Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 58 (2002)

Artikel: Juden, Christen, Muslime und die Erwähnung der Ka'ba bei Daniel al-Qmis

Autor: Rosenkranz-Verhelst, Simone

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961562

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 18.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Juden, Christen, Muslime und die Erwähnung der Ka'ba bei Daniel al-Qūmisī

von *Simone Rosenkranz-Verhelst*[*]

Die raschen islamischen Eroberungen in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts bedeuteten für die Juden einen grossen Einbruch: Nachdem bereits 20 Jahre nach dem Tod des Propheten Muhammad im Jahre 632 das persische Reich und ein grosser Teil des byzantinischen Gebietes in die Hände der Muslime übergegangen waren, lebte nun der weitaus grösste Teil der damaligen jüdischen Bevölkerung vereint unter der Herrschaft der Muslime. In diesem neuen islamischen Reich entstand – als gemeinsames Werk der unterworfenen Völker und der herrschenden muslimischen Eroberer – eine neue arabisch-islamische Kultur. Die politische Einung sowie die zunehmende Urbanisierung und die Arabisierung der unterworfenen Völker bewirkten einerseits eine stärkere Auseinandersetzung mit anderen Religionsgemeinschaften; die weltpolitischen Umwälzungen führten andererseits zu eschatologischen Hoffnungen sowohl unter Juden als auch unter Christen und Muslimen. So traten jüdischerseits messianische Gestalten auf, während die Geschichte apokalyptisch gedeutet und das baldige Hereinbrechen der Endzeit erwartetet wurde.[1] Solche Naherwartungen betrafen sowohl das rabbinische Judentum als auch die sich erst formierende Bewegung der Karäer.

Diese beiden Charakteristika – Interesse an den anderen Religionen und Naherwartung – zeigen sich besonders deutlich beim Karäer Daniel al-Qūmisī, der im 9. Jahrhundert in Jerusalem wirkte. Al-Qūmisī gilt als Verfasser verschiedener Kommentare zu den Büchern der Bibel. In seinen

* Dr. phil. des. *Simone Rosenkranz-Verhelst*, Institut für Jüdisch-Christliche Forschung, Kasernenplatz 3, Postfach 7455, CH-6000 Luzern 7.

1 Zu einem Überblick über jüdische messianische Gestalten aus frühislamischer Zeit vgl. S. M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, S. 47–89.

apokalyptisch geprägten Interpretationen geht es nicht nur um die erwartete Heilszukunft, sondern auch um die Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen in Jerusalem und im Iran. Im folgenden sollen in einem ersten Abschnitt Leben und Werk al-Qūmisīs vorgestellt werden, während in einem zweiten ausführlicher auf das Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen im Daniel-Kommentar eingegangen werden soll. In einem dritten Abschnitt soll die Anspielung auf die Kaʿba in Mekka bei al-Qūmisī mit Erwähnungen des islamischen Heiligtums bei zwei späteren jüdischen Autoren, Yafet ben ʿAlī und Shahin-i Shirazi, verglichen werden.

1. Daniel al-Qūmisī: Leben und Werk

Daniel al-Qūmisī (ca. 870–910)[2] stammte ursprünglich aus Damaghan in Nordostiran. Wir wissen nicht, in welchem Jahr er geboren wurde. Um das Jahr 880 wanderte er nach Jerusalem aus, wo er das geistige Zentrum der apokalyptisch orientierten Karäer, der sogenannten Lilien (*shōshanīm*) oder Trauernden um Zion (*avlē ṣiyōn*),[3] gründete. Diese apokalyptisch-asketisch orientierten Karäer siedelten sich aus religiösen Gründen in Jerusalem an, wo sie eine in sich geschlossene Gruppe mit eigener Liturgie und Schriftauslegung bildeten. Sie glaubten, durch ihr Gebet und ihre Anwesenheit in Jerusalem die baldige Erlösung Israels herbeiführen zu können. Ihre Blütezeit hatten sie im 10. und 11. Jahrhundert.[4] Al-Qūmisī war wohl 20–25 Jahre in Jerusalem aktiv, wo er nach dem Jahre 900 starb. Der genaue Zeitpunkt seines Todes ist unbekannt.

Daniel al-Qūmisī gilt als Verfasser mehrerer erhaltener Werke, deren Authentizität allerdings umstritten ist. Zu diesen Werken gehört eine halachi-

---

2 Zur Biographie al-Qūmisīs vgl. Daniel Ben Moses al-Qūmisī, in: C. Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band V, Jerusalem 1971, Sp. 1292–1293.

3 Die Selbstbezeichnung *shōshanīm* geht auf Hld 2,1–2 zurück, wobei die „Lilien unter Dornen" als Hinweis auf die Karäer bezogen werden: Diese zeigten das Ende des Exils an, wie die Lilien das Ende des Winters. Der Name *avlē ṣiyōn* bezieht sich auf Jes 61,3 und spielt auf das Klagen der Karäer über die Länge des Exils und die Zerstörung des Tempels an.

