

Schapiro

Die haggad.
Elemente im
erzähl. Teil
des Korans
1.
1907

De 1762



De 1762

12095/V.08

Die
haggadischen Elemente
im
erzählenden Teil des Korans.

Teil I.

—**—

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
hohen philosophischen Fakultät
der
Kaiser-Wilhelms-Universität zu Strassburg
vorgelegt von
cand. phil.
Israel Schapiro
aus Seiny (Russland).

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Februar 1906.

Berlin.

Druck von H. Itzkowski, Gipsstr. 9.

1907.



4



Mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät
ist hier als Dissertation nur ein Teil der eingereichten
Arbeit veröffentlicht worden. Das Ganze erscheint dem-
nächst in den Schriften der Gesellschaft zur Förderung
der Wissenschaft des Judentums.

MEINEM LIEBEN VATER.



Einleitung.

Ein aufmerksamer Blick in den Koran zeigt, dass alles, was er an religiösen Begriffen, Gedanken, sittlichen und gesetzlichen Bestimmungen enthält, dem Umfange nach erheblich hinter dem erzählenden Elemente zurücksteht. Viele Suren weisen Erzählungen und Geschichten auf, deren Inhalt zum grossen Teil Begebenheiten und Ereignisse aus dem Leben biblischer Personen bilden. Neben den Erzvätern sind da mehr oder weniger ausführlich behandelt Loth (لوط), Josef (يوسف), Mose (موسى), Aron (هرون), David (داود), Salomo (زكرياء), Eliza (الييس), Jona (يونس), Zacharia (زكرياء), Hiob (أيوب). Diesen erzählenden Teil haben Kenner jüdischer Literatur noch nicht genügend auf seine Abhängigkeit vom jüdischen Schrifttum untersucht. Zweifellos besteht eine solche Abhängigkeit. Denn diese Erzählungen geben nie einen nackten biblischen Bericht wieder, sondern verlieren sich durchweg in legendenhafte Ausschmückungen. Sie sind also wohl nicht unmittelbar aus der Schrift geschöpft, sondern beruhen auf mündlicher Mitteilung und verraten, wenn man näher zusieht, den haggadischen Charakter.

Geiger hat in seiner Preisschrift¹⁾ zwar auch diesen Gegenstand berührt und manche Belegstellen für seine Abhängigkeit von der jüdischen Tradition beigebracht. Aber schon

¹⁾ Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Bonn 1838.

Hirschfeld¹⁾ hat nachgewiesen, dass Geiger bei der Untersuchung der in den Begriffen, Gesetzen, Glaubens- und Lebensansichten des Korans sich vorfindenden jüdischen Elemente vieles entgangen ist. In noch höherem Masse muss konstatiert werden, dass die wenigen hierher gehörenden, von Geiger angezogenen Stellen nicht ausreichend sind, um auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben. Ganz natürlich! Vor sieben Dezennien waren die Korankommentare und die darauf bezüglichen Geschichtswerke dem Abendlande noch nicht in dem heutigen Umfange zugänglich. Gerade diese sind aber für das Verständnis des erzählenden Teiles des Korans von Bedeutung, da Mohammed teils aus Vergesslichkeit, teils aus Unklarheit bald abkürzte, bald Neues hinzufügte, vieles jedoch bloss der mündlichen Ueberlieferung überliess. Auch war es mit der Midraschliteratur damals nicht so gut bestellt, um eine eingehende Untersuchung anstellen zu können.

Die gegenwärtige Arbeit stellt sich nun zur Aufgabe, die haggadischen d. h. die jüdisch-traditionellen Elemente, welche sich in den erzählenden Teilen des Korans vorfinden, zusammenzustellen und sie mit den in alten Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen. Damit ist zugleich dem Wunsche vieler Koranforscher entsprochen, „die scharfsinnigen Untersuchungen Geiger's wieder aufgenommen zu sehen“²⁾.

In vorliegender Abhandlung wenden wir uns der Person Josefs zu³⁾, von dessen Lebensgeschichte im Verhältnis zu der anderer biblischer Personen im Koran sehr viel erzählt wird. Ausser einer kurzen Erwähnung XL, 36 handelt von Josef eine ganze Sure, die zwölfte, welche auch ihre Ueberschrift nach ihm trägt: سورة يوسف „die Josef-Sure“. Aus den Parallelen wird sich ergeben, dass fast alle Züge in der Lebensgeschichte Josefs, die Mohammed selbst „als

1) Jüdische Elemente im Korän. Berlin 1878.

2) Nöldeke, Geschichte des Qorâns, 1860, p. 5 Anm.

3) Eine Berücksichtigung der anderen bibl. Personen behalten wir uns für spätere Zeit vor.

die schönste“ أحسن القصص (V. 3) bezeichnet, in jüdischem Boden wurzeln. Die Josef-Sure liefert ausserdem einen kräftigen Beweis dafür, wie sehr Mohammed unter dem Einflusse der Juden gestanden hat. Denn der Umstand, dass Mohammed sich mit Josef eingehend beschäftigt und alle in dessen Leben vorkommenden Ereignisse bis ins einzelne zu erzählen sucht, lässt sich nur darauf zurückführen, dass die Geschichte Josefs bei den Juden sehr beliebt war. Den Juden war nämlich Josef in der Zusammenfassung seiner Erlebnisse der echte Sohn ihrer Geschichte. Er galt ihnen als Muster der Gottesfurcht, Elternverehrung, Bruderliebe, Klugheit, Demut und anderer guten Eigenschaften. Vor allem stellte die Haggada Josef durch alle Zeiten als Vorbild des jüdischen Volkes, seines Heiligtums, seiner Propheten, Lehrer u. s. w. hin, so dass man in den Tagen schwerer Verfolgung voll Gottvertrauen auf die Geschichte Josefs hinwies und aus ihr Trost schöpfte¹⁾. Die Geschichten über Josef lebten gewiss auch im Munde der Juden des Hǧāz. So war es natürlich, dass Mohammed sie kannte und sie in sein Gebäude aufzunehmen für zweckmässig fand. Er sah sich geradezu genötigt, auf solche Stoffe einzugehen, zumal da die Juden, um ihn in Verlegenheit zu bringen, Fragen aus der Lebensgeschichte Josefs an ihn zu richten pflegten²⁾. Freilich, nachdem Mohammed

1) Vgl. Hamburger, Real-Encycl. f. Bibel und Talmud. Bd. I, 1870, S. 607.

2) Vgl. Zamahšarī p. ۴۶, Z. 10 ff: ان علماء اليهود قالوا لكبراء المشركين سلوا محمدا لِمَ انتقل آل يعقوب من الشام الى مصر وعن قصة يوسف . . . انزلنا هذا الكتاب الذي فيه قصة يوسف . . . Die jüdischen Gelehrten sagten zu den Grossen der Götzenverehrer: Fraget Mohammed, weswegen Jakobs Haus aus Syrien nach Egypten wegzog, und nach der Josefsgeschichte . . . Da offenbarten wir dieses Buch, in dem sich die Josefsgeschichte findet.“ Die Koranausleger teilen gelegentlich auch Fragen mit, die angeblich von seiten der Juden aus der Geschichte Josefs an Mohammed gerichtet wurden. So z. B.: اتى النبى صلعم

sich entschlossen hatte, die Geschichte Josefs vorzutragen, stellte er die Sache so dar, als sei ihm die قصة يوسف geoffenbart worden (V. 3). Er sei nicht dabei gewesen, könne sie also nur durch direkte Offenbarung erfahren haben (V. 103). Da ihm aber die Geschichten und Sagen¹⁾ nur durch mündliche Ueberlieferung bekannt waren, so musste ihre Wiedergabe bei ihm mehr oder weniger von der jüdischen Gestalt abweichen, was leicht begreiflich und erklärlich ist, weil er sie aus dem Gedächtnis vortrug. Wenn sogar Gesetze, Redensarten und einzelne Ansichten, die doch immer kleineren Umfang haben und dem Gedächtnis genügende Anhaltspunkte bieten, bei ihm verworren und unklar blieben, so musste dies bei Erzählungen erst recht der Fall sein.

Die Sure XII. gewinnt noch bedeutend mehr an Umfang und Ausdehnung bei den Auslegern des Korans; jeder Vers wird durch Zusätze und Auslegungen merklich bereichert. Die Kommentatoren und Erzähler wissen auch für jede in dem Josefsdrama handelnde Person einen bestimmten Namen einzusetzen, während Mohammed sogar Personen, die eine Hauptrolle spielen, anonym liess. Wir haben die Ueberlieferungen der Koranausleger, sofern ihr Ursprung sich als

رجل من اليهود . . . فقال له يا محمد اخبرني عن الكواكب التي رآها يوسف ساجدة له ما اسمائها فسكت رسول الله صلعم فلم يجبه بشيء ونزل عليه جبرئيل واخبره باسمائهم . . . فبعث رسول الله اليه . . . فقال هل انت مؤمن ان اخبرتك باسمائهم . . . (Tabarī, Gāmi'-al-bajān XII, p. ٨٥, Z. 6 ff.; Zamahšarī, p. ٢٩١, Z. 23 ff.; Ta'labī, p. ٧٠). „Es kam zum Propheten ein Jude . . . und sprach zu ihm: O, Mohammed! Erzähle mir, wie die Namen der Sterne hiessen, die Josef sich vor ihm neigen sah. Der Gesandte Gottes schwieg und gab ihm nichts zur Antwort. Da kam Gabriel und teilte ihm die Namen mit. Er liess darauf (den Juden) holen und sagte: Wirst du gläubig, wenn ich dir ihre Namen mitteile? . . .“

¹⁾ Der für Erzählungen des Korans oftmals gebrauchte Ausdruck „Sage“ ist nicht im strengen Sinne des Wortes zu nehmen.

jüdisch nachweisen liess, in unserer Untersuchung mitaufgenommen und mit den entsprechenden Parallelen verglichen. Denn die Ausdeutungen und die Zusätze zu der Sure von seiten der Ausleger bilden nicht etwa zwei verschiedene Zweige, sondern gehören nach Ursprung und Wesen eng zusammen. Wollen sie doch so ziemlich alle aus der allerältesten Zeit des Islams herrühren und gehen auch grösstenteils auf alte Autoren zurück. Häufig sprechen sie ja ausdrücklich im Namen des Propheten (عن النبي) oder seiner Gefährten (عن اصحاب النبي).

Benutzte Kommentare und Geschichtswerke:

Zamahšarī¹⁾, Baiḍawī²⁾, Taʿlabī³⁾, Ṭabarī⁴⁾, Ibn al-Atīr⁵⁾.

Der Kommentar des الفراء البغدوي, den Geiger schon benutzt und dessen Verfasser er irrtümlich mit Elpherar bezeichnet hat, stand uns leider nicht zur Verfügung.

Benutzte jüdische Quellen:

Talmud Babli, Wilna 1880—85.

Talmud Jeruschalmi, Zitomir 1860—67.

¹⁾ الكشاف T. I, Cairo 1307.

²⁾ ed. Fleischer, Bd. I. Wir zitieren ihn und führen von ihm Stellen nur dann an, wenn sein Vorgänger Zahmahšarī nicht davon redet.

³⁾ قصص الانبياء Cairo 1306.

⁴⁾ جامع البيان Kommentar zum Koran. Abschnitt XII—XIII, Cairo 1901—3; Chronikon T. I, 1, ed. Barth, Leiden 1879. Den Kommentar zitieren wir unter dem Namen Ġāmiʿ-albajān; das Chronikon unter dem Namen des Autors.

⁵⁾ التآريخ الكامل I. II. Būlāq 1200. Da Ibn al-Atīr im wesentlichen ein Auszug von Ṭabarī's Chronikon ist, so zitieren wir ihn nur da, wo er Stellen anführt, die Ṭabarī nicht hat. Vgl. Brockelmann, Das Verhältnis von Ibn-el-Atīr's kāmīl fit-ta'riḥ zu Ṭabarī's Aḥbār errusul wal-mulūk. Strassburg 1890.

- Midrasch Rabba, Wilna 1878.
Midr. Tanchuma, ed. Buber, Wilna 1885.
Midr. Tanchuma genannt Jelamdenu, Wien 1863¹⁾.
Midr. zu den Megillot, Wilna 1878.
Midr. Tehillim, ed. Buber, Wilna 1891.
Midr. Samuel, ed. Buber, Krakau 1893.
Midr. Mischle, ed. Buber, Wilna 1893.
Midrasch hagadol, ed. Schechter, Cambridge 1902.
Targum Onkelos, ed. Berliner, Berlin 1884.
Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch, ed. Ginsburger,
Berlin 1903.
Mechilta d'R. Ismaël, ed. M. Friedmann, Wien 1870.
Pirke d'R. Elieser, ed. Luria, Warschau 1852.
Pesikta Rabbati, ed. Friedmann, Wien 1880.
Pesikta d'R. Kahana, ed. Buber, Lyck 1868.
Seder Elijahu rabba und Seder Elijahu sutta, ed. Friedmann,
Wien 1902.
Bet ha-Midrasch, ed. A. Jellinek, Leipzig-Wien 1853—57.
Midrasch Lekach tob von Tobija ben Elieser, ed. Buber,
Wilna 1880.
Jalkut Schimeoni, Warschau 1876—77.
Aggadath Breschith, Warschau 1876.
Seder Olam rabba, ed. Ratner, Wilna 1897.
Hagiographa chaldaice, ed. P. de Lagarde, Lipsiae 1873.
The chronicles of Jerahmeel, ed. Gaster, London 1899.

