlässig ist für Gott. Die Gottesrede in V.24 unterbricht kommentierend aus auktorialer Perspektive das Geschehen. Das Verlangen *beider* ist mächtig, ohne Gottes Erleuchtung durch ein Zeichen hätte Yūsuf nicht widerstanden. Eine solche göttliche Intervention fehlt in Genesis 39, in rabbinischen Auslegungen gibt es diese Intervention durchaus, etwa indem Josef seine Eltern erscheinen und ihn warnen.<sup>43</sup> Koranisch ist die Botschaft entscheidend, dass der Prophet – wie alle „unserer ergebenen Knechte“ (V.24d.e) – letztlich bewahrt ist. Beispielhaft gilt das auch für Muhammad und alle, die Gott dankbar und ergeben sind. Die *menschliche* und verführbare Seite des Propheten Yūsuf – wie aller Propheten – bleibt aber bestehen

Nach dieser Unterbrechung nimmt der Text den Erzählfaden wieder auf. Die geschlossene Tür signalisiert, dass die Erzählung immer noch am gleichen Ort spielt. Wieder agieren beide gleich: Hatten beide einander begehrt, so laufen jetzt beide zur Tür. Die Frau zerreißt dabei Yūsufs Hemd von hinten (V.25b) – eine entscheidende Notiz, denn dies wird die Unschuld Yūsufs belegen. Zunächst aber blockiert „ihr (beider) Herr“ den Weg an der Tür und ertappt sie. Beiden gegenüber ist der Hausherr „ihr Herr“. Gab es bisher das Machtgefälle zwischen der Frau und Yūsuf, ist dieses dem Hausherrn gegenüber aufgehoben. Beide gehören ihm und müssen sich rechtfertigen. Rede und Gegenrede folgen aufeinander.

*Anklage der Frau (V.25c–e)*: Die Frau setzt in ihrer Rede voraus, dass der Herr sieht, dass es sich um Gewalt gegen sie handelt: „Böses den Deinen“ zuzufügen, kann nur entsprechende Strafe nach sich ziehen. Sie muss nichts erklären: Der Untergebene mit zerrissenem Hemd macht die Gewalt gegen sie offensichtlich.

*Yūsufs Verteidigung (V.26a–b)*: Aber auch Yūsuf bekommt eine Stimme: Sie hat versucht, mich zu verführen! Die Szene konstruiert ein Patt von Anklage gegen Anklage auf gleicher Ebene.

*Ein Augenzeuge redet (V.26c–27)*: Diese Pattsituation würde vermutlich aufgrund der Machtverhältnisse zuungunsten Yūsufs ausgehen, träte nicht unerwartet ein Augenzeuge hinzu. Szenisch suggeriert der Text einen verschlossenen Raum ohne Zeugen. Im Theater ließe man diesen Augenzeugen vermutlich durch ein Fenster sehen und die Zuschauenden könnten ahnen, dass die Geschichte Verwicklungen nach sich zieht. Das Tempo, die

Verwicklung, die Überraschung bei sexuell konnotierter Handlung – all das hat starke komödiantische Züge.

Der Augenzeuge, der einen hohen Redeanteil bekommt, entwickelt die Beweisführung mit gerichtlicher Akribie, zweimal drei Sätze, parallel konstruiert:

a) Wenn (Faktum) – er hat gelogen – sie spricht die Wahrheit.

b) Wenn (Faktum) – sie hat gelogen – er spricht die Wahrheit.

*Das Kleid Yūsufs*: Der Ort des Risses im Kleid Yūsufs entscheidet, wer gelogen hat. Es bekommt hier gegenüber Genesis 39 eine neue narrative Funktion. Während in Genesis 39 das Kleid jeweils den Betrug zudeckt und „belegt“, offenbart im Koran das Kleid Yūsufs jeweils die Wahrheit, hier die Wahrheit darüber, wer gelogen hat.<sup>44</sup> „Umhüllt“ ist Yūsuf auch narrativ immer wieder: Eingebettet trotz seiner Gefährdung in Gottes Erleuchtung und Weisheit (V.22/24), später auch insgesamt (V.24/34), gefährdet und bewahrt durch das Aufdecken der List (V.28/29), und nochmals V.30, unter den Augen der Frauen (V.31). Immer steht Yūsuf im Zentrum des Textes.

*Der ägyptische Hausherr (V.28–29)*: Der Ägypter erkennt mit Hilfe des Kleides, dass die Frau gelogen hat. Er spricht, und wieder werden *beide* adressiert, wenn auch mit unterschiedlicher Botschaft. Gegenüber der Frau stellt er mehr resignativ denn empört die List der Frau und aller Frauen fest, und fordert sie zur Reue auf. Yūsuf erhält einen guten Rat: Am besten hält er sich von Frauen fern (V.29a)!

Die Genderrolle der Frau(en) ist die, eine List bzw. Ränkespiele (Bobzin) zu hegen und auszuführen. Ist Yūsuf im Gesamttext narrativ eingehüllt von Gottes Bewahrung, so ist er aber hier auch textlich umfassen von der List der Frauen. Sich ihnen zu entziehen gelingt nicht, weil die Frau nicht nur sexuell begehrend, sondern mächtiger als Yūsuf ist.