4 Zu den *shōshanīm* vgl. M. Gil, *A History of Palestine, 634–1099*, Cambridge 1992, S. 618–622.804–807 und D. Frank, The Shōshanīm of Tenth-Century Jerusalem: Karaite Exegesis, Prayer and Communal Identity, in: D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, Leiden 1995, S. 199–245; H.H. Ben-Sasson, The Karaite Community in Jerusalem in the Tenth-Eleventh Century [hebr.], in: *Shalem* 2 (1976), S. 1–18 sowie H. Ben-Shammai, The Karaites, in: J. Prawer (ed.), *The History of Jerusalem. The Early Islamic Period (638–1099)*, Jerusalem 1987, S. 172–178.

sche Schrift (*sefer ha-miṣwōt*).[5] Eine von den meisten Forschern Daniel al-Qūmisī zugeschriebene Epistel polemisiert gegen die Rabbaniten sowie gegen andere Karäer und ermuntert die Juden, sich in Jerusalem anzusiedeln.[6] Abgesehen vom *sefer ha-miṣwōt* und der erwähnten Epistel, sind al-Qūmisīs Schriften exegetisch. Er ist der erste Karäer, der durchgehende Kommentare zu verschiedenen Büchern der hebräischen Bibel schrieb. Auch methodisch unterscheidet er sich von seinen karäischen Vorgängern: Anders als beispielsweise Anan ben David, der sich hauptsächlich rabbinischer Interpretationstechniken bediente, orientierte sich al-Qūmisī stärker am Text und brachte lexikographische und grammatikalische Kriterien in seine Interpretationen ein.[7] Der grösste Teil von al-Qūmisīs Kommentaren ist nur fragmentarisch erhalten.[8] Vollständig erhalten ist lediglich der Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten. Darin beklagt er sich bitter über die Rabbaniten sowie über die Degeneration des jüdischen Volkes in der Diaspora.[9]

Über das gesamte Werk al-Qūmisīs verstreut, finden sich Passagen über Christen und Muslime. So enthält die hauptsächlich gegen die Rabbaniten gerichtete Epistel eine Stelle, wo die Muslime erwähnt werden. Die Muslime, so schreibt al-Qūmisī, ermöglichten es den Karäern – anders als die Perser, Griechen und Römer zuvor – die Tora zu befolgen:

---

5 Auszüge aus dem *sefer ha-miṣwōt* wurden von A. Harkavy, *Zikkarōn la-rīshonīm* 8, S. 187–192 publiziert.

6 Der Brief wurde von J. Mann zum ersten Mal herausgegeben: J. Mann, A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem, in: *Jewish Quarterly Review. New Series* 11 (1920–21), S. 257–291. L. Nemoy hat den Text ins Englische übertragen: L. Nemoy, The Pseudo-Qumisian Sermon to the Karaites, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 43 (1976), S. 49–105. Die Authentizität des Briefes wurde von Nemoy im Vorwort zu seiner englischen Übersetzung angezweifelt (dort S. 49–54). Doch auch Nemoy nimmt ein frühes Entstehungsdatum an, was den Brief wiederum in die Nähe von al-Qūmisī rückt. Die Echtheit der Epistel wird heute daher allgemein angenommen, vgl. H. Ben-Shammai, The Attitude of Some Early Karaites Towards Islam, in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Band II, Cambridge 1984, S. 3–40, dort S. 7 Anm. 15.

7 Vgl. dazu M. Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bibel Translation*, Leiden 1997, S. 26–36.

8 Zu einer Übersicht über diese Fragmente vgl. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. Band II: *Karaitica*, Philadelphia 1935, S. 8–18. Vgl. auch A. S. Scheiber, Daniel al-Qūmisī's commentray on Leviticus from the Geniza, in: *Acta Orientalia* 38,1–2 (1984), S. 201–214.

9 Der Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten wurde publiziert von I. D. B. Markon (ed.), *Daniel al-Qūmisī. Pitrōn sheneym ʿasar. A Commentary on the Minor Prophets*, Jerusalem 1957. Die Authentizität des *Pitrōn* wurde ähnlich wie im Fall der Epistel bestritten, beispielsweise von L. Marwick, Daniel al-Qūmisī and the Pitrōn Sheneym ʿAsar, in: *Studies in Bibliography and Booklore* 5 (1961), S. 42–61. Dagegen tritt N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, S. 265–269 überzeugend für die Echtheit des Kommentares ein.

„Denn seit dem Beginn des Exils während der Zeit des Königreiches der Griechen und der Römer sowie der persischen Zoroastrier (*magūsīm parsiīm*) waren die Rabbaniten Prinzen (*sarīm*) und Richter, so dass die Erforscher der Tora (*dōrshē Tōra*) ihren Mund in bezug auf die Gebote Gottes aus Furcht vor den Rabbaniten nicht öffnen konnten [. . .] bis zum Kommen des Königreiches Yishmaʿels: Denn dieses hilft den Karäern immer, die Tora des Moses zu bewahren, und wir müssen sie [= die Muslime] deshalb preisen".[10]

Al-Qūmisī spielt hier auf die Tatsache an, dass die Karäer in Jerusalem ein eigenes Quartier beziehen konnten und von den Muslimen als eigene Religionsgemeinschaft anerkannt wurden.[11] In diesem Sinne wird der Islam positiv dargestellt. Es geht in dieser Passage aber nicht um eine Beurteilung des Islam an sich: Al-Qūmisī kritisiert den Islam als Religion heftig, wie noch zu zeigen sein wird.