Den jüdischen Werken liesse sich noch das schon von Geiger in seiner angeführten Arbeit berücksichtigte Sefer Hajaschar anreihen. Wir haben jedoch auf dieses uns auch vorliegende Buch (ed. Konstantinopol 1728) keine Rücksicht genommen, da ein Verdacht für seine Abhängigkeit von arabischen Quellen besteht. Nach Zunz²⁾ hat der Verfasser des

1) Zum Unterschied vom ersteren zitieren wir diesen Tanchuma nach seinem Beinamen „Jelamdenu“.

2) Gottesdienstliche Vorträge der Juden. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1892. p. 163 ff.

Sef. Haj., das zu Ende des elften Säculums abgefasst worden sein mag, nebst der Gemara, Midrasch, Beraita und sonstigen jüdischen Werken auch arabische Autoren benutzt.

Eine besondere Anziehungskraft besass die Josefs-
geschichte auch für die christlichen Völker des Orients. Sie
sahen in der biblischen Erzählung von den Schicksalen Josefs
eine ergibige Fundgrube für religiöse Betrachtung. Die christ-
lichen Theologen fassen Josef als Typus der Person Christi,
da das Schicksal beider eine gewisse Analogie aufweist¹).
Sie halten sich im allgemeinen ziemlich streng an den bib-
lischen Text und knüpfen an diesen homiletische Betrachtungen.
Vielfach verwenden sie zu diesem Zwecke auch haggadische
Elemente. Die christlichen Homilien sind zu unserer Unter-
suchung nur herangezogen worden, soweit sie der arabischen
Ueberlieferung entsprechen²). Vor allem nahmen wir Be-

¹) Vgl. Ephraem „De laudibus Josephi“ (Opp. T. II. Gr. et lat. p. 21 ff.); Ambrosius „De Josepho Patriarcha“. Aphraates (Hom. XXI, p. 403) beginnt seine Parallele mit den Worten: **مهسف ذومبا ذومبا** „Der verfolgte Josef ist das Vorbild des verfolgten Jesus“; ähnlich der von der Haggada angestellten Analogie zwischen Josef und Zion: **כל מה שאירע ליוסף אירע לציין** „Alles was Josef begegnete, begegnete Zion“ (Tanch. z. Gen. p. 105 b; Jalk. z. Malachi § 589). Ebenso erblicken die arab. Autoren in den Lebensereignissen Josefs eine Anspielung auf die Mohammeds: **انما قص الله تبارك وتعالى على محمد خير يوسف وبغى اخوته عليه وحسد هم آياه حين ذكر روياه لما رأى رسول الله صلعم من بغى قومه وحسده حين اكرمه الله عز وجل بنبوته**. „Allah erzählte dem Mohammed die Geschichte Josefs, wie seine Brüder bei Erwähnung seiner Träume gegen ihn frevelten und ihn beneideten, damit der Gesandte Gottes für den Frevel und Neid seiner Leute, als ihn Gott mit seinem Prophetentum auszeichnete, darin Trost finde.“ (Ġāmi‘-al-bajān XII, p. ٨٦, Z. 4 v. u.; Zam, p. ٤٩١ unten).

²) Andere in der Patrologia vorkommende haggad. Stellen, die sich auf Josef beziehen und von anderer Seite noch nicht beachtet sind, haben wir am Schlusse in einem Anhang mit den entsprechenden Parallelen angeführt.

zug auf Ephraem Syrus¹⁾, der sich mit der Josefsgeschichte eingehend befasst; ferner auf Hieronymus²⁾ und Aphraates³⁾. Ausserdem berücksichtigten wir die Darstellung der Geschichte Josefs, die Basilius dem Grossen aus Cäsarea († 379)⁴⁾ und Mar Narses († 496)⁵⁾ zugeschrieben wird, und die Scholien des Barhebraeus zur Genesis⁶⁾.

In späterer Zeit haben sich auch die persischen Dichter, namentlich Firdussi⁷⁾ und Dschami⁸⁾, dieses biblischen Stoffes bemächtigt und die Geschichte Josefs bearbeitet. Bei diesen finden sich ebenfalls jüdische Elemente, worauf wir jedoch in unserer Untersuchung leider nicht eingehen konnten.

* * *

An dieser Stelle erfüllt der Verf. die angenehme Pflicht, seinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Dr. Theodor Nöldeke sowohl für die Anregung zur vorliegenden Arbeit, als besonders für die liebevolle Förderung seiner Studien an der Kaiser-Wilhelms-Universität seinen aufrichtigen und tiefempfundenen Dank auszusprechen. Herr Prof. Nöldeke hatte auch die Güte, die Abhandlung an vielen Stellen mit seinen Anmerkungen zu begleiten, die durch ein in Klammern gesetztes N. kenntlich gemacht sind.

¹⁾ Opera omnia. T. I (syr. et lat.) Rom 1737; T. II (gr. et lat.) Rom 1748. Ausserdem das lange, Ephraem zugeschriebene Gedicht über Josef, unter dem Namen „Saint Ephrem, Histoire complète de Joseph. Poème en douze livres“ herausgegeben von Bedjan (auf dem Titelblatt nicht genannt) 2. Aufl. Paris 1891. Vgl. darüber die Recension von Th. Nöldeke zur ersten Auflage im Literarischen Centralblatt 1888 No. 1.

²⁾ Patrologia latina, ed. Migne, 1845.

³⁾ The Homilies of Aphraates, ed. Wright, London 1869.

⁴⁾ Aus der Sachau'schen Sammlung der Kgl. Bibl. zu Berlin: Die Geschichte Josefs, angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea. T. I, ed. Weinberg, Halle 1893; T. II, ed. Link, Berlin 1895.

⁵⁾ Die Geschichte Josefs von Mar Narses, ed. Grabowski, Berlin 1889.

⁶⁾ ed. Uhry, Leipzig 1898.

⁷⁾ Vgl. Schlechta-Wssehrd „Aus Firdussi's religiös-romantischem Epos Jussuf und Suleicha“ in ZDMG. Bd. XLI, S. 577 ff.; dazu Grünbaum, das. Bd. XLIII.

⁸⁾ „Josef und Suleicha“ übers. v. Vincenz v. Rosenzweig. Wien 1824.

سورة يوسف

„Die Josef-Sure“

V. ٤.

قَالَ يَوْسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا
وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ.

„Josef sprach zu seinem Vater: O Vater, ich sah elf Sterne, und die Sonne und den Mond sah ich sich vor mir neigen!“

Die Sure selbst hat im V. 101 nur eine Andeutung, wer unter den elf Sternen, der Sonne und dem Mond zu verstehen sei. Ausgeführt findet sich die Traumdeutung bei den Auslegern. Aehnlich der Genesis (37, 10) beziehen sie die Sonne und die elf Sterne auf den Vater und die elf Brüder, unter „dem Monde“ aber verstehen sie nicht die wirkliche Mutter Josefs, Rahel, die zur Zeit des Traumes bereits tot war, sondern eine Muhme¹⁾, die ihn nach dem Tode seiner Mutter erzogen haben soll:

الكواكب اخوته والشمس والقمر أبوه وخالته²⁾.

„Die Sterne sind seine Brüder, die Sonne und der Mond sein Vater und seine Muhme.“

¹⁾ Vgl. auch Gen. 35, 19. القمر خالته لأن أمه راحيل كانت قد ماتت

[Mohammed hat hier vielleicht in aller Naivität das Richtige gedacht und die wirkliche Mutter gemeint, ganz wie der ursprüngliche Erzähler, für den die Rahel noch nicht tot war. Vgl. Gen. 44, 20. N.]

²⁾ Zam. p. ٤٩١, Z. 27; Ġāmi'-'alb. XII, p. ٨٥, Z. 31.

Diese ist es auch, die in dem Ausdruck *ابويه* (V. 100 u. 101) „seine Eltern“ mit gemeint wäre: *الرابّة تدعى أمّا¹⁾* „Die Erzieherin wird Mutter genannt“.

Aehnlich ist die Auslegung der Haggada, die das *ואמך* der Schrift nicht wörtlich auffasst, sondern gleichfalls an eine Pflegemutter denkt:

הבוא נבוא אני ואמך ואחריך . . . והלא אמך כבר מתה . . . הדברים מגיעים לבלדה שפחת רחל שגדלהו כאמו²⁾.

„Sollten wir etwa kommen, ich mit deiner Mutter und deinen Brüdern u. s. w. (Gen. 37, 10). Seine Mutter war doch bereits gestorben! . . . Die Worte beziehen sich auf Bilha, Rahels Magd, welche ihn wie seine eigene Mutter erzogen hatte.“

Auf eine Uebereinstimmung mit den Haggadisten auch in Bezug auf die Person der Pflegemutter lässt sich aus folgender, bei Zamahšarī angeführten Tradition schliessen: „Nachdem Lea gestorben war, heiratete er (Jakob) ihre Schwester Rahel.“ Hiernach ist wohl eher an Rahels Magd, als an eine Muhme, die ja nur Lea sein konnte, zu denken.

Dasselbe lässt sich bei den Erzählern annehmen. Während sie bei der Erklärung des *ابويه* als Mutter eine Muhme und zwar die Lea angeben⁴⁾, sprechen sie bei der Traumauslegung, wo es zu zeigen gilt, wer unter *القمر* „dem Mond“ zu verstehen sei, gar nicht von einer solchen, sondern von

¹⁾ Zam. p. ۴۸۷, Z. 30. Vgl. Geiger a. a. O. p. 150.

²⁾ Gen. rab. 84, 11; Midr. hag. p. 561; Lek. tob I p. 94b; Jalk. z. Gen. § 141.

³⁾ Zam. p. ۴۹۳ unt.

⁴⁾ فلما دخلوا على يوسف أوى إليه أبويه . . . وأبواه يعقوب وخالته
فلما دخلوا على يوسف أوى إليه أبويه . . . وأبواه يعقوب وخالته⁴⁾
Ta'labi p. ۸۸, Z. 5; Tabarī p. ۴۱.

عرف يعقوب عليه السلام دلالة الرؤيا على أن يوسف يبلغه الله مبلغا
من الحكمة ويصطفيه للنبوّة وينعم عليه بشرف الدارين . . . فخاف
عليه حسد الأخوة وبغبيهم¹⁾.

„Jakob erkannte, dass der Traum darauf hinwies, dass
Gott dem Josef eine Fülle von Weisheit zuteilen, ihn fürs
Prophetentum erwählen und ihm eine hohe Stellung verleihen
werde . . . da befürchtete er seiner Brüder Neid und Frevel.“

So auch die rabbinische Ansicht:

ואביו שמר את הדבר ורוח הקדש אומרת שמור את הדברים שעתידין הרברים ליגע²⁾.
„Und sein Vater merkte sich die Worte (Gen. 37, 11). Der
heilige Geist sprach: Beachte die Worte, denn sie werden
einst eintreffen.“

Welche hohe Bedeutung Jakob dem Traume beimass,
geht ferner aus Folgendem hervor:

א"ר לוי נטל קולמוס וכתב באיזה יום ובאיזה שעה ובאיזה מקום³⁾.
„R. Levi sagt: Er (Jakob) nahm ein Schreibrohr und schrieb
sich auf, an welchem Tage, in welcher Stunde und an welchem
Orte (der Traum stattfand).“

Nach einer arab. Tradition bestand die von Jakob vor-
ausgesehene künftige Grösse Josefs unter anderem in seiner
Auserwählung zur Herrschaft:

يختبئيك ربك للنبوّة والملك⁴⁾.

„Dein Herr wird dich auserwählen — zum Prophetentum und
zur Herrschaft.“

Auch in der Haggada kommt dies znm Ausdruck:

וכי בן זקונים היה יוסף והלא בנימין היה בן זקונים אלא על ידי שראה
בנבואתו שהוא עתיד למלוך לפיכך היה אוהב אותו מכל בניו⁵⁾.

1) Zam. p. 44, Z. 3.

2) Gen. rab. 84, 12; Jalk. z. Gen. § 141.

3) ll. cc.; Lek. tob I p. 94 b.

4) Baiḏ. zu V. 7, p. 102.

5) Pirke d'R. Elieser, c. 38, p. 88 b, mit Bezug auf Gen. 37, 3;
Jelamd. p. 42 b.

„War denn Josef das jüngste Kind? Benjamin war es doch! Nur weil er in seinem Prophetengeiste voraussah, dass er (Josef) einst zur Herrschaft gelangen werde, liebte er ihn mehr als alle seine anderen Kinder.“

Ebenso Ephraem. In seinem Gedichte lässt er Jakob schon in der Erwiderung an seine, des Traumes wegen erzürnten Kinder darauf hinweisen:

صَلِّتْ اِصْحَابَهُ تَحْلُمُهُمْ، بِحَدْرٍ سَكْمَتًا لَا اَلَمَ مَحْضًا. مَخْرًا سَاوِيَةً
مَخْرًا لَهَا: حَسْبُ مَحْلَمًا مَحْلَمًا حَصِيًّا^١.