28c *Die List der Frauen*

28d *Deren List ist groß*

29a *Guter Rat: Abstand*

29b *Spezifisch: Bitte um Verzeihung*

29c *du bist eine der Sündigen*

Die Szene im Haus des Mannes endet. Der Frau wird neben der aus der Weisheit stammenden gendertypischen Rolle als Verführerin (der „fremden Frau“, s.o.) zugeschrieben, gleichzeitig generalisiert hier V.28/29 dieses Verhalten als Wesen aller Frauen. Die List wird aber in dieser Konstellation zur Gewalt, weil die Macht der Frau – und das ist untypisch – dazukommt. Sie kann sexuelle Verfügbarkeit einfordern. Diese Macht endet aber an der übergeordneten Macht des Hausherrn. Ihm gegenüber ist sie genauso sein Eigentum wie Yūsuf. Die Rolle der Frau wird zwar getadelt, und sie als schuldig und Sündige erklärt, die um Verzeihung bitten muss. Aber wen? Gott vermutlich. Oder ihren „Herrn“, der wieder beides sein kann? Die List hat offensichtlich keine konkreten Folgen.

### 3.3. Der zweite Versuch der Verführung Yūsufs (V.30–34)

Mit viel Komik schließt die nächste Szene an – die humoristischen Elemente sind unübersehbar und haben die islamische Rezeption beflügelt. Hier kommen intertextuelle Verbindungen zum Tragen. Der schöne Josef bleibt in dieser ungewöhnlichen Genderrolle eine Herausforderung: Wie reagiert er? Bleibt er standhaft? Was provoziert er? Wie geht die Geschichte aus? Schon die Rabbinen glauben nicht so ganz, dass Josef wirklich aus eigener Kraft keusch und unschuldig war.

Insbesondere hier flossen in die koranische Motivaufnahme haggadische Elemente ein. Die Frau führt Josef den Frauen der Stadt vor, indem sie ihnen eine Zitrusfrucht<sup>45</sup> und ein Obstmesser gibt und diese sich aus Staunen über die Schönheit Josefs in die Hände schneiden. Anders als im Midrasch bekommt diese Episode im Aufbau der Sure 12 einen anderen Ort: *Nach* der offenbar gewordenen Lüge über die Verführungsabsicht rechtfertigt sich die Frau des Hauses gegenüber den Frauen der Stadt.<sup>46</sup> Der Ort hat gewechselt: Diese Szene spielt nur im Raum der Frauen, sowohl in der Stadt als auch im Haus. Die Liebesavancen, die eigentlich im privaten Rahmen spielen, wurden den Frauen der Stadt bekannt.

Das in der vorhergehenden Rede des Mannes entfaltete generelle Urteil über listige Frauen voller Ränkespiele bereitet diese Szene vor. Jetzt wenden sich die Ränkespiele aller Frauen der Stadt gegen die Herrin des Hauses. Sie wird zum Ziel des Klatsches – und man kann hier das Klischee „Klatsch“ nennen, weil die Szene genau auf das Klischee abzielt und mit ihm spielt. „Die Frau des Mächtigen sucht ihren Burschen zu verführen!“ Bobzin impliziert in dieser Übersetzung den Machtunterschied und die Abhängigkeit. Erneut ist Yūsuf narrativ

wie textlich eingehüllt, diesmal durch zwei negative Reden über die Frau, die er „entflammt“ habe.

30a *Da sprachen Frauen in der Stadt:*

b *„Die Frau des Mächtigen sucht ihren Burschen zu verführen!*

c *Er entflammte sie zur Liebesleidenschaft.*

d *Siehe, wir sehen sie in klarem Irrtum.“*

Die Frauen der Stadt, die *peer-group* der Hausherrin, verurteilen sie. Man sollte meinen, dass der Koran diese Verurteilung goutiert, knüpft sie doch an das negative Urteil des Hausherrn an. Aber die Sure macht hier inhaltlich eine Kehre und wechselt die Perspektive auf die Sicht der Hausherrin: Statt der berechtigten moralischen Entrüstung, wie man nach V.30 erwarten würde, gelten solche Reden als List, sind „Ränkespiele“. Die ganze Szene spielt im Raum der Frauen, wo sich die Macht der Frau ungehindert entfalten kann. Jetzt steht niemand mehr über ihr. Im Raum der Frauen hat der Hausherr offensichtlich keinen Zugriff. Die Ägypterin wird zum Opfer der Ränkespiele und wird agierende Protagonistin zugleich. Sie verteidigt sich – wenn auch nicht gegenüber Gott oder ihrem Mann, so doch gegenüber den Frauen. Sack und Asche als Reaktion auf die Aufforderung zur Reue sind Fehlanzeige.

Die Frau rechtfertigt ihr Begehren und diese Szene entbehrt, wie in der jüdischen Tradition, nicht der Komik.<sup>47</sup> Sie lädt die Frauen zu einem Bankett ein,<sup>48</sup> gibt ihnen Obstmesser in die Hand – und dann lässt sie Yūsuf eintreten. Prompt verfallen auch alle anderen Frauen der Schönheit Yūsufs, sodass sie sich in die Hände schneiden (V.31). Offenbarte in der ersten Szene das Kleid Yūsufs die Wahrheit, so sind es hier die Messer. Die Frauen schneiden sich und verraten so, dass sie alle entflammt sind, als sie Yūsuf zu Gesicht bekommen. Der Koran nimmt die jüdische Szene auf und diese fließt wieder zurück in die jüdische Tradition, wo sie im mittelalterlichen Sefer ha-Yashar auftaucht – was früher war, die koranische oder die jüdische Tradition, ob man Mündliches zugrunde legt oder nicht, das wiederum hängt an der Einschätzung der Datierungen der Texte. Die außerordentliche Schönheit Yūsufs, „kein Mensch, das ist vielmehr ein edler Engel (*malak<sup>um</sup> karīm<sup>um</sup>*)“ (V.31) rechtfertigt ihr Begehren, es kann nicht verurteilt werden. Es ergreift auch die anderen Frauen, die sich in die Hände schneiden. Engelgleich sei Yūsuf, kein Mensch, befinden sie, und rehabilitieren dadurch die Frau des Ägypters. Immerhin zeigt der koranische Text großes Verständnis für die Wirkung

der gottgegebenen Schönheit Yūsufs, aber auch für seine Verführbarkeit. Diese Art der Präsentation männlicher attraktiver Sexualität vor anderen Frauen erinnert an das Hohelied (Hohelied 5,8). “In all this one may read masculine sexuality objectified and exhibited before the eyes of [an] (sic) adoring group of women.”<sup>49</sup>