Auch der Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten enthält Polemik gegen das Christentum und den Islam. Das Christentum erscheint chiffriert als Edom, das nicht als spezifisch christliche Macht charakterisiert wird. Edom wird vielmehr als historischer Feind Israels gesehen, der den Tempel zerstört hat und dessen Hass gegen Israel ewig glüht. Eine Unterscheidung in das heidnisch-römische und das christliche Edom wird nicht gemacht. In seinem Kommentar zu Am 1,11–12 schreibt al-Qūmisī folgendes:

„*Die Sünden Edoms, weil es seinen Bruder mit dem Schwert verfolgte und jedes Mitleid unterdrückte* (Am 1,11). Meiner Meinung nach ist dies *Reisst nieder, bis auf den Grund reisst es nieder* (Ps 137,7). Ihr ganzer Hass ist gegen Israel gerichtet seit den Tagen Esaus. Auch die Zerstörung des Zweiten Tempels geschah durch die Hände Edoms. *Es hält fest* ⟨*an seinem Zorn*⟩ auf Israel immer und *sein Groll* und seine Wut auf Israel sind in seinem Herzen *aufbewahrt* (Am 1,11). *Und ich schicke Feuer gegen Teman* (Am 1,12). Dies ist, was geschrieben steht: *Seht her, es fährt auf Edom herab* (Jes 34,5)".[12]

Edom wird im Kommentar zu Am 1,11–12 als beständiger hasserfüllter Verfolger Israels dargestellt, dessen endgültige Vernichtung jedoch bereits feststeht.

Möglicherweise findet sich im Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten auch ein Hinweis auf den Islam. Im Kommentar zu Hos 9,7 schreibt al-Qūmisī folgendes:

---

10 Vgl. L. Nemoy, The Pseudo-Qumisian Sermon, S. 100 [hebr.]; S. 78 [engl.]. Die Stelle wird in Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York 1959, S. 164–166 und H. Ben-Shammai, The Attitude of Some Early Karaites, S. 10–11 besprochen.

11 Zur Wiederansiedlung der Juden in Jerusalem vgl. M. Gil, *A History of Palestine*, S. 68–74. Al-Qūmisī wertet im Daniel-Kommentar die Ansiedlung von Juden unter muslimischer Herrschaft als messianisches Zeichen (vgl. unten).

12 Kommentar zu Am 1,6.11 (I. D. B. Markon [ed.], *Pitrōn*, S. 32). Weitere polemische Stellen gegen Edom finden sich in Obd 1 (I. D. B. Markon [ed.], *Pitrōn*. S. 40): Vernichtung Edoms am Ende der Zeiten; Nah 2,1 (I. D. B. Markon [ed.], *Pitrōn*, S. 49–50): eschatologischer Kampf zwischen Edom und Assur.

„*Der Prophet ist ein Narr, verrückt ist der Windmensch* (*īsh ha-rūaḥ*): Denn ohne Wissen erfinden sie Dinge. Er [= Hosea] sagt: *der Prophet ist ein Narr* und meint damit einen Lügenpropheten. Andere ⟨Kommentatoren⟩ sagten, dass Israel zum Exil verurteilt wurde, weil es die Worte der Lügenpropheten angenommen hatte. Diese ⟨Interpretation⟩ ist jedoch nicht zulässig, denn es heisst, dass der Lügenprophet eine Strafe ist für eure Sünden wie danach geschrieben steht: *Wegen deiner grossen Sünde und grossen Feindschaft* (Hos 9,7): denn ihr habt in Feindschaft die Propheten des Herrn gehasst und sie umgebracht. Deshalb herrscht der Narrenprophet über euch".[13]

Die Herrschaft des Lügenpropheten steht also nicht vor dem Exil als eine Art Prüfung für Israel, sondern sie ist die Folge der Sünden Israels. Die Passage weist damit auf die Gegenwart, also auf die Herrschaft des Propheten Muhammad. Der „Windmensch" von Hos 9,7 wird in späteren jüdischen Texten zu einer festen Bezeichnung des Propheten des Islam. Al-Qūmisī wäre demnach der erste, der diese Bezeichnung auf Muhammad hin auslegt.[14] Die Kritik am „Windmenschen" ist aber im Vergleich zur negativen Beurteilung Edoms gering.

Sowohl in al-Qūmisīs Epistel als auch im Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten finden sich insgesamt nur wenige unklare Anspielungen auf das Christentum und den Islam. Es geht in den angeführten Passagen darum, die weltpolitische Konstellation auf das erwartete Ende hin zu deuten. Konkrete historische Hinweise fehlen.

2. Der Daniel-Kommentar

Der Kommentar zum Buche Daniel ist nur fragmentarisch erhalten: Vom ganzen Werk liegt lediglich der Kommentar zu Dan 11,24–40 vor. Das Daniel-Fragment wurde von J. Mann herausgegeben und von H. Ben-Shammai mit leichten Veränderungen wiedergedruckt.[15] Ben-Shammai hat das

13 I. D. B. Markon (ed.), *Pitrōn*, S. 15.

14 Vgl. H. Ben-Shammai, The Attitude of Some Early Karaites, S. 13–14.

15 J. Mann, Early Karaite Bible Commentaries, in: *Jewish Quarterly Review. New Series* 12 (1921–22), S. 435–526.515–526. Während Mann in dieser Ausgabe den Text für anonym hielt, schrieb er ihn später al-Qūmisī zu, vgl. J. Mann, *Texts and Studies*. Band II, S. 15–16; H. Ben-Shammai, A Fragment of al-Qūmisī's Commentary on Daniel as a Source for the History of Eretz-Israel [hebr.], in: *Shalem* 3 (1981), S. 295–307 sowie eine leicht erweiterte englische Fassung desselben Aufsatzes: H. Ben-Shammai, Fragments of Daniel al-Qūmisī's Commentary on the Book of Daniel as a Historical Source, in: *Henoch* 13 (1991), S. 259–281. Die Edition Manns sowie Ben-Shammai, Fragments, enthalten auch eine englische Übersetzung. Eine weitere englische Übersetzung zu Dan 11,35–39 findet sich in L. Nemoy, *Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature*, New Haven 1952, S. 39–41.