„Meine Söhne! mildert eure Gedanken, da mit Träumen niemand einen Kampf führen kann. Denn ihn vermag sein Herr zu schützen, der ihn im Schläfe zum König machte.“

V. ٨.

قَالُوا لِيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْنَا وَنَحْنُ عَصِيْبَةٌ إِنْ أَبَانَا
لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

„Sie sagten: Wahrlich, Josef und sein Bruder sind unserem Vater lieber als wir, obgleich wir (an Zahl) eine Schaar bilden. Wahrlich, unser Vater befindet sich in einem offenbaren Irrtum.“

Nach der Auffassung Mohammeds glauben die Kinder Jakobs, dass ihr Vater sich auf einem Irrwege befinde, wenn er seine Gunst Josef in grösserem Masse schenke als ihnen.

¹) Hist. d. Jos. p. 16. Vgl. auch Mar Narses, a. a. O. p. 5:

صَلِّتْ سَاوِيَةً لِحَدْرٍ مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا
مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا مَخْرًا

Diese Charakterisierung hat Anklänge an viele Sagen und Sprüche der jüd. Tradition, in denen das Verhalten Jakobs gegen Josef und dessen Brüder als schwerer Fehler scharf verurteilt wird. Ja, die Handlungsweise Jakobs erscheint den Rabbinen so verwerflich, dass sie bei dieser Schriftstelle die Eltern vor einem schweren Erziehungsfehler zu warnen für nötig halten:

צריך אדם שלא לשנות בן מבניו שע"י כחנת פסים שעשה יעקב ליוסף
וישנאו אותו וכו'¹⁾.

„Niemand soll ein Kind vor dem andern bevorzugen, denn wegen des Aermelrockes, den Jakob dem Josef gemacht hatte, „hassten ihn seine Brüder“ u. s. w. (Gen. 37, 4).“

Und nicht allein die Schuld an den schlimmen Folgen, die Josef trafen, wird Jakob zugeschrieben; er wird auch als Urheber der späteren Leiden des Volkes Israel im Lande Egypten angesehen:

בשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו
בו אחיו ונתגלגל הדבר ויורדו אבותינו למצרים²⁾.

„Wegen eines Gewichtes von zwei Sela'im Wolle, die Jakob dem Josef mehr als seinen anderen Söhnen gegeben hatte, wurden diese auf ihn neidisch, und so kam es, dass unsere Väter sich in Egypten niederliessen.“

¹⁾ Gen. rab. 84, 8; Tanch. z. Gen. p. 94b.

²⁾ b. Sabbath 10b; Megilla 17b; Midr. hag. p. 550; Bet ha-Midr. III p. 115; Jalk. z. Esther § 1059.

V. 9.

أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَبْحَلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ
بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.

„Tötet den Josef oder schafft ihn in ein (fernes) Land.
Das Antlitz eures Vaters wird dann euch angehören, und
ihr werdet glückliche Menschen.“

Die Kommentatoren wissen für den Ratgeber einen
Namen einzusetzen:

وقيل الأمر بالقتل شمعون¹⁾.

„Es wird überliefert: der zur Tötung zugeredet hatte, war
Simeon.“

Simeon gilt auch in der Haggada als Anstifter und
Ausführer der an Josef verübten Tat:

ויקחהו ויקחהו כתיב מי היה זה שמעון ואימתי פרע לו להלן ויקח מאתם
את שמעון²⁾.

„Statt ויקחהו geschrieben ויקחהו (Gen. 37, 24). Das bezieht
sich auf einen, und zwar auf Simeon. Josef vergalt ihm
aber später dafür, wie es heisst: und er nahm von ihnen den
Simeon u. s. w. (Gen. 42, 24).“

Noch deutlicher in folgender Haggada mit Bezug auf
Gen. 42, 24:

¹⁾ Zam. p. 493, Z. 11.

²⁾ Gen. rab. 84, 16 (schon von Grünbaum zitiert a. a. O. p. 21).
Beim Ratschlage selber wird Simeon in einem seiner Brüder ein Gefährte
zugesellt: ויאמרו איש אל אחיו מי הם שמעון ולוי (Tanch. z. Gen. p. 92a;
Targ. Jon. z. St.) „Sie sprachen mit einander (Gen. 37, 19). Das waren
Simeon und Levi.“ [Die Zusammenstellung der Beiden beruht natürlich
auf Gen. 49, 5 resp. 34, 25 f. N].

לקח את שמעון ואסר אותו לעיניהם מפני שהוא דהפו לבור ופירש אותו מלוי
שלא ישלו עליו עצה¹⁾.

„Er nahm Simeon und fesselte ihn vor ihren Augen, weil dieser ihn in die Grube geschleudert hatte, und trennte ihn von Levi, damit sie nicht einen Anschlag gegen ihn fassten.“

Anklänge an diese Tradition finden sich gleichfalls bei Ephraem:

וְאֵיךְ לְמַעַן לְחַמְסֵםּוּ . . . מַעַן יִמָּסְמוּ מִלְּפָנֵי עֵינֵיהֶם
כִּי מִשֶּׁפַּע חֲבִיבֵי וְאֵיךְ מִכַּחֲסֵםּוּ לְחַמְסֵםּוּ.²⁾

„Und er fesselte Simeon vor ihren Augen . . . Vielleicht weil dieser sich besonders feindlich gegen Josef benommen hatte, als man ihn fesselte und verkaufte.“

V. 1.

قَالَ قَاتِلْ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوَى فِي غِيَابَتِ الْحَبِّ يَلْتَقِطُهُ
بَعْضُ السَّيَّارَةِ.

„Einer von ihnen sprach: Bringet den Josef nicht um!
Werfet ihn vielmehr in die Tiefe der Grube; irgend welche Vobeireisende mögen ihn herausziehen.“

Unter dem „einen von ihnen“ ist nach den Kommentatoren und Erzählern Juda zu verstehen:

قال قاتل منهم وهو يهوذا³⁾.

„Es sprach einer von ihnen — das war Juda.“

¹⁾ Gen. rab. 91, 6; Targ. Jon. z. St.; Lek. tob I p. 105 b; Jalk. z. Gen. § 158.

²⁾ T. I p. 96 B.

³⁾ Zam. l. c., Z. 19; Ta'1. p. v., Z. 30; Ibn al-Atir p. of.

Von allen Brüdern nahm sich Juda allein Josefs an und verhinderte das Blutvergiessen. Er machte den Vorschlag, Josef an Reisende zu verkaufen, wodurch die Brüder ohne einen Mord zu begehen ihre Rache befriedigen könnten. Dann nahm er ihnen das feierliche Versprechen ab, nicht Hand an Josef zu legen. Das tat seine Wirkung, denn einige Brüder wollten sich nachher trotzdem an ihm vergreifen und hätten ihn auch getötet, wenn Juda sie nicht an das abgelegte Versprechen erinnert hätte¹⁾.

Nach der Haggada ist es ebenfalls Juda, dem Josef sein Leben zu verdanken hatte. Zwar versuchte vor ihm schon Ruben mit ähnlichen Worten die Brüder zu bewegen, von ihrem Vorhaben abzulassen; allein sein Eingreifen hatte keinen Erfolg. Es wird daher Ruben insofern Anerkennung gezollt, als er Gutes mit Josef im Sinne hatte²⁾; aber als tatsächlicher Retter Josefs wird Juda betrachtet. Das wird aus dem Segen geschlossen, den Jakob Juda erteilte:

מִטְרַף בְּנֵי עֲלִיּוֹת מִטְרַפּוֹ שֶׁל יוֹסֵף שֶׁאִמְרַת מִה בְּצַע³⁾.

„Du erhabst dich über den Raub meines Sohnes (Gen. 49, 9), über den Raub Josefs; dadurch, dass du sagtest: was für Vorteil bringt es uns u. s. w. (Gen. 37, 26).“

Wie die Haggada findet auch Ephraem in Jakobs Segensworten an Juda eine Andeutung, dass dieser durch sein Eingreifen den Tod Josefs verhindert hat:

מִסִּינַי חָזַר לְבִיטְרָה מִיְמֵי יוֹסֵף וְיִשְׂרָאֵל מִיְמֵי יוֹסֵף⁴⁾.

1) Zam. p. 144; Ta'1. p. 1; Tab. p. 144.

2) Vgl. Pesik. rab. p. 199a; Jalk. z. Hosea § 516: אמר לו הקב"ה אתה בקשת למחורא ברא חביבא לאבוי היך שבו בנך מחזיר את ישראל לאביהם שבשמים ואיזה זה הושע „Gott sprach zu ihm (Ruben): Du wolltest dem Vater seinen geliebten Sohn zurückführen. Bei deinem Leben, einer deiner Nachkommen wird Israel seinem Vater im Himmel zuführen. Gemeint ist Hosea (vgl. Hosea 14, 2 f).“

3) Gen. rab. 98, 7; 99, 8 (vgl. Grünbaum a. a. O. p. 25). So auch Targ. Jonat. z. Gen. XLIX, 9: דמן קטוליה דיוסף ברי סליקה נפשיך.

4) T. I, S. 107 B. — Lek. tob I p. 118a; Bet ha-Midr. V, p. 195

„Juda, dir werden deine Brüder huldigen (Gen. 49, 8) — da du sie vom Blute ihres Bruders Josef abgehalten hast.“

Ruben hingegen spricht Ephraem, ähnlich der Haggada, nur das Verdienst zu, zur Schonung Josefs geraten zu haben. So sagt er in seiner Erklärung zum Segen Mosis:

עֲלֵמָהּ וְיָמָהּ כִּשְׁכֵּחַ אֶת־כֹּחַ אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וְיָשִׁיבָהּ אֶת־כֹּחַ אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו.¹⁾

„Mose entsühnte in seinem Segen Ruben und brachte ihn in die Zahl der Männer zurück, weil er Gutes in Betreff Josefs geraten hatte, als seine Brüder ihn töten wollten.“

V. 10.

قَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ

„Als sie ihn fortnahmen und beschlossen, ihn in die Tiefe der Grube zu werfen, da offenbarten wir ihm . . .“

So kurzgefasst dieser Bericht Mohammeds ist, so ausgedehnt und ausgeschmückt ist die Erzählung bei den Auslegern. Sie wissen im Anschluss daran von mannigfachen Vorgängen zu berichten, die sich unmittelbar vor und nach dem Sturze Josefs in die Grube abgespielt haben sollen.

Eine längere, angeblich von einem der اصحاب النبي stammende Erzählung hat die Behandlung zum Gegenstand, die Josef seitens seiner Brüder erfuhr, als er sich mit ihnen

haben ebenfalls zu diesem Verse diese Erklärung. Barhebraeus schliesst sie, wie Gen. rab. und Jonathan, zum מסרח בני עליה an. A. a. O. p. 26:

מִן־כֹּחַ אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וְיָשִׁיבָהּ אֶת־כֹּחַ אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו.

¹⁾ Ibid. S. 187 A.



allein auf dem Felde befand. In dieser wird unter anderem berichtet, die Brüder hätten Josef durch Steinwürfe töten wollen, als er schon in die Grube hinabgestürzt war:

وجعل يوسف يبكي فنادوه فظن أنها رحمة لثقتهم فأجابهم فهموا أن
يرضخوه بالحجارة فيقتلوه¹.

„Josef begann zu weinen. Sie riefen ihn an. Da er dachte, dass Mitleid sie ergriffen habe, gab er ihnen Antwort. Sie aber machten sich daran, auf ihn Steine zu schleudern, um ihn zu töten.“

Aehnlich der Midrasch:

בין שנחנו אותו לתוך הבור היה שמעון מצווה ומשליכים עליו אבנים גדולות
כדי להורגו².

„Nachdem man ihn in die Grube hineingestossen hatte, befahl Simeon, grosse Steine auf ihn zu werfen, um ihn zu erschlagen.“

Eine weitere Erzählung handelt von der göttlichen Fürsorge für Josef in der Grube. Damit er nicht durch Hunger und Durst umkomme, wurde das in der Grube vorhandene Wasser derart schmackhaft, dass es ihm als Speise und Trank diene. Ein Engel befreite ihn von seinen Fesseln und überbrachte ihm ein Kleid, um ihn vor Kälte zu schützen. Dieses Kleidungsstück oder *Kamīš*, wie es bei den Auslegern durchweg genannt wird und dem *כמה* der Schrift entspricht, erfreut sich einer ganz besonderen Geschichte:

وكان إبراهيم حين القى في النار جرد من ثيابه وقذف في النار عرياناً
فأنه جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة فالبسه آياه وكان
ذلك القميص عند إبراهيم فلما مات إبراهيم ورثه اسحق فلما مات
اسحق ورثه يعقوب منه فلما شب يوسف جعل يعقوب ذلك القميص
في تعويذ وعلقه في عنقه لما كان يخاف عليه من العين وكان لا

¹) Ta'1. p. ۷۱; Zam. p. ۴۹۴; Ġāmi'-alb. XII, p. ۸۹; Tab. p. ۳۷۴.