Kein *Gendertrouble* also, sondern Entfaltung der als typisch deklarierten Genderrollen! Findet die Frau Verständnis bei anderen Frauen, so bleibt sie dem Propheten Yūsuf gegenüber im Unrecht. Jetzt kommt der Machtfaktor ins Spiel, den sie diesmal in ihrem Bereich ohne Unterbrechung entfalten kann. Sie droht nun: Yūsuf werde erniedrigt und eingekerkert, wenn er sich ihrer Macht und ihrem Begehren nicht beugt. Der Hausherr ist ausgeschaltet. Die vorher eher komisch anmutende Szene kippt. Es geht tatsächlich nicht nur um ein Spiel mit vergeblicher Verführungskunst, alle „Ränkespiele“ haben ernste Konsequenzen.

Zweimal spielt die Frau ihre Macht aus, jedes Mal aber auf ihr „Publikum“ bezogen. Gegenüber ihrem Mann fordert sie, Yūsuf gehöre eingekerkert, weil er ihr als Besitz oder zumindest den Angehörigen des Mannes („den Deinen“) angeblich sexuell Böses antun wollte. Gegenüber den Frauen fordert sie, Yūsuf gehöre eingekerkert, wenn er sich ihr verweigert. Vielleicht greift hier die Beobachtung von Gur-Klein: “In the second pattern, a woman’s passion is not only recognised but must be requited, or face public shame; public shaming being equivalent to punishment in such cultures.”<sup>50</sup>

Das Thema der List der Frauen verklammert die beiden getrennten Szenen in V.29.31.34. Keine männliche Autorität schützt Yūsuf. Er steht allein vor den Frauen, seine für männliche Protagonisten ungewöhnliche Schönheit überwältigt alle – und lässt sie zur Gefahr für ihn werden. Mit seiner Schönheit überschreitet er die sonstigen Gender-Zuschreibungen für Männer, was ihm prompt zum Nachteil gereicht.

*Gott – die letzte Zuflucht Yūsufs (V.33–34)* Und so bleibt Yūsuf nichts übrig, als den Beistand Gottes zu erbitten, der ihn vor der List der Frau rettet. Gott, die höhere und eigentliche Macht, ist seine letzte Zuflucht – und damit natürlich auch die aller, die auf Gott vertrauen. Denn wieder wäre Yūsuf machtlos gegen seine Begierde und würde auf sich allein gestellt der sexuellen Verführung verfallen (V.33), obwohl er das Gefängnis vorziehen würde. Er ist Prophet, aber nur ein Mensch. Seine Schönheit bleibt eine dauernde Gefahr und Versuchung für die Frauen, ihn zu begehren – und für ihn, der Verführung nachzugeben. Er wendet sich an Gott, bekennt sich als schwach und verführbar *und* gleichzeitig einsichtig, dass dies eine Torheit wäre. Er wiederholt, was auch sein Vater bei der Botschaft, Yūsuf sei tot, getan hat: Er fleht Gott an. Schließlich wird er von Gott bewahrt (V.34). Ein letztes Mal taucht der

Begriff *kayid* auf. Nun wendet Gott sie von Yūsuf ab. Damit erweisen sich die ägyptischen Frauen als ernstzunehmende Gegner Yūsufs – und letztlich Gottes.

Offen bleibt, ob V.35 die Szene abschließt – in dem Sinne, dass es ihn retten würde, im Gefängnis zu sein und der Macht der Frau entzogen – oder ob hier einfach die neue Szene im Gefängnis einsetzt.

#### **4. Genderaspekte im koranischen Narrativ im Vergleich**

Im Vergleich verschiebt Sure 12 die Genderaspekte gegenüber Genesis 39 erheblich. Vergleicht man die Darstellung, so zeigen sich einige Parallelen, aber auch einige Unterschiede.

Muss man die Szene im Haus des Ägypters hier als Verführung oder Machtmissbrauch lesen? In Genesis 39 gefährdet das gender-untypische Verhalten der Frau des Potifar, die Josef mit einem Imperativ dazu bringen will, „bei ihr zu liegen“, die soziale Ordnung. Genesis 39 verwendet komödiantische Elemente: machtloser (impotenter?) Mann, Dreiecksgeschichte, sexuelle Anspielungen, hintergründiges Wirken einer Gottheit... Aber letztlich gelingt es der Frau nicht, ihre Machtposition so auszuagieren, dass sie zum Ziel kommt. Josef sieht sich aufgrund seiner Schönheit einer sexuellen Nötigung ausgesetzt. Sie sieht sich im Rahmen der Machtposition im Haus auf ihren Platz verwiesen. Hier geht der Koran andere Wege.

*Im Herrschaftsraum des Mannes:* Ohne die lange Zeit der Versuche (Genesis 39,10) beginnt die Szene mit dem Begehren der Frau. Hier trifft das sexuelle Verlangen und Verführen auf das stereotype Bild der „fremden Frau“ aus der biblischen Weisheit und paart sich mit Macht. Sie versucht einen eigentlich stereotyp männlichen Vergewaltigungsversuch, der ihre Macht unterstreicht: Verriegelung der Tür und der Befehl: „Herbei mit Dir“ (V.23). Yūsuf sitzt in der Falle. Hier agiert die Frau ihre Macht aus, ihr offen benanntes Begehren durchzusetzen. Yūsuf kann sich nur verbal als loyal erweisen. Dies ist aber, wie er selbst, zu schwach der Verführung gegenüber. Keine sexuelle, hintergründige Anspielung, sondern offen wird das Begehren beider ganz parallelisiert erzählt (V.24). Es bleibt im Koran nicht allein bei der sexuellen Nötigung durch eine Mächtige, vielmehr stehen *beide* auf einer Ebene: Sie begehren sich.