Fragment mehrfach untersucht. Dennoch sind den Ausführungen Ben-Shammais einige Ergänzungen anzufügen, insbesondere in bezug auf das Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen.

Der Kommentar zu Daniel gehört zu den Spätwerken al-Qūmisīs: Er wurde wahrscheinlich um das Jahr 900 in Jerusalem verfasst.[16] Das Daniel-Fragment enthält im Gegensatz zum Kommentar zu den kleinen Propheten viele konkrete historische Anspielungen. Es zeugt somit von der direkten Konfrontation al-Qūmisī's mit dem Christentum und dem Islam in Jerusalem.

Daniel al-Qūmisī beschreibt in seinem Kommentar zu Dan 11,24–40 die Kämpfe zwischen „Yishmaʿel" (= Islam) und dem „König des Südens" (= Byzanz), die schliesslich in der Eroberung Jerusalems durch die Muslime enden. Zwischen der Beschreibung dieser politischen Ereignisse finden sich auch Bewertungen und Kritik an Islam und Christentum als Religionen. So wirft al-Qūmisī sowohl den Christen als auch den Muslimen die Abschaffung der Tora vor:

„*Über einen Tisch*, d. h. über ein Prinzip (*ʿiqar*) *sprechen sie Lügen*. Die Bedeutung von ‚Tisch' ist ‚Religion' (*dīn*).[17] Jeder ⟨spricht im Namen⟩ seiner Religion: Der König des Südens sagt: ‚Die alte Tora ist vorüber, eine neue Tora ist gekommen'. Der andere sagt: ‚Die Tora des Moses ist zwar ein Gesetz (*ḥōq*),[18] doch die Tora des Moses ist vorüber, und meine Tora ist gekommen, denn Er hat mich gesandt.' *Ein Tisch* ist meiner Ansicht nach die Tora des Moses, der Tisch von Israels Brot. Beide von ihnen sprechen Behauptungen aus über diese Tora: Der eine sagt über seine eigene Sendung, er sei ein Gesandter (*shalūaḥ*),[19] während der andere sagt, dass er der Messias sei, wie er in der Tora Gottes angekündigt wurde."

Während in bezug auf die Abschaffung der Tora sowie der Aufstellung falscher Propheten und Messiasse Christentum und Islam in gleicher Weise kritisiert werden, zeichnet sich bei der Behandlung des Kultes eine klare Präferenz des Islam vor dem Christentum ab:

„*Truppen von ihm werden sich erheben*: Nach ihm werden Leute seiner Truppe [= von Muhammad], aus seinem Volk, sich erheben *und das befestigte Heiligtum entweihen*, d. h. die Festung der Stadt Jerusalem, der Stadt des Heiligtums. *Sie werden das tägliche*

16 Vgl. H. Ben-Shammai, A Fragment of al-Qūmisī's Commentary on Daniel, S. 303.

17 *dīn* bedeutet im Hebräischen „Gesetz, Gericht" und im Arabischen „Religion". Möglicherweise schwingt hier die Bedeutung des arabischen Wortes im Hebräischen mit. Es wurde deshalb mit „Religion" übersetzt.

18 *ḥōq* weist einen akustischen Anklang an das arabische *ḥaqq*, das „wahr" bedeutet, auf.

19 Hier liegt ein Wortspiel zwischen *shalūaḥ* (Gesandter) und *shulḥan* (Tisch) vor.

Opfer, das tägliche Opfer der Unbeschnittenen,[20] *abschaffen und den Greuel* (*shiqqūṣ*), das Kreuz (*ṣalīb*), die Glocke (*nāqūs*)[21] und die Neue Kirche (*al-nīya*)[22] *verwüsten* (*natenū meshōmem*) (Dan 11,31)."

„*Und diejenigen, die den Bund verderben*, dies sind die Christen (*nōṣrīm*), die den Bund der Tora des Moses ausgetauscht haben (*heḥelīfū*) und die sich von Israel getrennt haben (*nivdelū*). Sowohl sie als auch die Byzantiner[23] *wird er durch glatte Worte verführen*, denn er wird ihren Kult verabscheuen und ihr Königreich vermindern. *Und das Volk, das seinen Gott kennt*, dies ist Israel, *wird stark werden und handeln* (Dan 11,32). Denn bevor er [= Muhammad] kam, konnten sie nicht nach Jerusalem kommen. Aus den vier Himmelsrichtungen kamen sie nach Tiberias und nach Gaza[24] aus Verlangen nach dem Heiligtum. Nun aber, nachdem er gekommen war, brachte er sie nach Jerusalem und gab ihnen einen Ort. Viele aus Israel lassen sich in ⟨Jerusalem⟩ nieder. Danach kam Israel *aus den vier Enden der Erde* (Jes 11,12) nach Jerusalem, um zu lernen (*li-derōsh*) und zu beten. Und von ihnen [. . .]."[25]

Al-Qūmisī versteht *we-natenū ha-shiqqūṣ meshōmen* nicht als „Aufstellen des Greuels der Verwüstung" wie in der frühjüdischen und kirchlichen Exegese,[26]

20 Mit dem täglichen Opfer (*tamīd*) ist die Eucharistie gemeint: Der arabische Begriff für Opfer, *qurbān*, bedeutet im arabisch-christlichen Sprachgebrauch Eucharistie; vgl. dazu G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, Louvain 1964 (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 147), S. 89–90.