²) Tanch. z. Gen. p. 92 b.

يفارقه فلما التقى في الحبّ عرباننا جاءه الملك وكان عليه التعويد
فأخرج القميص واللبسه أياه¹⁾.

„Als Abraham ins Feuer geworfen werden sollte, wurde er seiner Kleider beraubt, und er wurde nackt ins Feuer gestürzt. Da brachte ihm Gabriel einen *Ḳamīš* aus Seide vom Paradiese und bekleidete ihn damit. Der *Ḳamīš* verblieb bei Abraham. Als Abraham starb, erbte ihn Isaak. Nach dem Tode Isaaks ging er auf Jakob als Erbe über. Nachdem Josef zum Jüngling herangewachsen war, fügte Jakob den *Ḳamīš* in ein Amulet ein und hängte es ihm um seinen Hals, da er das (böse) Auge für ihn fürchtete, und er (Josef) trennte sich nie davon. Als er nun nackt in die Grube gestürzt wurde, kam der Engel zu ihm, während er das Amulet anhatte, liess daraus den *Ḳamīš* hervorgehen und bekleidete ihn damit.“

In der jüd. Tradition spielt die Vorsehung, die über Josef in der Grube wachte, gleichfalls eine grosse Rolle. Ebenso sind der jüd. Tradition die Beziehungen des Engels Gabriel zu Josef bekannt; sie reichen sogar noch weiter zurück. Schon kurz nach seinem Weggang von Jakob gesellte sich Gabriel zu ihm und zeigte ihm den Weg zu seinen Brüdern²⁾. Indessen ist es nach einem Midrasch nicht Gabriel, sondern der Engel Raphael, der ihm in der Grube ein Kleidungsstück bringt:

היה לו קמיע בצוארו בא רפאל ועשה ממנו הלוק והלבישו³⁾.

¹⁾ Taʿl. p. 6^א, Z. 25; Zam. l. c., Z. 23. Dieser *Ḳamīš* soll es nach einer Ueberlieferung auch gewesen sein, durch welchen Jakob wieder sehend wurde. Vgl. Zam. p. 6^א, unten.

²⁾ In Pirke d'R. El. c. 38, p. 89a; Jalk. z. Gen. § 141 etc. wird der Mann, der Josef unterwegs irrend antraf (Gen. 37, 15), mit dem Engel Gabriel identifiziert: וימצאו איש — זה גבריאל המלאך. Targ. Jonat. z. St.: ואשכחיה גבריאל בדמות גברא. So auch Basilius a. a. O. T. I, p. 19: *מלאכא גבריאל* *אזל אהיה סבחה סבחה*.

³⁾ Bet ha-Midr. V, S. 157. Der Engel, der zu Abraham in den Feuerofen trat, ist auch nach diesem Midrasch Gabriel. Vgl. das. I, p. 34.

„Er hatte ein Amulet am Halse; da kam Raphael und machte daraus ein Kleid und zog es ihm an.“

Von القميص المتوارث meldet die jüd. Sage bei dieser Gelegenheit zwar nichts, sie kennt aber wohl ein von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbendes כתנת, dessen Herkunft auf Adam zurückgeführt wird, das also als aus dem Paradies stammend angesehen werden kann, wie aus folgender Haggada zu entnehmen ist:

ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בגדי שבה היו והיו הבכורות משתמשין בהם כיון שמת אדם מסרן לשת שת מסרן למתושלה כיון שמת מתושלה מסרן לנה . . . מת נח ומסרן לשם . . . מת שם ומסרן לאברהם מת אברהם ומסרן ליצחק עמד יצחק ומסרן ליעקב¹⁾.

„Gott machte Adam und seinem Weibe Kleider von Fellen und zog sie ihnen an (Gen. 3, 21). Das waren herrliche Gewänder, und die Erstgeborenen gebrauchten sie. Adam übergab sie bei seinem Tode Seth, Seth übergab sie Metuselach. Dieser übergab sie bei seinem Tode Noah . . . Noah übergab sie bei seinem Tode Sem . . . Sem übergab sie bei seinem Tode Abraham, Abraham — Isaak. Isaak übergab sie Jakob.“

V. 18.

وَجَاؤا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا.

„Und sie brachten falsches Blut auf seinen Rock. Er sprach: Nein, ihr habt euch selbst etwas vorgemacht!“

Die arab. Autoren lassen nicht sämtliche Brüder, sondern nur Juda den Leibrock überbringen. So heisst es bei

¹⁾ Num. rab. 4, 8.

ihnen zu V. 93¹⁾, wo Josef seinen Brüdern aufträgt, seinen *Ḳamīs* Jakob zu übermitteln, um ihn auf dessen Angesicht zu legen, damit er wieder sehend werde:

قال يهوذا انا ذهبت بالقميص ملطّخا بالدم الى يعقوب فاخبرته ان يوسف اكله الذئب وانا اذهب اليوم بالقميص فاخبره بانّه حي فاقر عينه كما احزنته فهو كان البشير²⁾.

„Juda sagte: Ich war es, der Jakob den mit Blut bedeckten *Ḳamīs* überbracht und ihm erzählt hat, ein Wolf habe Josef aufgeessen. Nun will ich es auch sein, der heute zu ihm mit dem *Ḳamīs* gehen und ihm erzählen wird, dass er noch lebt, und ich werde ihn erfreuen, wie ich ihn betrübt habe. Er war auch der Bote.“

Diese Angabe erklärt sich aus der Haggada, die aus dem *וּשְׁלַחוּ* (Gen. 37, 32) schliesst, dass die Brüder den Leibrock ihrem Vater durch einen und zwar durch Juda überreichen liessen:

דבר אחר פסים אחר שמכרו אותו הפשיטו כחנתו היו מפסין זה עם זה מי יפול אותה ויוליכה אל יעקב אביהם וכיון שהפסין בא יהודה ושלוו אותה בירו שנאמר וישלחו את חנתת הפסים וכו'³⁾.

„Eine andere Erklärung: פסים — die Auslosung⁴⁾. Nachdem sie ihn verkauft hatten, breiteten sie seinen Leibrock aus und losten, wer ihn nehmen und ihrem Vater Jakob überbringen solle. Das Los traf Juda, und sie sandten den-

¹⁾ אֲזַהִיבֶנּוּ בְּקִמְיִיבִים הַזֶּה פֶּלֶאָוֶה עַלֵי וְיָאֵת בְּבִסְרָא

²⁾ Ta'1. p. 87; Zam. p. 487; Tab. p. 49; Ḡāmi'-alb. XIII, p. 334 unt.

³⁾ Aggad. Bresch. c. 60. Kürzer in Gen. rab. 84, 8; Midr. hag. p. 565.

⁴⁾ Die sonstige rabbinische Erklärung von פסים ist „Aermel“: והיתה מגעת עד פס ירו — שהיתה כחנת פסים (Gen. rab. l. c.). פסים bedeutet demnach „ein Leibrock mit Aermeln“, wie es auch die Pešita z. St. erklärt: *בַּסְמְלָא בְּפִטְמָא*. Kürzer wird כחנת פסים mit *παραγαυδεις*, *paragauda*, wiedergegeben. Vgl. Gen. rab. 84, 16: זה הפרגוד — כחנת הפסים. [Ganz sicher ist die Bedeutung von *בַּסְמְלָא* nicht; die bei den spätern Syrern übliche Deutung ist allerdings „Aermel“. N.]

selben durch ihn, wie es heisst: und sie schickten den Leibrock u. s. w.“

Bei Ephraem wird ebenfalls Juda genannt, aber nur als Ueberbringer der frohen Botschaft vom Leben Josefs:

אֲנִיכֶם מִכֶּסֶף, חֲנִיבָא בְּיַדְכֶם, וְיִשְׂרָאֵל מִיְּדֵיכֶם, וְיִשְׂרָאֵל מִיְּדֵיכֶם
שֶׁנֶּאֱמַר לְיָדְכֶם לְיָדְכֶם. (1.)

„Sie sagten zu einander: der Auftrag möge Juda übergeben werden, da er unser Fürsprecher in Egypten war, und er soll für uns bei unserem Vater Jakob vermitteln.“

V. 19.

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ.

„Und es kamen Reisende vorbei. Die schickten jemand, Wasser zu holen. Als dieser seinen Eimer hinuntergelassen hatte, rief er aus: O, welche frohe Botschaft! hier ist ein Jüngling!“

Nach der jüd. Tradition enthielt die Grube kein Wasser:

הבור רק אין בו מים. מים אין בו אבל נהשים ועקרבים יש בו⁽³⁾.

„Und die Grube war leer, ohne Wasser (Gen. 37, 24). Wasser war nicht darin; aber Schlangen und Skorpione.“

Die Korankommentatoren und Erzähler sprechen durchweg von einer mit Wasser gefüllten Grube (وكان فيها ماء),

1) Hist. d. Jos. p. 284.

2) Bei der Erklärung des Wortes بشرى führen die Koranausleger auch eine seltsame Tradition an, nach welcher es den Eigennamen desjenigen bezeichnet, der den Wasserschöpfenden begleitete, und es hiesse also: „O, Bošrā, hier ist ein Jüngling!“

3) Gen. rab. 84, 16; Tanch. z. Gen. p. 92b; b. Sabbath 22a; Targ. Jonat. z. St. etc.

was allerdings auch die nächstliegende Auffassung des Korans ist; Josef sei dem Tode des Ertrinkens dadurch entgangen, dass er dort einen Felsen fand, worauf er sich stellte¹⁾). In-
dessen ist ihnen auch die jüdische Ansicht nicht fremd. So lässt Ta'labī Josef aus dem „einsamen Brunnen“ (بئر وحشة) flehentlich rufen:

اطلقوا يدي اطرد بهما عني هوامّ العجب²⁾.

„Machet meine Hände frei, dass ich mit ihnen das Gewürme der Grube von mir wegstosse.“

Eine Uebereinstimmung zwischen den arab. Autoren und den Haggadisten findet sich auch dort, wo das Verhalten Josefs seinen Brüdern gegenüber geschildert wird, als diese ihn für einen Sklaven ausgaben und an die Ismaeliten verkauften:

قالوا هذا غلامنا أبغف منّا فاشتروه فسكت يوسف مخافة أن يقتلوه³⁾.

„Sie sagten: Dieser da ist unser Diener. Er ist uns fortgelaufen. Und sie kauften ihn. Josef schwieg aus Angst, dass sie ihn töten würden.“

Ebenso die Rabbinen:

יוסף נתן מקום לשעה. בשעה שמכרו אותו לישמעאלים לא היה לו לומר אחיכם אני אלא שתק⁴⁾.

„Josef gab den momentanen Umständen nach. Als sie ihn den Ismaeliten verkauften, sagte er nicht, dass er ihr Bruder sei, sondern schwieg.“

In ausführlicher Weise schildert Ephraem diesen Vorgang in seinem Gedichte. Nach seiner Darstellung hätten die Brüder Josef durch Drohungen zum Schweigen gezwungen:

صعصعوا أذنا بخصا آله . . . ولا صو لعلنا يصو ساؤا آله صصصا

1) Zam. p. ۴۹۴; Ta'l. p. ۷۱; Tab. p. ۳۷۴.

2) Ta'l. l. c. unten.

3) Zam. p. ۴۹۵, Z. 33; Ta'l. p. ۷۳; Ġāmi'-alb. XII, p. ۹۴.

4) Aggad. Bresch. c. 46. Aehnlich Tanch. z. Gen. p. 74b.

לְהַכִּירַם מֵאֲנֹכִי וְאֵין לְהַכִּירַם לְעַמּוֹ חֶסְדָּא וְלֵאמֹר אֲמַלְמֵי
 מַלְאָכָא אֲנִי וְחַדְלָא וְהֵי עֲבָדְךָ חַדְלָא. פְּסַלְמָא דֵּשׁ מַחְמֵלָא
 חֶסְדָּא וְשִׁירָא עַל לְהַכִּירַם לְחַדְלָא חֶסְדָּא וְלֵאמֹר חֶסְדָּא לְחַדְלָא
 חֶסְדָּא . . . אֲנִי מַחְמֵלָא וְאֵין עֲבָדְךָ חֶסְדָּא . . .¹⁾

„Gib mit deinem Munde zu, dass du ein Sklave bist . . .
 damit du deine Freiheit nicht zu Grunde richtest, wenn du
 offenbarst, ein Freier zu sein. Wenn du dich als Sklaven
 ausgibst und nicht erklärst, dass du unser Bruder bist, so
 ändert sich vielleicht das Schicksal und es begegnet dir mög-
 licherweise Gutes. Es ist nun also bestimmt, dass du eins
 von den beiden wählen musst: entweder gehst du mit den
 Arabern oder die Grube ist dein Grab . . . Josef dachte nach
 und zog es vor, Sklave zu werden . . .“

V. 40.

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخِشٍ دَرَاهِمَ مَعْدُونَةٍ.