Diese gemeinsame Ebene bleibt in der folgenden Konfrontation beider mit dem Hausherrn bestehen. Anders als in Genesis 39 besteht an seiner Macht und Potenz kein Zweifel. Mit dem

Auftritt des Hausherrn wird zunächst die soziale Ordnung wiederhergestellt. Ihm obliegt die Macht, über alle Personen seines Haushalts zu richten. Beide sind ihm, wenn auch unterschiedlich, untertan, und er „richtet“ mit Hilfe des Augenzeugen und dessen Beweisdarlegung über beide. Er stellt Wahrheit und Lüge fest – ohne dass es für die Frau oder Yūsuf Konsequenzen hätte. Beide werden angesprochen – wenngleich die Frau getadelt wird. Für beide bleibt es bei der Mahnung, zu bereuen und sich fernzuhalten. Unstrittig ist die Generalisierung: Frauen benutzen Listen, treiben Ränkespiele – und niemand kann sich diesen wirklich entziehen. Zunächst bricht der Mann das Machtspiel der Frau. Doch das ist nur eine Zwischenstation.

*Im Herrschaftsraum der Frauen:* Der Raum in der zweiten Szene gehört bis auf Yūsuf ausschließlich Frauen, in der Stadt wie im Haus. Sie werden ihrem Ruf als Treiberinnen von Ränkespielen gerecht. Die Stadtfrauen verurteilen die Frau des Ägypters wegen ihres erotischen Begehrens eines Untergebenen. Warum die Frauen das ablehnen, klärt der Text nicht. Ist es die Übertretung der sozialen Grenzen durch die Frau, die sich nicht erlauben darf, was der Mann dürfte, nämlich eine Abhängige zum Sex zu zwingen? Oder ist überhaupt verwerflich, einen Abhängigen zu begehren? Verurteilen sie die Öffentlichkeit, die hergestellt wurde? Genaues lässt sich nicht sagen.

Aber auch die Frau des Ägypters bestätigt das Frauenbild, denn letztlich nutzt auch sie eine List: Die Frauen verraten sich durch die Verletzungen mit den Messern. Diese häufig ausgemalte und bebilderte Szene entbehrt nicht der Komik. Das sexuelle Begehren kann nicht länger verurteilt werden – jetzt befinden sich die Frauen der Stadt in einem offensichtlichen Irrtum: Entgegen ihrer Behauptung kann man der Schönheit Yūsufs als Frau offenbar doch nicht widerstehen.

Im Rahmen der Frauenöffentlichkeit agiert die Frau erneut, das sexuelle Begehren mit Hilfe ihrer Macht zu stillen. Sie leugnet nicht, sondern sie weist nach, dass ihr Begehren aufgrund seiner Schönheit berechtigt ist und sie Sex als Mächtige und Herrin verlangen kann. Im Raum der Frauen hält sie kein Mann auf. Sie beansprucht, sich den Sklaven zu nehmen.

Yūsuf weiß, er soll standhaft bleiben, kann aber nicht. Nochmals: Rettung in letzter Minute, diesmal durch Gott. Das Motiv der gefährlichen („fremden“) Frau, deren Verführung man allzu leicht erliegt, kommt voll zum Tragen. Die Frau ist mit beiden Zügen, dem weiblichen Stereotyp der Lüge und dem männlichen Stereotyp der Macht ausgestattet. Die Erotik wie die Macht, beide Komponenten, würden Yūsuf tatsächlich überwältigen. Die Herstellung der sozialen Ordnung steht hier nicht im Vordergrund, es geht um Yūsuf als Prophet und sein

Schicksal, seine Beziehung zu Gott und seine Bewahrung (V.34). Unterstützt wird der Genderdiskurs durch den zugrundeliegenden weisheitlichen Diskurs, dass die sexuelle Attraktivität und Verführungskunst der fremden Frau ins Verderben führt. Der Schwache ist nicht der Ägypter, sondern Yūsuf, und seine Rolle hat durchaus komische Züge.

Die zwei unterschiedlichen Gender-Konzepte in der biblischen und koranischen Josefs-Geschichte lassen sich in ihrer Differenz aber nicht eins zu eins auf die zwei Texte und ihre Rezeptionen aufteilen. Vielmehr zeigt sich, dass auch in der jüdischen Tradition das, was der Koran bietet, entfaltet wurde und von dort wieder auf die jüdische Tradition zurückwirkt. Die späteren Erzählungen um Josef und Zuleika, Yūsuf und Zuleika, die Rezeptionen in der Literatur und der Kunst Persiens, der Türkei, Marokkos und anderer Gegenden zeigen,<sup>51</sup> dass die Ursprungsgeschichte der Genesis sehr viele Anhaltspunkte lieferte, in gegenseitigem Dialog und in Konkurrenz an einer der „schönsten Geschichten“ zu arbeiten.

Textpragmatisch erfüllen die Frauen in dieser Geschichte – wie auch die Brüder Yūsufs – die typologische Vorlage für die Gegner der islamischen Verkündigung. Die Frauen, die Yūsuf mit ihren Listen gefährden, stehen in einer Reihe mit den Gegnern Muhammads, denen genau das Ränkeschmieden immer wieder vorgeworfen wird (Sure 71,22 u.ö.). Wie die Gegner befinden sie sich im klaren Irrtum (Sure 62,2). Yūsuf wiederum dient als Vorbild für Muhammad, von Gott bewahrt in bedrängender Situation.