21 *nāqūs*, ein syrischer Begriff, bezeichnet eigentlich eine Art Schelle, die mit einem Klöppel geschlagen wird, vgl. G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, S. 110.

22 Der Name *al-nīya* ist eine Verballhornung des griechischen νέα. Dies war der gebräuchliche Name der von Justinian erbauten Kirche zu Ehren der Mutter Gottes. Reste dieser Kirche wurden im heutigen jüdischen Viertel entdeckt, vgl. M. Ben-Dov, Discovery of the Nea Church – Jewel of Byzantine Jerusalem, in: *Christian News from Israel* 26 (1977). Die Kirche wurde nach der islamischen Eroberung durch ein Erdbeben teilweise zerstört. Die Ruinen der Kirche wurden von den Muslimen dann im 10./11. Jahrhundert als Steinbruch für Restaurationsarbeiten auf dem Ḥarām al-Sharīf verwendet. Auf diesen Abbruch der bereits zumindest teilweise zerstörten Kirche geht möglicherweise al-Qūmisīs Behauptung zurück, die Muslime hätten die Nea zerstört. Vgl. dazu H. Vincent / F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. Band II,3: *Jérusalem nouvelle*, Paris 1926, S. 918 und K. Bieberstein / H. Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, 3 Bände, Wiesbaden 1994 (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 100/1–3), dort Band II, S. 292.

23 Die Unterscheidung in „Christen" und „Byzantiner" ist nicht ganz klar: Unterscheidet al-Qūmisī hier zwischen den orientalischen Christen arabischer Zunge und den griechischsprachigen Byzantinern?

24 Gaza ist nicht bekannt als spirituelles jüdisches Zentrum wie Tiberias. Archäologische und literarische Befunde weisen jedoch darauf hin, dass es im 6. Jahrhundert eine blühende jüdische Gemeinde in Gaza gab. Über Karäer in Gaza ist nichts bekannt. Zu Juden in Gaza vgl. C. A. M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, Oxford 1987, S. 99–102.

25 Hier fehlt ein Abschnitt in der Handschrift.

26 Vgl. beispielsweise 1 Makk 1,54; Mt 24,15; Aphrahat, *Demonstrationes* 19,9 (P. Bruns [ed.], *Aphrahat. Unterweisungen*, Freiburg 1991, FC 5.1–2, II, 454).

sondern als „Verwüsten des Greuels". Der Inhalt des Verses wird so genau in sein Gegenteil verkehrt: Anstelle des zerstörerischen Frevels am Tempel geht es um die erlösende Reinigung desselben von einem Frevel. Dieser Frevel besteht in al-Qūmisīs Augen im christlichen Kult. Der scharfe Anstoss, den al-Qūmisī am christlichen Kult nimmt, geht möglicherweise auf die Tatsache zurück, dass die verschiedenen christlichen Gemeinden ihren Kult in Jerusalem im 9. und 10. Jahrhundert ziemlich ungestört ausüben konnten.[27] Die Juden in Jerusalem waren daher mit den christlichen Zeremonien sowie den trotz gewisser Verfallserscheinungen immer noch eindrucksvollen christlichen Bauwerken in Jerusalem konfrontiert.[28] Sporadisch kam es aber zu gewalttätigen Ausschreitungen von Muslimen gegen christliche Einrichtungen und christliches Eigentum.[29] Al-Qūmisī nimmt wahrscheinlich auf solche Ausschreitungen Bezug, wenn er die Zerstörung von christlichen Bauwerken den Muslimen zuschreibt.

Die Muslime tragen also durch verschiedene Taten zur Schwächung des Christentums bei, was wiederum eine Stärkung Israels zur Folge hat: „*Und das Volk, das seinen Gott kennt*, dies ist Israel, *wird stark werden*" (Kommentar zu Dan 11,32b). Die Muslime ermöglichen den Juden zudem, sich „aus den vier Richtungen der Erde" in Jerusalem anzusiedeln. Das Zitat aus Jes 11,12 weist darauf hin, dass es sich bei dieser Niederlassung von Juden in Jerusalem um den Beginn der endzeitlichen Sammlung Israels, des *qibbūṣ galūyōt* handelt. Die Muslime sind demnach für al-Qūmisī aktive Helfer des messianischen Erlösungswerkes.

Trotz seiner deutlichen antimuslimischen Polemik kommt den Muslimen bei al-Qūmisī eine Art „Erlöserrolle" zu. Diese islamische „Erlöserrolle" be-

---

27 Über die feierlichen Osterprozessionen und den Reichtum an Kirchenschätzen, die öffentlich zur Schau gestellt wurden, vgl. M. Gil, *A History of Palestine*, S. 20–21, dort auch Quellenangaben.

28 Trotz einer klaren Tendez zum Verfall und entgegen den „Bedingungen ʿUmars" (vgl. B. Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Rutherford, London 1985, S. 57–59) wurden bestehende Kirchen und Klöster renoviert und sogar neue gegründet. So wurde das georgische Kreuzkloster erst unter islamischer Herrschaft gegründet (vgl. A. Linder, The Christian Communities in Jeruslaem, in: J. Prawer [ed.], *The History of Jerusalem*, S. 121). Zu einem Überblick über die christlichen Bauwerke in Jerusalem unter islamischer Herrschaft vgl. J. T. Milik, Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes. IX: Sanctuaires chrétiens de Jérusalem à l'époque arabe (VIIe – Xe siècle), in: *Révue Biblique* 47 (1960), S. 354–367.550–591.