„Und sie verkauften ihn um einen geringen Preis, für
 einige Drachmen.“

Ueber die Höhe des Kaufpreises finden sich bei den arab.
 Autoren verschiedene Angaben. Eine von allen mitgeteilte
 Version ist die, dass der Kaufpreis aus zwanzig Drachmen
 (die עשרים נכפה des Urtextes. Gen. 37, 28) bestanden hätte,
 und diesen hätten die Brüder unter einander verteilt:

وقبيل أنهم باعوه بعشربين درهما ثم اقتسموها وهم عشرة درهمين درهمين²⁾.

„Es wird überliefert: sie verkauften ihn für zwanzig

1) Hist. d. Jos. p. 35 f. So auch Basilius, T. I, p. 22.

2) Tab. p. 377; Ġāmi'-'alb. XII, l. c.; Ta'l. p. 74.



Drachmen, welche sie unter sich teilten. Da sie zehn waren, so kamen auf jeden zwei Drachmen.“

So auch die Haggada:

ומכרו אותו לישמעאלים בעשרים כסף וכל אחד ואחד נטל שני כספים¹⁾.
„Und sie verkauften ihn den Ismaeliten für 20 Silberlinge; und jeder bekam zwei Silberlinge.“

Bei Ephraem geht die Teilung des Kaufpreises aus folgenden, von den Brüdern an Ruben gerichteten Worten hervor:

לֹא מַסַּח לְעַמִּי זֶה חַסְדִּי? וְלֹא מִלְכָּמֶסֶד מִלְכָּכֶם וְכִסְפָּנוּ לְהִינָמֶסֶד
... כְּלֵיךָ חֶבְרָא מִסֵּחֶמֶסֶד כֵּל? אִמְלֵכְךָ חֶבְרָא
בְּמִלְכָּנוּ לְזַמֵּן מִלְכָּנוּ חֶבְרָא לְמַעֲשֵׂהוּ בְּלִיבְךָ חֶבְרָא²⁾.

„Betrübe dich nicht, Ruben; wir haben ihn nicht umgebracht. Deinetwegen liessen wir ihn am Leben . . . Wir haben ihn an Handelsleute als Sklaven abgegeben, weil er stolz tat und uns gekränkt hat . . . Zwei Dinare von seinem Kaufpreise entfallen auf dich, die wir für dich aufbewahrt haben.“

V. 21.

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ
يُنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا.

„Und es sprach der Egyptianer, der ihn kaufte, zu seinem Weibe: Behandle ihn gut; vielleicht kann er uns einmal nützen, oder wir nehmen ihn an Kindes Statt an.“

Potiphars Absicht, Josef vielleicht an Kindes Statt anzunehmen, wird von den Kommentatoren auf seine Zeugungsun-

¹⁾ Pirke d'R. El. c. 38, p. 89b; Jeland. z. Gen. p. 42b; Jalk. z. Gen. § 142.

²⁾ Hist. d. Jos. p. 51. Ebenso Basilius, T. I, p. 23.

fähigkeit zurückgeführt (وكان قطفير عقيما)¹⁾. Die Erzähler dagegen bringen das Vorhaben des Egypters mit seiner Abneigung gegen Frauen, also mit einem abnormen Geschlechtsempfinden in Zusammenhang:

كان رجلا لا يأتى النساء.²⁾

„Er war ein Mann, der sich mit Frauen nicht abgab.“

Eine Ansicht, welche sich mit der jüdischen deckt, derzufolge Potiphar Josef für seine schmachvolle Begierde gekauft hätte:

לא לקחו אלא לתשמיש וסרו הקביה.³⁾

„Er kaufte ihn nur zum Beischlaf, allein Gott machte ihn da impotent.“

Von Hieronymus, der diese Tradition ebenfalls bringt, wird ihr jüdischer Ursprung ausdrücklich bezeugt: Tradunt Hebraei emptum ab hoc Joseph ob nimiam pulchritudinem in turpe ministerium, et a Domino virilibus ejus arefactis . . .⁴⁾

Der Inhalt einer anderen Haggada legt den Gedanken nahe, dass Mohammed durch sie veranlasst worden sei, Potiphar den Wunsch ausdrücken zu lassen, den als Sklaven gekauften Josef als Sohn aufzunehmen. In dieser Haggada wird nämlich berichtet, dass Asnath, die spätere Frau Josefs (Gen. 41, 45),

¹⁾ Zam. p. 491, Z. 21.

²⁾ Ta'1. p. 74; Tab. p. 379. — So lassen sie später die Egyptianerin zu Josef sprechen: *أيها الصديق لا تلمني فاني كنت امرأة حسنة ناعمة كما رأيت في ملك ودينا وكان صاحبي لا يأتى النساء وكنت كما جعلك الله في صورتك وهيئتك فغلبتني نفسي*. Ta'1. p. 80, Z. 32; Tab. p. 393.

³⁾ Gen. rab. 86, 3; Tanch. z. Gen., p. 98a; Midr. hag. p. 579; b. Sota 13b; Lek. t. I, p. 98b; Jalk. z. Ps. § 732.

⁴⁾ Quaestiones in Genesis (Bd. II—III d. Patr. lat.) p. 995. Aehnlich die Erklärung des Targ. Jonat. zu Gen. XXXIX, 1: *יוסף איתחת למצרים וזכניה פוטיפר על דחמייה שפיר בגין למעבר עימיה משכבי דכורא ומן יד אחגור עלוי ויבישו שעבוי ואיסתרוס.*

auch für ihn keine andere Bezeichnung als יוסף הצדיק „der gerechte Josef“¹⁾, und sie nennt ihn so von der Zeit ab, wo er im Kampfe mit der Sünde seinen frommen Sinn betätigt hatte²⁾. In seinem späteren Aufstieg zur Macht und Grösse

heissblütig dieser Versuchung nicht unterlag? Darauf legte er ihr das Buch der Genesis vor und las ihr daraus die Geschichte Rubens und der Bilha, ferner die Geschichte Judas und der Tamar und fügte hinzu: Wenn die Schrift diese, die erwachsen und in der Gewalt ihres Vaters waren, blosstellt, um wie viel mehr würde sie das bei Josef, der noch klein und sich selbst überlassen war, getan haben.“

¹⁾ So wird Josef auch in der Liturgie durchweg genannt. Im Koran wird er einmal vom Mundschenk mit الصديق angeredet (V. 46), was bei den arab. Autoren zum stehenden Epitheton für Josef wurde, wie etwa الخليل für Abraham, الصفي für Jakob etc. Vgl. u. a. Ta'labī, p. 48, Z. 21:

هو يوسف الصديق بن يعقوب الصفي بن اسحق الذبيح بن ابراهيم الخليل. Nach Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, I, p. XXIII;

II, p. 194 ff.) ist الصديق einer der vielen fremden Ausdrücke in Mohammeds theologischer Terminologie und stammt aus dem Hebräischen. الصديق wäre demnach also dem הצדיק gleichzustellen. Indessen dürfte für الصديق, wo es im Koran auf Josef bezogen wird, die ursprüngliche arabische Bedeutung seiner Wurzel صدق „wahr“, „wahr sprechen“ viel besser passen. Der Mundschenk mochte bei der Anrede mit الصديق weit mehr seine wahrheitsgemässe Auslegung der Träume als seine Frömmigkeit im Auge gehabt haben. Vgl. Grünbaum a. a. O. p. 4. [Die vollständige Uebereinstimmung des Epithetons macht es zweifellos, dass Moham. es von den Juden übernommen hat. Aber verstanden hat er es im arabischen Sinne, und so muss es im Koran verstanden werden. N.]

²⁾ Die Anschauung, dass die Gerechtigkeit Josefs hauptsächlich in seinem Widerstand gegen die Versuchung durch die Frau Potiphars bestehe, bringt auch Aphraates zum Ausdruck. In Homilie XIII, wo er den Beweis führt, dass die Gerechten nicht durch Wahrung des Sabbats gerecht geworden seien, sondern durch andere gottgefällige Taten, kommt er auf Josefs Gerechtigkeit zu sprechen und sagt (p. 288):
موسف صه اذنا:
مخرف لا سا صله: صلا ارباب صالهه ص ايله مخه

will sie den gerechten Lohn für diese seine Handlung sehen¹⁾.

Für die vielfache Uebereinstimmung in der Schilderung der Versuchung Josefs zwischen den arab. Autoren und den Haggadisten seien hier folgende Beispiele angeführt:

قالت يا يوسف بساط الحرير قد بسط لك قم فاغص حاجتي
قال انا يذهب نصيبي من الجنة²⁾.

„Sie sprach: O Josef, es sind für dich Teppiche aus Seide schon ausgebreitet. Mache dich auf und erfülle mein Verlangen! Er sprach: In diesem Falle wird mein Anteil am Paradies verloren gehen.“

Fast ebenso die Haggada:

להיות עמה שלא יהיה עמה בגיהנם לעתיד לבא³⁾.

„(Er wollte nicht) ihr beiwohnen (Gen. 39, 10), damit er nicht im jenseitigen Leben mit ihr in der Hölle wohnen müsse.“

Aehnlich findet sich der Dialog auch bei Ephraem:

זכמל חמס חכסמ אמר בשכחז חמס למחזל סוס סכל
סאנז חמזלס למחל חכר אכר סממל סנז זסל סאמל ללחס
סאנז אןנפ מספ. In diesem Sinne äussert sich Aphraates über
Josef noch an anderer Stelle, wo er die Frömmigkeit der Patriarchen
preist, in der diese trotz schwerer Versuchung verharteten und dadurch
gerecht wurden. Hom. II, p. 25: סאפ מספ ללז סאללז סלססל
סל לא סלסל חמזלס אמז אמז אכר סממל סנז זסל
סאמל ללחס.

¹⁾ Num. rab. 14, 6; Tanch. z. Num. p. 21b mit Bezug auf Gen. 42, 6:
ויוסף הוא השליש על הארץ — על ששלט ביצרו נעשה שליט בארץ.

²⁾ Ta'f. p. vo, Z. 17.

³⁾ Gen. rab. 87, 6; Num. rab. 14, 10; Targ. Jon. z. Gen. XXXIX, 10;
b. Sota 3b; Aboda-Zarah 5a; Joma 35b; Jalk. z. Gen. § 145; z. Ps.
§ 888 etc.

וַיִּפְחֵץ אֱלֹהִים אֶת־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים. וַיִּפְחֵץ אֱלֹהִים אֶת־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים.
וַיִּפְחֵץ אֱלֹהִים אֶת־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים.¹⁾

„Denn ich fürchte mich vor meinem Herrn und Gott, dessen Strafen sehr hart sind. Wenn er auch jetzt mein Vergehen nicht ahndet, so wird es bei ihm doch angeschrieben.“

Als Josef die Egypterin auf ihre beiderseitigen Pflichten gegen Potiphar hinweist, gibt sie ihm zur Antwort:

אֲמָא סִידִּיכָא פִּאסְקִיִּהָא כְּאִסָּא פִּיִּיהָ זִבְיַף אֲדֵעֵב פִּינְתִּינְתִּיר לֶחְמֵהָ וַיִּתְּסָאֻט
עֲזֻמָּה.²⁾

„Was deinen Herrn betrifft, so gebe ich ihm einen Becher mit Goldamalgam zu trinken, dass sein Fleisch sich zerteilt und seine Knochen zerfallen.“

Ebenso Ephraem: „Quod si virum meum timeas, ego illum dato veneno perimam.“³⁾

Und die Haggada:

הָן אֲדוּנִי מִתִּירָא אֲנִי מֵאֲדוּנִי אֲמַרְהָ לֹו הוֹרְגָתוֹ אֲנִי אֵיל לֹא דִי שִׂאמְנָה בְּאֲרִשְׁתִּין⁴⁾
שֶׁל נוֹאֲפִים אֵלֶּא בְּאֲרִשְׁתִּין שֶׁל רֵצֻחִים.⁵⁾

„Gen. 39, 8): Ich fürchte mich vor meinem Herrn. Da sagte sie zu ihm: Ich werde ihn töten. Er erwiderte ihr: Nicht genug, dass ich zu dem Heer (στρατία) der Ehebrecher gezählt werden soll, soll ich etwa auch zu dem Heer der Mörder gezählt werden?“

1) Hist. d. Jos. p. 88.

2) Ta'1. l. c. Z. 20.

3) T. II, p. 30 F. So auch Basilus, T. I, p. 28: אֵיל עַל־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים

וַיִּפְחֵץ אֱלֹהִים אֶת־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים. וַיִּפְחֵץ אֱלֹהִים אֶת־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים.
וַיִּפְחֵץ אֱלֹהִים אֶת־פְּתוּחַ־לֵב־פּוֹטִיפָרִים.

4) [Die richtige Form ist אֲרִשְׁתִּין. N.]

5) Gen. rab. 87, 5; Midr. hag. p. 588; Lek. t. I, p. 99b. Vgl. auch Mechilta, p. 24b; Sed. El. rab. p. 131: לֹא תֵרַצַּח — קִיּוּמוֹ יוֹסֵף שֶׁלֹא שָׂמַע לֹאשֶׁת רֵבּוֹ לְהַרְגוֹ אֶת מוֹטִיפָרִים.