Nicht mit einem Text allein: Die intertextuelle Verflechtung jüdischer, christlicher und islamischer Traditionen, die hier nur angedeutet werden konnte, eröffnet die Wahrnehmung der Pluralität dieser Texttraditionen – in wechselseitiger Beeinflussung, wo die theologischen Linien sich eben nicht an den Religionsgrenzen, sondern an den Theologie-Linien zwischen den einzelnen Religionen ziehen lassen. Manche jüdische Josefs-Auslegung hat eben mehr gemein mit der koranischen Version als mit anderen jüdischen Fortschreibungen.<sup>52</sup> Das eröffnet in der Pragmatik interreligiöser Arbeit viele Perspektiven, die aus dem Antagonismus von starren Religionsgrenzen herausführen, die einzelnen Traditionen vertiefen und Gespräche in neue Dimensionen eröffnen. Sie konturieren die einzelnen Texte *und* zeigen, dass weder Menschen noch Texte ohne die anderen existieren können.

Josef und Yūsuf bieten sich bis in die Gegenwart als intertextuelles Gesprächsmodell für neue Literatur an. Lassen wir noch eine Stimme am Ende hören, die etwas anderes einwerfen könnte. Nikos Kazantzakis lässt Alexis Sorbas sagen: “If a woman sleeps alone it puts a shame on all men. God has a very big heart, but there is one sin He will not forgive. If a

woman calls a man to her bed and he will not go.” Hätten Josef und Yusuf mal auf ihn gehört. Wer weiß, was aus ihnen geworden wäre!

---

<sup>1</sup> Zu dieser Intertextualitätskonzeption ist insbesondere Julia Kristeva im Anschluss an Michail M. Bachtin zu nennen, vgl. Kristeva, Julia, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Ihwe, Jens (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik III. Frankfurt am Main: Athenäum-Verlag 1972, 345–375; Lachmann, Renate, Ebenen des Intertextualitätsbegriffs, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hg.), Das Gespräch, München: W. Fink 1984, 133–138; vgl. Glossar, in: Literaturtheorien im Netz: <https://www.literaturtheorien.uni-wuppertal.de/index.php?id=463#c1192>, (abgerufen 17.12.2018).

<sup>2</sup> Vgl. Schreiner, Stefan, Christliche Theologie als Antwort auf die islamische Herausforderung. Eine historische Perspektive, in: Gharaibe, Muhammed/Begic, Esnaf/Schmid, Hansjörg/Ströbele, Christian (Hg.), Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam, Regensburg: Pustet 2015, 23–40.

<sup>3</sup> Schreiner, Christliche Theologie, 24 (vgl. Anm. 2).

<sup>4</sup> Dazu sowie zu den weiteren Aspekten siehe ausführlich Feichtinger, Daniela: Josef und die Frau des Potifar. Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39, Wien: LIT-Verlag (im Erscheinen).

<sup>5</sup> Kein anderes Kapitel arbeitet dermaßen häufig mit dieser Einleitung. Innerhalb der Genesis findet sich der Satzanfang  $\text{וַיִּבְרַךְ}$  sonst noch in Genesis 37,23 (1x); 38,1.7.24.27–29 (6x); 40,1.20 (2x); 41,1.8.13.54.35 (4x); 43,2.21 (2x); 44,24 (1x); 47,28 (1x); 48,1 (1x); 50,9 (1x).

<sup>6</sup> Vgl. Vetter, Dieter, Jahwes Mit-Sein. Ein Ausdruck des Segens, Stuttgart: Calwer 1971 (= AzTh.R. 1.45), 8–10.

<sup>7</sup> Siehe dazu besonders Görg, Manfred, Die Amtstitel des Potifar, in: BN 53 (1990) 14–20, 18, sowie McCarter, P. Kyle, Biblical Detective Work Identifies the Eunuch, in: BarR 28/22 (2002) 46, und Péter-Contesse, René, Was Potiphar A Eunuch? (Genesis 37.36; 39.1), in: BiTr 47/11 (1996) 142–146.

---

<sup>8</sup> Vgl. Genesis 26,8, wo Isaaks Geste Rebekka gegenüber als  $\text{קָחַצ}$  bezeichnet wird und Abimelech daran unmissverständlich erkennt, dass es sich bei den beiden nicht um Geschwister handeln kann.

<sup>9</sup> Die Lüge, die sie ihrem Mann, erzählt, ist in V.17a noch in anderer Hinsicht mehrdeutig. Sie kann sowohl mit „der Sklave ist zu mir gekommen – den du uns gebracht hast – um mit mir zu spielen“ oder „der Sklave ist zu mir gekommen, den du gebracht hast, um mit mir zu spielen“ übersetzt werden. Gegen die Deutung, der (impotente?) Potifar habe Josef als „Sexspielzeug“ angeschafft, wendet sich Zucker, David J., *Madam Potiphar's Boy Toy. No Laughing Matter*, in: *Women in Judaism* 8/11 (2011) 1–11, 7.

<sup>10</sup> Er ist bzw. wird „schön“ wie bereits seine Mutter Rahel, die in Genesis 29,17 mit denselben Worten ( $\text{הָיְתָה יָפֶת־תֹּאֵר וַיִּפֶּת מְרָאָה}$ ) beschrieben wird.