29 Zu antichristlichen Ausschreitungen vgl. beispielsweise J.-M. Fiey, *Chrétiens Syriaques sous les Abbasides surtout à Bagdad (749–1258)*, Louvain 1989 (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 420), S. 48–50; A. Linder, The Christian Communities, S. 113; M. Gil, *A History of Palestine*, S. 13.

steht nicht nur in einer Beihilfe zur eschatologischen Sammlung Israels auf Zion, sie erstreckt sich auch auf die Vernichtung von christlichen „Greueln" (Dan 11,31).[30]

3. Die Erwähnung der Kaʿba

Al-Qūmisī erwähnt in seinem Daniel-Kommentar nicht nur christliche Bauwerke: In der Auslegung zu Dan 11,38 spielt er auch auf das muslimische Heiligtum in Mekka, die Kaʿba an. Er ist damit meines Wissens die früheste jüdische Quelle, welche die Kaʿba erwähnt:[31]

„*Und für den Gott der Festungen*: Sie [die Kommentatoren?] sagen, dass dies al-Lāt und al-ʿUzzā sind. ⟨Sie heissen⟩ *Gott der Festungen*, denn vor seinem Kommen pflegten alle Bewohner der Städte um Mekka, den *Gott der Festungen* anzubeten. Die Bedeutung (*pitrōnō*) davon ist, dass dies der Gott der Städte ist, denn Festungen bedeutet ‚Städte'.

An seiner Stelle (*ʿal kenō*) *wird er* ⟨*ihn*⟩ *verehren*: Er hat ihn dort ⟨in Mekka⟩ gelassen. Man hat nämlich gesagt, dass die Leute der Umgebung sich mit ihm auf ein Bündnis geeinigt hätten, dass er ⟨den Gott⟩ nicht zerbreche, sondern ihn *an seiner Stelle* (*ʿal kenō*) belasse.

Einen Gott, den seine Väter nicht kannten, dies ist meiner Ansicht nach der eine Gott. *Er wird ihn mit Gold, Silber, Edelsteinen und Schmuck verehren* (Dan 11, 38). Dies sind kostbare Kleider, das Werk eines Künstlers (*ḥōshev*), denn all dies wurde im Namen des Gottes des Himmels angefertigt."

Vor dem Kommen Muhammads pflegten alle Bewohner der Städte um Mekka al-Lāt und al-ʿUzzā in Mekka anzubeten.[32] Muhammad belässt den Gott, also den Kult dieser Göttinnen aus opportunistischen Gründen in Mekka. Damit kann nur der schwarze Stein der Kaʿba angesprochen sein, dessen Verehrung von Muhammad ja tatsächlich übernommen wurde. Für eine Anspielung auf die Kaʿba spricht auch die Art der Verehrung durch Schmuck

30 H. Ben-Shammai, The Attitude of Some Early Karaites, geht nur auf die Kritik al-Qūmisīs am Islam ein. Die „Erlöserrolle", die dieser spielt, ist jedoch offensichtlich. Viel stärker ausgedrückt ist diese „Erlöserrolle" in den frühen Schichten der „Geheimnisse des R. Yōhai" sowie in Piyyūtīm aus frühislamischer Zeit, vgl. beispielsweise Y. Even-Shmuʾel, *Midreshē geʾūllah*, Jerusalem ³1968, S. 187–188 und Y. Yahalom, On the validity of Literary Works as Historical Sources, in: *Kathedra* 11 (1979), S. 130–132.

31 Die Kaʿba wird in späten Midraschsammlungen erwähnt: Leqah Tov zu Num 21,29 und Midrasch Aggada zu Gen 21,26. In beiden Passagen wird die Kaʿba explizit mit Götzendienst in Zusammenhang gebracht.

32 Zum vorislamischen Kult der Göttinnen al-Lāt und al-ʿUzzā in der Kaʿba vgl. A. J. Wensinck / J. Jomier, Kaʿba, in: E. van Donzel et al. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Band IV, Leiden 1978, S. 331–337, dort S. 336.

und Kleider: Vielleicht ist damit die Brokatdecke über der Kaʿba (*kiswa*) gemeint.[33]

Al-Qūmisīs Auslegung weist Affinitäten zu einer im Hadīth überlieferten muslimischen Tradition auf, dass Muhammad bei der Offenbarung von Sure 53 („Der Stern") Einflüsterungen des Teufels erlegen sei, die Anbetung der al-Lāt, al-ʿUzzā und Manāt zu gestatten, um die Mekkaner für seine Sache zu gewinnen. In einer göttlichen Offenbarung wurde ihm sein Irrtum jedoch aufgedeckt, und er nahm die „satanischen Verse" zurück.[34] Al-Qūmisī verfügte möglicherweise über Kenntnisse dieser islamischen Tradition.