Ferner wird bei den arab. Autoren erzählt:

قامت امرأة العزيز الى الصنم فظلمت دونه بثوب فقال لها يوسف ما هذا قالت استنكيتى ان يرانا فقال لها يوسف اتستنكيتين ممن لا يسمع ولا يبصر ولا يفقه ولا استنكيتى انا ممن خلف الاشياء كلها وعلمها¹⁾.

„Die Frau des 'Azîz stellte sich vor das Götzenbild und legte ein Kleid davor. Josef fragte sie, was das bedeute. Sie antwortete: Ich schäme mich, wenn es uns sieht. Da sagte Josef zu ihr: Du schämst dich vor einem, der nicht hört, nicht sieht und nicht versteht; und ich sollte mich nicht schämen vor dem, der alle Dinge geschaffen hat und sie kennt?“

Ganz so bei den Rabbinen:

הכניסה אותו מחדר לחדר ומקישון לקישון עד שהעמידה אותו על מטתה והיתה עבודה נוכבים שלה הקוקה למעלה הימנה נטלה סדין וכסתה פניה א"ל יאות הדין אפה כסי[ת] מי שכתוב בו עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ עאכ"ו²⁾.

„Sie führte ihn von Zimmer zu Zimmer, von Schlafgemach zu Schlafgemach, bis sie ihn an ihr Bett brachte. Ueber diesem war ihr Götzenbild eingegraben. Sie nahm ein Tuch und verhüllte es. Da sagte er zu ihr: Es ist recht, dass du dein Gesicht verhüllst, wie steht es aber mit dem, von dem es heisst: die Augen des Ewigen durchlaufen die ganze Erde (Zach. 4, 10)?“

¹⁾ Ta'1. p. v⁴, Z. 14; Zam. p. 4⁴v unt.

²⁾ Gen. rab. 87, 5 (vgl. Grünbaum, l. c. p. 5). Ebenso Midr. hag. p. 584; Lek. t. l. c.

V. ۲۴.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآىٰ بَرَهَانَ رَبِّهٖ.

„So hegte sie den Gedanken mit ihm zu sündigen, und er hegte auch den Gedanken mit ihr zu sündigen (und er hätte das auch getan), wenn er nicht das deutliche Zeichen seines Herrn gesehen hätte.“

Eine Parallelstelle zu diesem Vers führte Geiger¹⁾ aus dem babyl. Talmud an, wo erzählt wird, Josef sei auch endlich der Frau Potiphars geneigt und nahe daran gewesen, die Sünde mit ihr zu begehen, aber ein Zeichen habe ihn davon abgehalten. Es erschien nämlich die Gestalt seines Vaters am Fenster und rief ihm zu: Josef, Josef! einst werden die Namen deiner Brüder auf die Steine des Ephod eingegraben werden, auch der deinige; willst du, dass er ausgelöscht werde?²⁾

Mohammed dürfte aber den Inhalt seiner Erzählung eher dem folgenden Midrasch entnommen haben, in welchem Gott unmittelbar eingreift, wozu auch die Worte برهان^{۳)} besser passen würden:

בין שבא ליוקק לה בא הקב"ה בדמות אביו ונתקרה אמתו³⁾.

„Als er schon daran war, sich ihr hinzugeben, kam Gott in Gestalt seines Vaters; und seine Erregung erkaltete.“

Die Koranausleger fügen der Episode vom Erscheinen Jakobs mehrere Einzelheiten hinzu, welche die jüd. Tradition ebenfalls kennt. Die Uebereinstimmung in solchen Kleinigkeiten ist mitunter auffallend. So heisst es:

¹⁾ A. a. O. p. 142.

²⁾ Sôta 36 b. Vgl. ferner Lek. t. I, p. 100a; Jalk. z. Gen. § 146 mit Bezug auf Prov. 29, 3. Erwähnt sei noch eine ähnliche Stelle in Pirke d'R. El. c. 39, p. 92b: ובכל חממתו הסתו אשתו של פומיפרע וכשבקש להרגיל בעבירה ראה דיוקנו של אביו וחזר לאחוריו וכבש את יצרו.

³⁾ Aus dem Midr. Abkir im Jalk. l. c. angeführt.

مثل له يعقوب فضرب بيده على صدره فخرجت شهوته من أنامله¹⁾.

„Es erschien ihm Jakob und schlug ihn mit der Hand auf die Brust, worauf ihm die Brunst aus den Fingerspitzen herausging.“

Ganz so der Talmud b. Sota 36 b²⁾:

באתה דוקנו של אביו . . . ויצאה תאותו מבין צפורני ידיו.

„Das Ebenbild (δύω-ελαών) seines Vaters zeigte sich . . . und seine Brunst ging durch seine Fingerspitzen heraus.“

In diesem Vorkommnis erblicken die Rabbinen die Ursache, weshalb von Josef nicht wie von seinem Vater zwölf Stämme ausgegangen sind. Ibid.³⁾:

היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו אלא שיצאה שכבת זרעו מבין צפורני ידיו.

„Von Josef sollten zwölf Stämme ausgehen, wie sie von seinem Vater Jakob ausgegangen waren; allein sein Samen zog aus seinen Fingerspitzen heraus.“

Dasselbe überliefern die arab. Autoren in etwas geänderter Form, was offenbar auf ein Missverständnis zurückzuführen ist:

فكلّ بنى يعقوب ولد له اثنا عشر ولداً إلا يوسف فإنه ولد له أحد عشر ولداً من أجل ما نقص من شهوته حين رأى صورة أبيه فاستحيا منه⁴⁾.

„Jeder Sohn Jakobs erzeugte zwölf Kinder ausser Josef, dem nur elf Kinder geboren wurden, weil er von seiner Brunst eingebüsst hatte, als er die Gestalt seines Vaters erblickte und Scham vor ihm empfand.“

1) Ta'l. p. ۷۵, Z. 29; Zam. p. ۴۹۷, Z. 29.

2) So auch j. Horajoth II, 5; Gen. rab. 87, 7; 98, 20.

3) Vgl. Jalk. z. Gen. a. a. O.

4) Ta'l. l. c. Z. 30; Zam. l. c.

V. ۳۶ u. ۳۷.

وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ
وَهُوَ مِّنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ
مِنَ الصَّادِقِينَ.

„Da bezeugte einer von ihren Hausgenossen: Wenn sein Kleid von vorne zerrissen ist, dann hat sie die Wahrheit gesprochen und er ist ein Lügner; ist aber sein Kleid von hinten zerrissen, dann hat sie gelogen und er sagt die Wahrheit.“

Ueber den Zeugen sind die Ansichten der Kommentatoren und Erzähler verschieden. Einige behaupten, es sei ein Kind in der Wiege gewesen, dem Gott die Sprache verliehen, um die Unschuld Josefs an den Tag zu bringen¹⁾. Nach anderen sei es kein Kind, vielmehr ein weiser, einsichtsvoller Mann gewesen²⁾. Eine dritte Ansicht geht endlich dahin, dass unter dem Zeugen ein Verwandter der Egypterin zu verstehen sei³⁾.

Alle diese einander widersprechenden Vermutungen werden jedoch hinfällig, wenn man folgende Haggada ins Auge fasst: רצה להרגו אמרו לו אל תהרגנו ותאבד מעותיך אלא תחבשנו אעפ"כ רצה להרגו עד שבאת אסנת בסתר אל פוטיפרע ונשבעה לו וספרה האמת . . . בת דינה היתה אלא שגידלה פוטיפרע⁴⁾.

1) كان صبيًّا في المهد انطقه الله يمدُّ عليه

2) ما كان صبيًّا ولكن كان رجلاً حكيماً وله رأى

3) كان ابن عم لها (Vgl. Ta'1. p. ۷۹; Zam. p. ۴۹۸; Tab. p. ۳۸۴; Ġāmi'-'alb. XII, p. ۱۰۷).

4) Jalk. z. Gen. § 146. Diese Haggada findet sich auch bei Origenes. Vgl. Ginsberg, Haggada bei d. Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur. Berlin 1900. S. 180.

„Er (Potiphar) wollte ihn (Josef) töten. Da sprach man zu ihm: Wenn du ihn tötetest, verlierst du dein Geld; wirf ihn doch lieber ins Gefängnis. Er hatte dennoch die Absicht, ihn zu töten, bis die Asnath heimlich zu ihm kam und ihm eidlich den wahren Sachverhalt mitteilte . . . Diese war die Tochter der Dina, Potiphar hatte sie erzogen.“

Nach der Haggada ist es also ebenfalls ein Hausgenosse, der für Josef als Zeuge auftritt. Vielleicht hat Mohammed auch an die Person der Asnath gedacht¹⁾. Diese Annahme liegt um so näher, wenn unsere oben²⁾ ausgesprochene Vermutung zutrifft, dass Mohammed die jüdische Sage von deren Erziehung im Hause Potiphars gekannt habe.

V. ۳۱ u. ۳۲.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ
كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أُخْرَجَ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْتهُ أَكْبَرْتُهُ
وَقَطَعَنْ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ
كَرِيمٌ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ آلِي لِمَنْتَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودتُهُ عَنْ نَفْسِهِ.

„Als sie die Intrigen (der Frauen) hörte, liess sie sie kommen, bereitete ihnen ein Gastmahl, legte einer jeden ein Messer hin und sagte dann (zu Josef): Komm heraus

¹⁾ [Moham. hätte dann aber wohl gesagt: شهدت شاهدة. Möglich ist allerdings, auch unter شاهد ein weibliches Wesen zu verstehen. N.]

²⁾ S. 35. In den von uns dort zitierten jüd. Werken wird die Frau Potiphars als die Person bezeichnet, der Asnath hauptsächlich ihre Erziehung zu verdanken hat, nicht etwa wie in der hier angeführten Stelle, wo es גידולה מופיעה heisst. Der Ausdruck من أهلها wird dadurch um so begreiflicher.

zu ihnen! Als sie ihn sahen, priesen sie ihn sehr, schnitten sich in die Hände und sprachen: Bei Gott! Das ist kein menschliches Wesen, sondern ein verehrungswürdiger Engel. Darauf sagte sie: Das ist nun derjenige, um dessentwillen ihr mich so getadelt; ich hatte allerdings nach ihm Begehren.“

Geiger¹⁾ gibt als jüd. Quelle, aus der Mohammed diese Fabel geschöpft haben soll, das Sef. Haj. an. Diese Episode ist aber auf eine viel frühere Quelle zurückzuführen, wo sie kürzer und mit Mohammed übereinstimmender erzählt wird: פעם אחת נתקבצו המצריות וכאו לראות יפיו של יוסף מה עשתה אשת פוטיפר נמלה אתרוגין ונתנה לכל אחת ואחת מהן ונתנה סכין לכל א' וא' וקראה ליוסף והעמיד[ת]הו לפניהם בין שהיו מסתכלות ביופיו של יוסף היו הותכות את ידיהן אמרה להן ומה אתן בשעה אחת כך אני שבבל שעה רואה אותו עאכיו²⁾.

„Einst versammelten sich die Egyptianerinnen, um Josefs Schönheit zu betrachten. Potiphars Frau nahm Orangen³⁾, gab einer jeden davon und auch ein Messer. Dann rief sie Josef und liess ihn vor sie treten. Völlig hingerissen von der Schönheit Josefs, schnitten sie sich in die Hände. Da sprach sie zu ihnen: Wenn das bei euch vorkommen konnte, da ihr nur einen Augenblick mit ihm zusammen waret, um wie viel mehr musste es mir also ergehen, da ich ihn stündlich vor mir sehe.“

¹⁾ A. a. O. p. 143.

²⁾ Jeland. p. 45 a; Midr. hag. p. 590. Vgl. ferner The chron. of Jerahm. p. LXXXV und p. 94.

³⁾ מתקא mit der Aussprache ^{מִתְקָא} wird von mehreren Kommentatoren auch mit ^{אֲתְרֹג} (= אחרוג) erklärt. Vgl. Zam. p. f v., Z. 29; Ġāmi' alb. XII, p. 112. [Die Deutung ist alt, so selten sie ist. Denn Moham. hat ^{درة} ^{مَتَكَا} und dessen gewöhnliche Bedeutung gemeint. N.]

V. 35.

ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا آيَاتِ لَيْسَ جِنَّةٌ حَتَّىٰ حِينٍ.

„Dann schien es ihnen gut, obgleich sie die Beweise (seiner Unschuld) gesehen, ihn auf eine gewisse Zeit ins Gefängnis zu werfen.“

Mohammeds Angabe, dass Josef trotz seiner Unschuld von seinem Herrn ins Gefängnis geworfen worden sei, motivieren die arab. Autoren damit, dass der Egyptianer durch diese Handlungsweise üblem Gerede entgehen wollte:

قالت المرأة لزوجها ان هذا العبد العبراني قد فضكنى فى الناس
يعتذر اليهم ويخبرهم انى راودته عن نفسه ولمست اطبق ان اعتذر
بعذرى فاما ان تانن لى فاخرج فاعتذر واما ان تكبسه¹⁾.