<sup>11</sup> Siehe Loader, James A., *The Pleasing and the Awesome. On Beauty of Humans in the Old Testament*, in: *OTE* 24/3 (2011) 652–667, 664f. Siehe dazu auch Macwilliam, Stuart, *Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible*, in: *BibInt* 17 (2009) 265–287.

<sup>12</sup> Vgl. Kaiser, Otto, *Von der Schönheit des Menschen als Gabe Gottes*, in: Graupner, Axel/Schmidt, Werner H. (Hg.), *Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000, 153–163, 156.

<sup>13</sup> „So wie Sara einst in Ägypten ihrer Schönheit wegen in Gefahr geriet (1. Mose 12,10–20), so also auch Josef. Schönheit war daher nicht nur Auszeichnung und Ideal, sondern auch Verhängnis und Gefahr.“ Lux, Rüdiger, *Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2001 (= *Biblische Gestalten* 1), 100. Siehe auch bereits Fischer, Irmtraud, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36*, Berlin u.a.: de Gruyter 1994 (= *BZAW* 222), FN 336. Auch zwischen Esther und Josef bestehen Parallelen, die ihn als „Gender-Bender“ ausweisen. Siehe dazu Butting, Klara, *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin: Alektor 1994 (= *Alektor-Hochschulschriften*), 67–77.

<sup>14</sup> Siehe z.B. Sprüche 2,16; 5,3f.; 6,24; 7,5.14–21. Vgl. Yee, Gale A., ‘I have perfumed my Bed with Myrrh’. *The Foreign Woman* (’iššâ zārâ) in Proverbs 1–9, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield u.a.: Sheffield Acad. Press 1995 (= *FCBib* 9), 110–126, 112; sie bezieht sich hier auf die ausführliche Auseinandersetzung von Aletti, Jean Noël, *Seduction et parole en Proverbes I–IX*, in: *VT* 27 (1977) 129–144, 134–140.

---

<sup>15</sup> Siehe z.B. die Interpretation von Guido Reni (ca. 1630, Öl auf Leinwand; *The J. Paul Getty Museum*). Er zeigt eine junge Schönheit mit elfenbeinfarbener Haut, die von ihrem Bett aus mit entblößter Brust nach Josef greift.

<sup>16</sup> Siehe dazu auch Stiebert, Johanna, *The Wife of Potiphar. Sexual Harassment, and False Rape Allegation*, in: Gabaitse, Rosinah / Kügler, Joachim / dies. (Hg.), *The Bible and Gender troubles in Africa. Papers presented at the BiAS meeting 2016 in Harare (Zimbabwe), with several additional contributions*, Bamberg: UBP 2018 (= BiAS 21) (im Erscheinen).

<sup>17</sup> Vgl. Kügler, Joachim, *The Bible and faith-based Homophobia/Homomisia in Africa. A case study on the use of biblical texts in the post-colonial war on gay people*, in: Hunter, J./ders. (Hg.), *The Bible and Violence in Africa*, Bamberg: UBP 2016 (= BiAS 20), 147–170; 164f.

<sup>18</sup> Siehe dazu Reinhartz, Adele, „Why ask my name?“. *Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, Oxford u.a.: Oxford Univ. Press 1998, 88–93.

<sup>19</sup> Sowohl in Ägypten als auch in Israel wurde die Todesstrafe wohl nicht verhängt, sondern durch die rechtlichen Formulierungen nur die Todeswürdigkeit der Vergehen betont. Vgl. Gerstenberger, Erhard S., „Apodiktisches“ Recht „Todes“Recht?, in: Mommer, Peter (Hg.), *Gottes Recht als Lebensraum. FS Hans Jochen Boecker*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 7–20 sowie Müller-Wollermann, Renate, *Todesstrafe und Folter im pharaonischen Ägypten*, in: Rollinger, Robert, u.a. (Hg.), *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten. Unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012 (= *Philippika* 51), 147–161, 148f. Dafür, ob in Ägypten auch ehebrecherische Frauen des Todes waren, fehlen die Quellen. In einigen belegten Fällen scheinen sie nicht belangt zu werden. Vgl. Lippert, Sandra Luisa, *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*, Münster: Lit-Verl. 2008 (= *Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie* 5), 66. In einigen Texten der Spätzeit bleibt die Frau ohne Abfindung, sollte es aufgrund ihres Ehebruchs zur Scheidung gekommen sein. Vgl. Müller-Wollermann, Renate, *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*, Leiden u.a.: Brill 2004 (= *PÄ* 21), 108–119, 108–111.

<sup>20</sup> Um nur einige Beispiele zu nennen: Holzinger, Heinrich, *Genesis*, Freiburg i. Br. u.a.: Mohr 1898 (= *KHC* 1), 232; Jacob, Benno, *Genesis. Das erste Buch der Thora*, New York: KTAV 1980 (1. Aufl. 1934), 728f.; Brueggemann, Walter, *Genesis*, Atlanta u.a.: Knox Press 1982 (= *Int.*), 313; Scharbert, Josef, *Genesis. 3. 12–50*, Würzburg: Echter 1986, 248;

---

Hamilton, Victor P., *The Book of Genesis. 2. Chapters 18–50*, Grand Rapids: Eerdmans 1995 (= NICOT), 465; Wilson, Lindsay, Joseph, *Wise and Otherwise. The Intersection of Wisdom and Covenant in Genesis 37–50*, Carlisle: Paternoster 2004 (= PBM), 102; Cotter, David W., *Genesis*, Collegeville: The Liturgical Press 2003 (= Berit Olam; A Michael Glazier Book), 289; Mathews, Kenneth A., *Genesis 11:27–50:26*, Nashville, Tenn.: Broadman & Holman 2005 (= NAC 1B), 733; Loza, José, *Génesis 12–50*, Bilbao: Desclée De Brouwer 2007 (= *Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén: Antiguo Testamento 1B*), 169; Plaut, Gunther, *Die Tora in jüdischer Auslegung. 1. Bereschit = Genesis*, Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verl.-Haus <sup>3</sup>2008, 335; Lipton, Diana, *Desire for Ethics or the Ethics of Desire?*, in: Dell, Katharine J. (Hg.), *Ethical and Unethical in the Old Testament. God and Humans in Dialogue*, New York: T&T Clark 2010 (= LHB 528), 34–55, 46.