Auffallend ist, dass al-Qūmisī Muhammad selber keinen Götzendienst vorwirft, ja ihn in der Auslegung von Dan 11,37 sogar *expressis verbis* davon ausnimmt: „*Für die Götter seiner Väter*, d. h. die Götzen, die [fol. 2b] seine Väter anbeteten, *wird er kein Verständnis haben*, denn es gibt nur einen Gott." Dass al-Qūmisī Muhammad nicht zu den Götzendienern zählt, zeigt sich auch daran, dass Muhammad bzw. seine Truppen die christlichen Greuel in Jerusalem zerstörten (siehe oben den Kommentar zu Dan 11,31) und dass er ein Gesetz erliess, das teilweise mit der jüdischen Halacha übereinstimmt (Auslegung zu Dan 11,37). Götzendienst wirft al-Qūmisī also den Bewohnern von Mekka und – in der Auslegung von Dan 11,39 – den Söldnern des muslimischen Heeres in Ostiran und Afghanistan vor, nicht aber Muhammad. Obwohl also die Kaʿba für al-Qūmisī ein alter Ort des Götzendienstes ist, erwähnt er weder in ihr aufgestellte Götzenbilder, noch schreibt er Muhammad selber Götzendienst zu.[35] Götzendienst bleibt bei al-Qūmisī den vorislamischen Arabern, einigen neubekehrten Söldnern im islamischen Heer und den Christen vorbehalten!

Die Kaʿba wird später von weiteren jüdischen Autoren aus der islamischen Welt erwähnt, so beim Karäer Yafet ben ʿAlī. Yafet wurde im Irak geboren, wirkte aber in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts in Jerusalem.[36] Wie Daniel al-Qūmisī verfasste Yafet Kommentare zu den Büchern der Bibel, darunter auch einen Kommentar zum Buch Daniel. Yafets Interpreta-

33 Vgl. A. J. Wensinck / J. Jomier, Kaʿba, S. 333.

34 Die Episode der „satanischen Verse" wird bei Tabarī, *Taʾrīkh* I, 1192–1196 geschildert; die Stelle wird bei R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 2 Bände, Berlin [4]1980, dort Band II, S. 461 besprochen.

35 H. Ben-Shammai, Fragments of Daniel al-Qūmisī's Commentary on the Book of Daniel, S. 269–270 ist der Meinung, dass die Tradition von Götzenbildern in der Kaʿba auf al-Qūmisī zurückgehe. Dieser erwähnt jedoch keine solchen Götzen, es sei denn, man interpretiert das Gebäude der Kaʿba als Götzenbild.

36 Zu Yafet ben ʿAlī vgl. Japhet ben Ali Ha-Levi, in: C. Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band IX, Jerusalem 1971, Sp. 1286 und J. Mann, *Texts and Studies*, S. 30–33.

tion unterscheidet sich aber in wesentlichen Punkten von al-Qūmisīs Darstellung: Dies zeigt sich bereits daran, dass er die Kaʿba bei der Auslegung von Dan 11,31 erwähnt:

„*Sie schaffen das ständige Opfer ab* (Dan 11,31). Dies bedeutet, dass sie den *Haǧǧ* abschaffen und dass die Leute danach den *Haǧǧ* nicht mehr ausführen werden. [. . .] Es heisst „ständig", da er zu ihrer ständigen Gewohnheit (*sunna dāʾimān*) gehörte und sie vom *Haǧǧ* nie abliessen. [. . .]

Sie verwüsten den Greuel (Dan 11,31). Wahrscheinlich sind damit die Bilder gemeint, die sich im Haus befinden wie *seht ihre Greuel* (Dtn 29,16) und für Kemosch, *den Greuel von Moʾav* (2 Kön 23,13). Diese Bilder waren alt; er konnte sie zuvor nicht entfernen, so entfernt er sie jetzt."

Daniel 11,31 wird nun nicht mehr wie bei al-Qūmisī auf die muslimische Befreiung Jerusalems von *christlichen* Greueln bezogen, sondern auf eine noch bevorstehende Zerstörung von *muslimischen* Greueln, nämlich der Kaʿba, durch ein endzeitliches Heer, das die messianische Zeit einläutet. Yafet wirft den Muslimen damit explizit Götzendienst vor: Der „Greuel" aus Dan 11,31 ist nicht mehr der christliche Kult, sondern die Kaʿba mit ihren Götzenbildern. Dass die Kaʿba für Yafet reiner Götzendienst ist, zeigt sich auch an anderen Stellen seines Werkes: So legt er Nah 1,14 *aus dem Haus deines Gottes reisse ich Götze und Gussbild* auf „ihr Heiligtum, zu dem sie jedes Jahr eine Pilgerfahrt unternehmen", aus.[37] Der Kommentar zu Ps 73,20 enthält eine ähnliche Interpretation:

„Und sein Ausdruck *in der Stadt* usw. bezieht sich auf Mekka, das Haus ihres Gebetes, in dem *Bilder* (Ps 73,20) von früheren Generationen sind, und zwar von den Heiden, die vor dem Auftreten des *Windmenschen* (Hos 9,7) lebten. Und bis heute sind diese Bilder dort."[38]

Die Kaʿba ist also durch die Präsenz dieser alten Götzenbilder verunreinigt. Vor dem Hereinbrechen der messianischen Zeit wird sie deshalb endgültig zerstört werden. Gegenüber al-Qūmisī zeigt sich deshalb bei Yafet in der Beurteilung des Islam eindeutig eine Verschärfung ab.

Die Kaʿba spielt auch beim jüdisch-persischen Dichter Shahin-i Shirazi eine Rolle.[39] Shahin-i Shirazi wirkte zu Beginn des 14. Jahrhunderts in der

37 H. Hirschfeld, *Jefeth b. Ali's Arabic Commentary on Naḥūm with Introduction, abridged Translation and Notes*, London 1911 (= Jews' College Publications 3), S. 21 [arab.], S. 36 [engl.].