„Die Frau sprach zu ihrem Gatten: Dieser hebräische Sklave macht mich unter den Leuten zu Schanden. Er wälzt die Schuld von sich ab, indem er ihnen erzählt, ich hätte seiner begehrt, und ich kann meinerseits keine Entschuldigung angeben. Also entweder erlaubst du mir hinauszugehen und mich zu entschuldigen, oder du sperrst ihn ein.“

Sowohl die Angabe, dass Potiphar Josefs Schuldlosigkeit einsah, als auch der Grund seiner Gefangennahme geht aus dem Midrasch hervor:

ויקח אדני יוסף אתו ויתנהו אל בית הסדר והלא בן מות היה אם אמת היה
הדבר אלא שהכיר הדברים שהיו שקר אמר לו אני יודע שאין הדבר ממך אלא
שלא לעזוב פסולה לבני אני נותק בבית הסדר²⁾.

1) T̄ab. p. 380 f.; Gāmi'-alb. XII p. 118; Ta'l. p. vv.

2) Lek. t. I, p. 100b. Diese Parallele findet sich inhaltlich auch in Gen. rab. 87, 9 und Midr. hag. p. 591; allein im ersteren ist der Text zu sehr korrumpiert, im letzteren nicht genügend zum Ausdruck gebracht.

„Und der Herr Josefs nahm ihn und übergab ihn dem Gefängnis (Gen. 39, 20). Er hätte doch eigentlich dem Tode verfallen müssen, wenn die Sache wirklich als wahr angenommen wurde? Allein er (Potiphar) erkannte, dass die (gegen Josef gerichtete) Aussage falsch war. Er sprach zu ihm: Ich weiss, dass du daran keinen Anteil hast; aber um nicht auf meinen Kindern einen Makel ruhen zu lassen, setze ich dich ins Gefängnis.“

V. ۳۶.

وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ.

„Und zwei Diener kamen mit ihm in das Gefängnis.“

Wie in der Genesis ist auch im Koran das Vergehen nicht erwähnt, um dessentwillen die beiden Bediensteten Pharaos ins Gefängnis geworfen wurden. Nach den Auslegern hätten sie angeblich einen Anschlag auf das Leben ihres Königs geplant:

فَلَمَّا حَبَسَ يَوْسُفَ ادْخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ مِنْ اصْحَابِ فِرْعَوْنَ مِصْرَ
اِحْدَهُمَا صَاحِبُ طَعَامِهِ وَالْآخَرُ صَاحِبُ شَرَابِهِ لِانَّهُمَا نَقَلَ عَنْهُمَا اَنْهَمَا
يُرِيدَانِ اَنْ يَسْمُمَا الْمَلِكَ^{۱)}.

„Als Josef gefangen gesetzt wurde, kamen zwei Männer von den Leuten des Pharaos in Egypten mit ihm ins Gefängnis. Der eine war der Beamte für seine Speisen, der andere der für sein Getränk. Denn man hatte berichtet, dass die beiden die Absicht gehabt hatten, den König zu vergiften.“

Ganz so Jonathan zu Gen. XL, 1:

סָרְחוּ רַב מְזוּנֵיָא דְמַלְכָא דְמִצְרַיִם וְרַב נַחְתוּמֵיָא וְאִתְחַעְטוּ לְמִרְמֵי סַמָּא דְמוֹתָא
בְּמִכְלִיא וּבְמִשְׁקִיָּא לְמִקְטֵל לְרִיבּוֹנָהוּם לְמַלְכָא דְמִצְרַיִם.

¹⁾ Ibn al-Aṭīr, p. ۵۹; Zam. p. f۷۹, Z. 28.

„Der Obermundschenk und der Oberbäcker des ägyptischen Königs vergingen sich; sie fassten den Plan, in dessen Speise und Trank Gift zu werfen, um ihren Herrn, den König von Egypten, zu töten.“

Einer anderen arab. Version gemäss war der Bäcker der Hauptschuldige, der Mundschenk leistete nur Beihilfe; wohl um die Hinrichtung des ersteren und die Begnadigung des letzteren verständlich zu machen:

غضب عليهما الملك فحبسهما وذلك أنه بلغه عنهما أن خبأ به يريد
أن يسمه وأن ساقيه واقفه على ذلك¹⁾.

„Der König geriet über die beiden in Zorn und liess sie einsperren, weil er über sie vernahm, dass sein Bäcker ihn zu vergiften beabsichtige und sein Mundschenk ihm dazu behilflich sei.“

Auch die Rabbinen haben für die Hinrichtung und die Begnadigung keine andere Erklärung, als dass sie das Verbrechen des einen für ein geringes, das des anderen aber für ein schweres ansehen:

רבנן אמרי שר המשקים זבוב נמצא בתוך פיילי פושרין שלו שר האופים צרור
נמצא בתוך גלוסקין שלו²⁾.

„Die Rabbinen sagen: In dem Becher des Obermundschenks fand man eine Fliege, in dem Brote des Oberbäckers ein Steinchen.“

Dazu gibt der Midraschkommentator Loria (הרד"ל) die Erklärung: Die Fliege war ungiftig und somit gefahrlos, daher verzieh der König dem Mundschenk. Den Bäcker dagegen liess er hinrichten, da das im Brote gefundene Steinchen leicht den Erstickungstod hätte herbeiführen können.

1) Ta'1. p. vv; Tab. p. 389; Ġāmi'-'alb. XII, p. 118.

2) Gen. rab. 88, 2; Midr. hag. p. 594; Lek. t. I, p. 101a; Jalk. z. Gen. § 146.

V. 43.

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنَسَاهُ
الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ.

„Und er sprach zu dem, von welchem er glaubte, dass er der Gerettete sein würde: Sei meiner eingedenk bei deinem Herrn. Aber der Satan liess ihn vergessen die Erwähnung seines Herrn. Da blieb er noch einige Jahre im Gefängnisse.“

Für *فَأَنَسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ* haben die Kommentatoren zwei Erklärungen. Nach der einen bedeutet es: *فَأَنَسَى الشَّرَابِيَّ*: „Er (der Satan) liess den Mundschenken vergessen, ihn (Josef) bei seinem Herrn (Pharao) zu erwähnen.“ Nach der anderen: *فَأَنَسَى يَوْسُفَ ذِكْرَ اللَّهِ حَيْثُ وَكَلْ أَمْرَهُ إِلَى غَيْرِهِ*: „Er (der Satan) liess Josef vergessen, Gott (seinen Herrn) dabei zu nennen, so dass er einem andern als Gott sein Anliegen anvertraute.“¹⁾

Wie Geiger²⁾ schon nachgewiesen hat, ist die zweite Auslegung rabbinisch. So erblicken die Rabbinen (Gen. rab. 89, 2)³⁾ in dem Hinweis auf *שנתיים ימים* (Gen. 41, 1) „zwei Jahre“ eine Zusatzstrafe dafür, dass Josef dem Mundschenk zweimal einschärfte, sich seiner beim Pharao zu erinnern (Gen. 40, 14). Eine Differenz ergibt sich nur hinsichtlich der Dauer der Zusatzstrafe. Während es nach der Haggada nur zwei Jahre

¹⁾ Vgl. Zam. p. 44^f, Z. 7.

²⁾ A. a. O. p. 146.

³⁾ So auch an v. a. O. Vgl. Tanch. z. Gen. p. 95 a; Targ. Jon. z. Gen. XL, 23; Midr. hag. p. 597; Midr. Tehil. z. Ps. 105; Jalk. z. Gen. § 147; z. Ps. § 868; z. Prov. § 950 etc.

gewesen sein sollen, geben die Koranausleger zur genaueren Bestimmung des *בשבע* — das auf alle Fälle mehr als zwei bedeuten dürfte — sieben Jahre an, gestützt auf einen Ausspruch des Propheten:

אחי יוסף לו למ יקבל אזכרתי عند רבך למה ליבת פי הסגסן סבעא
בעד אלכחם¹⁾.

„Hätte mein Bruder Josef nicht gesprochen: „gedenke meiner bei deinem Herrn“, so wäre er nicht nach den fünf Jahren noch sieben weitere im Gefängnis geblieben.“

In der Gesamtzahl der Jahre dagegen, die Josef im Gefängnis zugebracht hat, nämlich zwölf (*סבע בעד אלכחם*), stimmt dieser Ausspruch mit der Haggada ganz überein. *Exod. rab.* 7, 1: „לא היה יוסף ראוי לינתן בבית האסורין אלא " שנים מפני שהוציא דבה על " אחיו ועל ידי שאמר לשר המשקים כי אם זכרתני אתך והזכרתני אל פרעה ניתוסף לו עוד שתי שנים שנאמר ויהי מקץ שנתיים ימים.“

„Josef sollte im Gefängnis nur zehn Jahre weilen, weil er von seinen zehn Brüdern Böses berichtet hatte (*Gen.* 37, 2); aber weil er dem Obermundschenk zweimal zuredete, seiner beim Pharao eingedenk zu sein (*Gen.* 40, 14), wurden ihm noch zwei Jahre zugelegt (vgl. *Gen.* 41, 1).“

Die rabbinische Ansicht, Josef habe durch seine Bitte an den Mundschenk seine Haft um zwei Jahre verlängert, macht auch Ephraem sich zu eigen:

כא יום מסעף על זכר עסקתו באלהים ספרו פתח ססס
ססו באתו חס באלהים ספרו באלהים ססס ססס ססס²⁾.

„Josef ersuchte den Obermundschenk, seiner bei Pharao eingedenk zu sein. Aber dass er ihm sagte: „erinnere dich meiner“ hatte zur Folge, dass dieser ihn zwei Jahre lang vergass.“

1) *Baid. z. St.; Tab. p. 138 f.; Ta'l. p. 71.*

2) *T. I, p. 92 c. Vgl. Ginsberg l. c. p. 129. Ausführlicher schildert Ephraem diesen Passus in seinem Gedichte. Cf. Hist. d. Jos. p. 110 f.*

V. א.

قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَيُّ رَأُودْتُمْ يُوْسُفَ عَنِ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ
مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوِّ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْاَنَّ حَصْحَصَ
الْحَقِّ اَنَا رَأُودْتَهُ عَنِ نَفْسِهِ وَاِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ.

„Er sprach: Was habt ihr vorgehabt, dass ihr Josefs begehrtet? Sie antworteten: Gott bewahre! wir wissen nichts Böses von ihm. Darauf sagte die Frau des 'Aziz: Nun wird die Wahrheit offenbar. Ich hatte seiner begehrt; er spricht die Wahrheit.“

Nach einer rabbinischen Erzählung wurden auch andere Frauen von Potiphars Weib zu der falschen Aussage gegen Josef aufgefordert:

בין שהורו כל מלכות וגבירות מבית ע"ז באו כולם לבקרה אמרו לה מפני מה פניך רעים שמא עינך נתת באותו העבד . . . אין לך תקנה אלא שתאמרי לאדוני ויחבשנו בבית האסורים ויהא לך כולו. אמרה להן אם אני לבדי אומרת עליו לבעלי אינו מאמין בי אלא אם תאמר כל אחת ואחת לבעלה תפסני יוסף אף אני אומרת לבעלי תפסני יוסף ויחבשנו¹⁾.

„Auf der Rückkehr aus dem Götzentempel kamen alle Königinnen und Fürstinnen, um sie zu besuchen. Sie sagten zu ihr: Du siehst so schlecht aus; hast du etwa ein Auge auf den Sklaven geworfen? . . . Du hast kein anderes Mittel, als von seinem Herrn zu verlangen, dass er ihn ins Gefängnis werfe; dann gehört er dir gänzlich an. Da erwiderte sie ihnen: Wenn ich allein das meinem Manne sage, glaubt er mir nicht, aber wenn jede von euch ihrem Manne erzählt: Josef hat sich an mir vergriffen; dann kann auch ich dasselbe meinem Manne sagen, und dann wird er ihn gefangen setzen.“

¹⁾ Midr. hag. p. 590; Jalk. z. Gen. § 146.

Wahrscheinlich geschieht es auf Grund einer ähnlichen Tradition, wenn bei Mohammed die Frauen einem Verhör unterzogen werden, in dessen Verlauf die Egyptianerin sich gezwungen sieht, die volle Wahrheit einzugestehen.

V. ٥٤.

وَقَالَ الْمَلِكُ أَتْتُونِي بِهِ اسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ
الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ.

„Und der König sprach: Bringt mir ihn her, denn ich will ihn für mich erwählen. Nachdem er mit ihm eine Unterredung gehabt hatte, sagte er: Von heute ab bist du bei uns in fester vertrauter Stellung.“

Dazu erzählen die Koranausleger, dass Pharao, so sehr er Josefs Weisheit anerkannte, diesen erst dann zu seinem nächsten Vertrauten und zum zweiten Herrscher über Egypten einsetzte, nachdem er mit ihm eine Unterredung in siebenzig Sprachen geführt hatte:

فلَمَّا دَخَلَ عَلَى الْمَلِكِ قَالَ اللَّهُمَّ أَنْتَ أَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِهِ وَأَعُوذُ بِعِزَّتِكَ
وَقُدْرَتِكَ مِنْ شَرِّهِ ثُمَّ سَلَّمَ عَلَيْهِ وَدَعَا لَهُ بِالْعِبْرَانِيَّةِ فَقَالَ مَا هَذَا اللِّسَانُ
قَالَ لِسَانُ آبَائِي وَكَانَ الْمَلِكُ يَتَكَلَّمُ بِسَبْعِينَ لِسَانًا فَكَلَّمَهُ بِهَا فَأَجَابَهُ
بِاجْمِيعِهَا فَتَعَجَّبَ مِنْهُ^١.