<sup>21</sup> Auch die feministische und an Gender-Aspekten interessierte Exegese der letzten Jahrzehnte übersieht diesen Aspekt. Siehe dazu Feichtinger, Daniela, *The Outrageous Tale of Mrs. Potiphar. An Analysis of the Gender Bias of Modern Interpretations of Genesis 39 and a Proposal for an Intersectional Reading*, in: *Disputatio Philosophica* 1/11 (2016) 7–18, in: <http://hrcak.srce.hr/173372> (abgerufen 11.11.2018).

<sup>22</sup> Gur-Klein, Thalia, *Potiphar's Wife and the Cultural Template of Sacred Sexuality*, in: *Lectio difficilior* 11 (2001), in: [http://www.lectio.unibe.ch/01\\_1/po.htm](http://www.lectio.unibe.ch/01_1/po.htm) (abgerufen 11.11.2018).

<sup>23</sup> Vgl. Bach, Alice, *Breaking Free of the Biblical Frame-Up. Uncovering the Woman in Genesis 39*, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield: Acad. Press 1993 (= FCBib 2), 318–342, 337: “A common narrative strategy used to suppress a woman's story is to isolate her within the text.”

<sup>24</sup> So bereits Rad, Gerhard von, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 12,10–25,18*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952 (= ATD 3), 321 treffend.

<sup>25</sup> Vgl. zu diesem Gesichtspunkt Nießen, Christina, *Der verborgene Handlungsträger. Die Rede von Gott in der Josefsgeschichte*, in: Gillmayr-Bucher, Susanne, u.a. (Hg.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres. FS Georg Hentschel*, Würzburg: Echter 2006 (= ETS 90), 323–357, 335.

<sup>26</sup> Zu diesem Programmwort der Joseferzählung siehe Feichtinger, Daniela, *Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37; 39–50)*, in: *PzB* 26 (2017) 84–103, in: <http://bit.ly/pzbhaeuser> (abgerufen 11.11.2018).

---

<sup>27</sup> Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der griechischen Komödie, insbesondere der alten (Aristophanes) und der neuen (Menander) sowie mit Mimiambos V des Herondas findet sich in Feichtinger, Josef und die Frau des Potifar (s. Anm. 4).

<sup>28</sup> Vgl. Rottzoll, Dirk U. (Hg.), Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe targumischer und midraschischer Paralleltexpte (= Studia Judaica 14). Berlin-New York: De Gruyter, 1994, bes. 453–460. Vgl. Niehoff, Maren, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Literature*, Leiden: Brill 1992, 110–145 (Genesis Rabbah); 146–165 (Targum). Babyl. Talmud, Sota 36b (= [http://www.come-and-hear.com/sotah/sotah\\_36.html](http://www.come-and-hear.com/sotah/sotah_36.html); abgerufen 17.12.2018).

<sup>29</sup> Vgl. Nickelsburg, George W.E., *Studies on the Testament of Joseph*, (= Septuagint and Cognate Studies 5) Missoula, Montana: Scholars Press 1975.

<sup>30</sup> Vgl. Gregg, Robert C., S Gregg, Robert C., *Shared Stories, Rival Tellings. Early Encounters of Jews, Christians and Muslims*, Oxford New York 2015, 221–260; Carden, Michael, ‘Genesis/Bereshit’, in D. Guest et al. (Hg.), *The Queer Bible Commentary*, London: SCM 2006, 21–60; Kugel, James L., *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

<sup>31</sup> Zitiert nach

[https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tanchuma%2C\\_Vayeshev.5.2?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Vayeshev.5.2?lang=bi&with=all&lang2=en) (abgerufen 17.12.2018).

<sup>32</sup> Vgl. Lang, Isabel, Die Bedeutung der sogenannten „Israiliyyat“ für das Verständnis der koranischen Erzählungen – am Beispiel des Propheten Jonas, in: *lamed 2* (2012) 15–18; Vajda, G., Art. *Isrā’īliyyāt*, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_3670](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3670) (abgerufen: 17.12.2018).

<sup>33</sup> Vgl. z.B. Reeves, John C. (Hg.), *Bible and Qur’ān. Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2003; Sinai, Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation* Wiesbaden: Harrassowitz 2009; Zirker, Hans, *Interdependente Interpretation biblisch-koranischer Motive*, in: Barth, Hans-Martin/Elsaß, Christoph, *Hermeneutik im Islam und Christentum*, Hamburg: Eb-Verlag 1997, 113–126; Schreiner, Stefan, *Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans*, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), *„Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Bibel und Koran*, Regensburg: Pustet 2010, 167–182.

---

<sup>34</sup> Vgl. Stemberger, Günter, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München: Beck 1979, 54–125; Safrai, Shmuel, Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640), in: Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.), Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München: Beck 1995, 377–470.

<sup>35</sup> Vgl. Schreiner, Christliche Theologie (s. Anm. 2).

<sup>36</sup> Vgl. Speyer, Heinrich, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 1988 (Nachdruck 1. Aufl. 1931); Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Leipzig <sup>2</sup>1902; unveränderter Nachdruck Osnabrück: Biblio-Verlag 1971); Hartwig, Dirk (Hg.), „Im vollen Licht der Geschichte.“ Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung (= Ex oriente lux 8), Würzburg 2008; ders., Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. Perspektiven einer modernen Koranhermeneutik, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 61 (2009) 234–256.