38 Zitiert nach der Übersetzung von A. Schenker, Die Geburtswehen der messianischen Zeit nach Japhet ben Eli, in: *Bulletin des Études Karaites* 2 (1989), S. 39–46, dort S. 43.

39 Zu Shahin-i Shirazi vgl. W. J. Fischel, Judeo-Persian Literature, in: C. Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band X, Jerusalem 1971, Sp. 432–439, dort Sp. 434 und W. J. Fischel, Shahin, in: C. Roth et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band XIV, Jerusalem 1971, Sp. 1258.

iranischen Provinz Fars. Sein umfangreiches Werk besteht in einer epischen Darstellung des Pentateuch sowie des Buches Esther und des Buches Ezra. Shirazi flocht in seine Epen, die sich am berühmten „Shahnameh" des Firdawsi orientieren, auch viel koranisches und nachkoranisches Material ein.[40] Die Kaʿba wird im „Bereshitnameh", einer epischen Bearbeitung des Buches Genesis, erwähnt. Sie erscheint bei Shirazi also nicht in einer Auslegung der Schrift wie bei al-Qūmisī und Yafet ben ʿAlī, sondern in einem dichterischen Werk. Shirazi erwähnt die Kaʿba zudem nicht in Hinblick auf das eschatologische Geschehen, sondern im Zusammenhang mit ihrer Erbauung durch Abraham und Ismael:

> „I wish to build upon that narrow strip
> A proper house, out of lime and stone,
> A qibla, for all eternity,
> A sign enduring from us in the world.
> The whole world would esteem it and would go
> Toward it in pilgrimage. Once every year,
> A great fair would follow,
> To honor of the Almighty Creator.
> Come, let us build this house together,
> Let us exalt its excellence once more. [. . .]
> The pilgrimage is a reminder of Ibrahim;
> I know of no better act than it."[41]

Die Erwähnung der Kaʿba steht hier in einem ganz anderen Kontext als bei den beiden karäischen Exegeten: Es geht um Abraham, der zusammen mit seinem Sohn Ismael die Kaʿba erbaut hat. Muhammad wird nicht erwähnt. Der Bezug zum zeitgenössischen Islam wird aber durch die Erwähnung der Pilgerfahrt hergestellt. Trotz der unterschiedlichen literarischen Gattung ist es auffallend, dass bei Shirazi – anders als bei den Karäern – jegliche antimuslimische Polemik fehlt. Shirazi folgt bei seiner Bearbeitung der vorliegenden Passage der islamischen Version über die Erbauung der Kaʿba! Möglicherweise schwingen aber auch hier implizit polemische Töne mit: Shirazi möchte in seinem Epos die Grösse des Judentums in Vergangenheit und Gegenwart herausstellen. Er entwirft ein jüdisches Gegenstück zum iranischen Nationalepos „Shahnameh". Um die glanzvolle Vergangenheit der jüdischen Patriarchen – vielleicht gerade in Hinblick auf eine muslimische Hörerschaft – hervorzuheben, zeigt er, dass die Grundlagen des Islam auf das Judentum zurückgehen. So gesehen kann er der jüdisch inspirierten Kaʿba

40 V. B. Moreen, *Is(h)maʿiliyat*: A Judeo-Persian Account of the Building of the Kaʿba, in: B. H. Hary / J. L. Hayes / F. Astren (ed.), *Judaism and Islam. Boundaries, Communication and Interaction*, Leiden 2000, 185–202, dort S. 187.

41 Zitiert nach der Übersetzung von V. B. Moreen, *Is(h)maʿiliyat*, S. 196.

natürlich keinen Götzendienst unterstellen.[42] Die Auseinandersetzung mit dem Islam wird bei Shirazi nicht in der Weise geführt, dass dieser in seinem Wesen angegriffen wird, sondern dadurch, dass seine – ihm durchaus zugestandenen positiven – Seiten auf das Judentum zurückgeführt werden.

Die drei jüdischen Schriftsteller Daniel al-Qūmisī, Yafet ben ʿAlī und Shahin-i Shirazi beurteilen die Kaʿba recht unterschiedlich. Dies kann als Zeichen für eine differenzierte Beurteilung des Islam durch die unter islamischer Herrschaft lebenden Juden gewertet werden. Sicherlich spielten bei dieser unterschiedlichen Auffassung auch die jeweiligen historischen Umstände eine Rolle: Daniel al-Qūmisī erlebte, dass die Juden sich im islamischen Jerusalem wieder dauerhaft niederlassen durften, während ihnen dies zuvor jahrhundertelang versagt war. Yafet ben ʿAlī hingegen war Zeuge des Vordringens der byzantinischen Streitkräfte auf muslimisches Territorium sowie innerislamischer Auseinandersetzungen, die negative Folgen für die jüdische Minderheit im syrisch-palästinischen Raum hatten.[43] Shahin-i Shirazi wiederum lebte unter der toleranten Herrschaft der zum Islam übergetretenen Ilkhāne.

42 V. B. Moreen, *Is(h)maʿiliyat*, S. 196–198 meint, dass Shirazi am Ende des Kapitels die Passage über die Kaʿba bereut habe und Gott deshalb um Vergebung bitte. Es scheint mir wahrscheinlicher, dass Shirazi mit seinen Versen über die Kaʿba eine bestimmte Strategie verfolgt.

43 Vgl. M. Gil, Political History of Jerusalem in the Early Islamic Period, in: J. Prawer (ed.), *The History of Jerusalem*, S. 17–20.