„Als er vor den König trat, sprach er: O Gott, ich bitte dich um seine Güte und ich nehme Zuflucht zu deiner Macht und

¹) Zam. p. ٢٧٨, Z. 7. — Ta'labī (p. ٧٩) lässt Josef den König zunächst in arabischer Sprache anreden: سَلَّمَ عَلَيْهِ بِيُوسُفَ بِالْعَرَبِيَّةِ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ مَا هَذَا اللِّسَانُ قَالَ لِسَانُ عَمِّي إِسْمَاعِيلَ ثُمَّ أَنَّهُ دَعَا لَهُ بِالْعِبْرَانِيَّةِ ثَانِيًا . . .

Gewalt vor seiner Bosheit. Dann grüsste er ihn mit dem Salām und bat Gott um Segen für ihn in hebräischer Sprache. Da fragte er (der König): Was ist das für eine Sprache? Er erwiderte: Die Sprache meiner Väter. Der König sprach siebzig Sprachen und redete ihn darin an. Josef gab ihm in allen Antwort; da war er über ihn verwundert.“

Diese Erzählung findet man in mancherlei Variationen fast in allen Midraschwerken wieder:

אמרו אצטגנני פרעה עבר שלקחו רבו בעשרים כסף תמשילוהו עלינו אמר להן נווני מלכות אני רואה בו אמרו לו אם כן יהא יודע בשבעים לשון בא גבריא ל ולימדו שבעים לשון¹⁾ . . . הביאו שבעים פתקים וכתבו עליהם שבעים לשון והיו משליכים אותם לפניו והיה קורא כל אחד ואחד בלשונו ולא עוד אלא שהיה מדבר בלשון הקדש שלא היה בהן כח לשמוע²⁾.

„Es sprachen zu Pharao seine Sterndeuter³⁾: Willst du einen Knecht, den sein Herr um zwanzig Silberlinge gekauft hatte, über uns zum Herrscher machen? Er erwiderte ihnen: Ich sehe aber allerlei Königliches an ihm. Da sagten sie zu ihm: so muss er alle siebzig Sprachen verstehen. Inzwischen kam Gabriel (zu Josef) und brachte ihm die Kenntnis der siebzig Sprachen bei . . . Man holte nun 70 Zettel, beschrieb sie in 70 Sprachen und legte sie ihm vor. Er las jeden, in welcher Sprache er auch geschrieben war; noch mehr, er sprach darauf die heilige Sprache, die niemand zu verstehen vermochte.“

Auf die jüdische Vorstellung, dass Josef die Kenntnis der ihm bisher unbekanntem Sprachen erst durch Vermittelung Gottes erhielt, ist vielleicht jener Koranvers zurückzuführen, in dem Mohammed von sich offen aussagt, dass er vor seiner Berufung zum Propheten kein Buch hat lesen und schreiben können.

¹⁾ b. Sota 36 a; Jalk. z. Gen. § 148. — Jalk. z. Ps. § 831 hat: אמרו לו אם כן ספר עמו בשבעים לשון

²⁾ Num. rab. 19, 3; Tanch. z. Num. p. 56 a; Pesik. p. 34 b; Midr. hag. p. 626. Letzterer Midrasch (p. 627) schliesst die Geschichte mit den Worten: התחילו כולן מקלטין אותו . . . אף פרעה עצמו היה מקלטו

³⁾ Ueber אצטגנני, dessen Bedeutung nicht sicher feststeht, s. Löw zu Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talm., Midr. u. Targ., T. II, Berlin 1899 s. v.; S. Fränkel in ZDMG. Bd. LV, p. 356.

Kor. XXIX, 47: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُ بِبِيَمِينِكَ

„Und du hattest ja vordem kein Buch gelesen, auch keines mit deiner Rechten geschrieben.“ Die Kenntnis sei ihm also von Gott resp. Gabriel erteilt worden.

V. 54.

وَكذلك مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ.

„So gaben wir dem Josef Macht im Lande, dass er darin wohne, wo er wolle.“

Mit dem Emporsteigen Josefs zur Herrschaft ist nach den Kommentatoren und Erzählern Potiphars Niedergang verbunden, da alle Aemter und Würden, die dieser bekleidete, in Josefs Hände übergingen:

وعزل قطفير عما كان عليه وجعل يوسف مكانه¹⁾.

„Er entfernte den Kitphir (Potiphar) aus allen Stellungen, die er inne hatte, und setzte den Josef an seine Stelle.“

Aehnlich der Midrasch:

במלכותו של יוסף נולדה רשתו של פוטיפרע²⁾.

„Durch Josefs Regierungsantritt wurde Potiphars Armut erzeugt.“

1) Ta'l. p. 80, Z. 30; Zam. p. 478; Tab. p. 393; Gami'-alb. XIII, p. 50.

2) Gen. rab. 89, 3; Kohel. rab. c. 4; Midr. hag. p. 610.

V. ٥٨.

وَجَاءَ إِخْوَةَ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ.

„Und Josefs Brüder kamen und traten vor ihn hin. Er erkannte sie, sie aber erkannten ihn nicht.“

Als Grund hierfür geben die arab. Autoren an:

أنه كان متزيّياً بزي فرعون مصر فكانت عليه ثياب الكبر جالسا على سرير وفي عنقه طوق من ذهب وعلى رأسه تاج من ذهب فلذلك لم يعترفوه¹⁾.

„Er war ausgestattet mit der Pracht des ägyptischen Pharaos. Er war angetan mit Kleidern aus Seide und sass auf einem Thron. Um seinen Hals hatte er ein goldenes Band und auf seinem Haupte eine goldene Krone. Daher erkannten sie ihn nicht.“

Ibn al-Aṭīr erblickt den Grund auch darin, dass sie ihn lange nicht gesehen hatten:

وَأَمَّا أَنْكُرُوهُ لِبَعْدِ عَهْدِهِمْ مِنْهُ²⁾.

„Sie erkannten ihn nicht, weil sie lange von ihm weg gewesen waren.“

Letztere Ansicht ist bei den Rabbinen vertreten:

ואשתמודע יוסף ית אחוהו דכד אתפרש מנהום הוה להום רושם דקן ואינן לא אשתמודעוהו דלא הוה ליה רושם דקן והוה שעתא אית ליה³⁾.

„Und Josef erkannte seine Brüder, weil sie zur Zeit seiner Trennung einen sie kennzeichnenden Bart hatten; sie hingegen erkannten ihn nicht, da er damals keinen solchen hatte, wohl aber jetzt.“

1) Ta'1. p. א', Z. 28; Zam. p. פ'ו', Z. 4.

2) p. ٥٧ unt.

3) Targ. Jon. z. Gen. XLII, 8. So auch Gen. rab. 91, 7; Midr. hag. p. 637; b. Jebamoth 88a.

V. 4v.

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ.

„Und er sprach: O meine Söhne, tretet nicht durch ein Tor, sondern durch verschiedene Tore (in die Stadt) ein.“

Den jüdischen Ursprung dieser Stelle hat Geiger¹⁾ bereits nachgewiesen. Er verglich damit Gen. rab. 91, 2, wo es ebenfalls heisst, dass Jakob seinen Kindern anempfohlen habe, dass sie nicht alle durch ein Tor einzögen²⁾, und wies ferner auf einen Koranausleger hin, der hierfür denselben Grund wie der Midrasch angibt, nämlich „aus Angst vor (bösem) Auge“ (خاف عليهم العين).

Haggadisch ist auch jene arab. Tradition, die Jakobs Furcht damit begründet, dass seine Kinder wegen ihrer äusseren Vorzüge der verhängnisvollen Wirkung des bösen Auges am ehesten ausgesetzt waren:

قال لهم لا تدخلوا مصر من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة
وذلك انه خاف عليهم العين لانهم كانوا ذوي جمال وهيبة وصور
حسان وقامات ممتدة³⁾.

„Er sprach zu ihnen: Tretet nicht in Egypten durch ein Tor, sondern durch verschiedene Tore ein. Er fürchtete nämlich das (böse) Auge für sie, da sie schön und imponierend, von angenehmem Aeussern und hohem Wuchse waren.“

Dem entspricht folgende Midraschstelle:

1) A. a. O. p. 148.

2) אמר להם יעקב אל חננסו כלכם בפתח אחת מפני העין
Jon. z. Gen. 42, 5; Lek. t. I, p. 105 a.

3) Ta'1. p. 8^l, Z. 22; Zam. p. 480; Tab. p. 391; Gāmi'-alb. XIII, p. 1.

אמר יעקב לבניו אתם גבורים אתם נאים אל תכנסו בשער אחר ואל תעמרו
במקום אחר שלא תשלוט בכם עין הרע¹⁾.

„Jakob sagte zu seinen Söhnen: Ihr seid stark, ihr seid schön,
gehet also nicht durch ein und dasselbe Tor ein und haltet
euch nicht an einer Stelle auf, damit nicht das böse Auge
über euch Macht gewinne.“

¹⁾ Gen. rab. 91, 6. Die Rabbinen schreiben dem bösen Auge eine
selbst tötliche Wirkung zu. Vgl. Gen. rab. 56, 11: מתו בעין; b. Sabb. 84a:
יהב ביה עיניה ונח נמשיה.

De 1762

V i t a.

Ich, Israel Schapiro, jüdischer Religion, bin am 5. Dec. 1881 zu Sejny (Gouv. Suwalki) in Russland geboren. Meinen Jugendunterricht erhielt ich in der jüdischen Schule (dem sogenannten Cheder) meiner Heimatstadt, worauf ich mehrere Jahre die Jeschibah (Talmudschule) zu Telschi und Kowno besuchte und mich ausschliesslich mit hebräisch-rabbinischen Studien befasste. Da mir als Juden der Weg zum Gymnasium verschlossen blieb, habe ich mir die Gymnasialbildung auf privatem Wege angeeignet. Michaelis 1900 wurde ich an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin immatrikuliert. Ich beschäftigte mich mit Philosophie, Geschichte, Literatur und anderen Disziplinen, hauptsächlich jedoch mit dem Studium der semitischen Philologie und hörte die Vorlesungen der Herren Professoren: Barth, v. Baudissin, Breysig, Delitzsch, Dieterici (†), Delbrück, Dessoir, Geiger, Harnack, Lasson, v. Liszt, Münch, Paulsen, Pischel, Sachau, Simmel, Strack, Seeberg, Schmidt, Schmoller, Wagner, v. Wilamowitz-Möllendorff. Gleichzeitig besuchte ich auch die Vorlesungen des Herrn Prof. Dr. M. Steinschneider (†) an der Veitel-Heine-Ephraim'schen Lehranstalt. M. 1903 bezog ich die Kaiser-Wilhelms-Universität zu Strassburg i. E. und beteiligte mich an den Vorlesungen resp. Seminarübungen der Herren Proff. Baeumker, Bresslau, Euting, Landauer, Nöldeke, Ziegler und Dr. Streck.

Allen meinen hochverehrten Lehrern spreche ich für die von ihnen erhaltenen Belehrungen und Anregungen meinen ehrerbietigsten Dank aus.

Zu besonderem Dank fühle ich mich ferner verpflichtet den Verwaltungen der Königlichen Bibliothek zu Berlin, sowie der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M., insbesondere aber der Verwaltung der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg, an der meine hochverehrten Lehrer Herr Geh.-Rat Prof. Dr. Euting und Herr Prof. Dr. Landauer wirken, die mir ihre Schätze jederzeit in entgegenkommendster Weise und mit der grössten Bereitwilligkeit zur Verfügung stellten.

Je 1762

59

Die in der vorliegenden Handschrift befindliche
 Schrift ist eine Abschrift eines Originals, welches
 in der Bibliothek des Königs von Preussen
 zu Berlin aufbewahrt wird. Die Abschrift
 ist von dem Herrn Geheimen Hofrath
 Johann Christoph Bodeker in Halle
 im Jahr 1762 angefertigt worden.
 Das Original ist eine Handschrift
 in deutscher Sprache, welche
 die Geschichte eines gewissen
 Mannes enthält, dessen Name
 nicht angegeben ist. Die
 Geschichte beginnt mit dem
 Tode des Mannes im Jahr
 1700 und führt bis zu dem
 Jahre 1762 fort. Die
 Geschichte ist in drei
 Theile getheilt, nämlich
 in die Beschreibung des
 Mannes, die Beschreibung
 seiner Tugenden und die
 Beschreibung seiner
 Thaten. Die Geschichte
 ist sehr interessant und
 verdient die Aufmerksamkeit
 der Leser.





D: De 1762

ULB Halle

3/1

000 876 283