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Waldman, Marilyn R., New Approaches to “Biblical” Materials in the Qur’ān, in: Muslim World 75, 1985, 1–16; Nikaido, Scott, Hagar and Ishmael as Literary Figures. An Intertextual Study, in: Vetus Testamentum 51, 2001, 219–242; Rößler, Elke, Intertextualität und Rezeption. Linguistische Untersuchungen zur Rolle von Text-Text-Kontakten im Textverstehen aktueller Zeitungstexte, Sprache, System und Tätigkeit 31, Frankfurt a. M. u. a. 1999; Greifenhagen, F.V., Cooperating revelations? Qur’an, Bible and Intertextuality, in: Arc: The Journal of the Faculty of Religious Studies, Mc Gill University, 33, 2005, 302–317; Reynolds, Gabriel Said (Hg.), The Qur’ān and its biblical subtext (Routledge studies in the Quran 10), London/Abingdon/New York: Routledge 2010.

<sup>38</sup> Vgl. Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin: Suhrkamp 2010.

<sup>39</sup> Vgl. Schweizer, Harald, „Die Josefsgeschichte im Koran und in der hebräischen Bibel. Synoptischer Vergleich“, in: BN 144 (2010) 15–39; Schweizer, Harald, „Koranische Fortschreibung eines hebräischen Textes. Hermeneutische Überlegungen anhand der Gestalt Josefs“, in: BN 143 (2009) 69–79.

<sup>40</sup> Auf die Bedeutung der Ästhetik im Hören koranischer Texte hat besonders Kermani, Navid, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München: C. H. Beck <sup>6</sup>2018 hingewiesen.

---

<sup>41</sup> Alle Koran-Übersetzungen aus: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München: Beck <sup>2</sup>2017, 201–212.

<sup>42</sup> Oft auch mit List übersetzt, arabisch: *kaidi-kunna* (eure List), vgl. Corpus Coranicum <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/12/vers/28> (abgerufen 17.12.2018).

<sup>43</sup> Im Midrasch Tanhuma Vayeshev, Siman 9 würde Josef der Verführung der Frau erliegen, wenn ihm nicht in letzter Minute die Eltern erscheinen würden = [https://www.sefaria.org/Midrash\\_Tanchuma%2C\\_Vayeshev.9?lang=bi](https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Vayeshev.9?lang=bi) (abgerufen 17.12.2018).

<sup>44</sup> S.o., vgl. auch Greifenhagen, Franz, Clothes Encounters: Yūsuf's Shirt in Qur'ān 12, in: Studies in Religion 39 (2010) 47–56.

<sup>45</sup> Dazu gehört die Szene aus dem Midrasch Tanhuma Vayeshev, Siman 5; (hebr. אֶתְרוֹג) meint eine spezifische Zitrusfrucht, eventuell sogar die aus dem kultischen Kontext der Sukkotfeier. Das würde erklären, dass es keine Beschreibung eines Kontextes (wie eine Einladung im Koran) gibt.

<sup>46</sup> Zur Zusammenstellung vgl. auch Speyer, Die biblischen Erzählungen, 205f. (s. Anm. 39); vgl. Kugel, James L., In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

<sup>47</sup> Gerade dieses „Blutbad“ wurde auch islamisch immer wieder dargestellt.

<sup>48</sup> Im Midrasch ist von einem Bankett nicht die Rede. Dort könnte man evtl. wegen der spezifischen Frucht die Sukkot-Feier als Anlass voraussetzen, in der diese Frucht verwendet wird. Im Koran muss erklärt werden, wieso die Frauen zusammenkommen, um Orangen zu genießen, bzw. ein gemeinsames Mahl haben.

<sup>49</sup> Gur-Klein, Potiphar's Wife (s. Anm. 22).

<sup>50</sup> Gur-Klein, Potiphar's Wife (s. Anm. 22).

<sup>51</sup> Vgl. Goldman, Shalom, The Wives of Women/the Wives of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore, Albany: State University of New York Press 1995; Yassif, Eli, Review of Goldman, Women, the Wives of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore. Journal of Semitic Studies 44/1 (1999) 115–117; Glassen, Erika, Die Josephsgeschichte im Koran und in der persischen und türkischen Literatur, in: Link, Franz (Hg.), Paradeigmata: literarische Typologie des Alten Testaments. Berlin: Duncker & Humblot 1989, 169–179.

---

<sup>52</sup> Vgl. Brenner, Athalya/van Henten, Jan Willem, *Madame Potiphar Through a Culture Trip, or, Which Side are You On?*, in: Exum, Cheryl J./Moore, Stephen D. (Hg.), *Biblical Studies/Biblical Cultures. The Third Sheffield Colloquium (= Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 266)*, Sheffield: Sheffield Academic Press 203–219.

**Ulrike Bechmann** ist seit 2007 Professorin für Religionswissenschaft an der Karl-Franzens-Universität Graz. Sie studierte Katholische Theologie (AT) und Islamwissenschaft/Arabistik an der Universität Bamberg und war hauptberuflich von 1989–1999 als Geschäftsführerin und Theologische Referentin des Deutschen Komitees des Weltgebetstags der Frauen tätig. Themen: Nahost, Exegese, Interreligiöser Dialog und biblisch-koranische Intertextualität.

**Daniela Feichtinger** studierte in Graz und Freiburg (Schweiz) Kath. Theologie und Religionspädagogik. Sie promovierte im Rahmen eines FWF-Projekts zu „Josef und die Frau des Potifar“ (Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39, exuz, Wien: LIT, im Erscheinen).