

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 74 (2018)

Artikel: Wie der zweite Kalif zum Messias wurde ... : 'Umar b. al-abs Reinigung des Tempelplatzes und ihre jüdische Deutung (II)
Autor: Schreiner, Stefan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960596>

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: 05.02.2026

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

Wie der zweite Kalif zum Messias wurde ‘Umar b. al-Hatṭāb’s Reinigung des Tempelplatzes und ihre jüdische Deutung (II)

von Stefan Schreiner

2. Jüdisches Echo auf Umars Einzug in Jerusalem

Wenn es um eine Antwort auf die am Ende des ersten Teils dieses Artikels³³ gestellte Frage geht, wie der zweite Kalif zu seinem Titel *Messias* kommen konnte, ist zunächst von der Beobachtung auszugehen, dass die in den aus at-Tabarīs Chronik zitierten Texten Juden in den Mund gelegte Bezeichnung ‘Umars als messianische Gestalt und die Deutung seiner Reinigung des Tempelplatzes in Jerusalem als messianischer Akt keineswegs allein in Texten muslimischer Provenienz zu finden sind. Bemerkenswerte Parallelen zur Deutung der Geschichte, wie sie at-Tabarī in seiner Chronik überliefert hat, finden sich, wie längstens schon gesehen und gelegentlich auch diskutiert worden ist, in Texten jüdischer Herkunft, und dies durchaus nicht nur aus der Frühzeit des Islams und dem Beginn jüdisch-islamischer „Begegnung und Vergegnung“, um ein Wort Martin Bubers aufzugreifen, sondern wiederholt über einen Zeitraum von rund einem Jahrtausend. Doch zunächst zu dessen Beginn.

Zu nennen sind da zuerst jene Texte, die R. Shim‘on bar Yoḥai,³⁴ dem bekannten Tannaiten der dritten Generation und Schüler R. ‘Aqivas zugeschrieben, aber in ganz unterschiedlichen, zum Teil nicht unerheblich voneinander abweichenden Versionen unter seinem Namen überliefert worden sind. Eingereiht werden sie üblicherweise in die Rubrik visionäre, apokalyptische Literatur, wohl nicht zuletzt auch deshalb, weil sie ihrerseits erkennbare Beziehungen zum ספר זרובבל *Sefer Zerubbavel*³⁵ und einigen anderen in dieselbe Rubrik fallenden zeitgenössischen Texten aufweisen. Dazu gehören, um nur einige zu nennen, der *Midrasch von den Zehn Königen*

33 In: *Judaica* 74 (2018), S. 69-81.

34 GÜNTER STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 2011, S. 92.

35 Siehe dazu u. a. MARTHA HIMMELFARB, *Jewish Messiahs in a Christian Empire. A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Mass. / London 2017, und die unten in Anm. 48 genannte Literatur.

(מדרש עשרה מלכים)³⁶ die [Zehn] Zeichen des Messias (אותות המשיח)³⁷ oder auch die Zehn Zeichen (עשר אותן)³⁸ und andere, worauf Martha Himmelfarb erst wieder aufmerksam gemacht hat.³⁹

Von den im vorliegenden Zusammenhang besonders aufschlussreichen, Shim'on bar Yohai zugeschriebenen bzw. unter seinem Namen überliefer-ten Texten zu nennen sind folgende:

- „die Geheimnisse R. Shim'on b. Yohais“ (נסתירות ד-ר' שמעון בר יהאי);⁴⁰
- „die Zeichen R. Shim'on b. Yohais“ (אותות ד-ר' שמעון בר יהאי),⁴¹

36 Text in: CHAJIM MEIR HURWITZ (Hg.), *בֵּית עֲקָד הַאֲגָדֹת* (Hg.), Bd. 1, Frankfurt am Main 5641/1881, H. I, S. 16-33 (Einleitung), S. 38-51 (Text); YEHUDAH DAVID EISENSTEIN (Hg.), *A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, 2 Bde. New York 1915–1917, Bd. II, S. 461a-466b (https://www.sefaria.org/Otzar_Midrashim%2C_Midrash_on_the_Ten_Kings.1?lang=bi); vgl. dazu die „Kurzfassung“, *מאמר עשרה מלכים*, in: CHAJIM MEIR HURWITZ (Hg.), *אגות אגדות או קובץ מדרשים קטנים* / *Sammlung kleiner Midraschim*, Teil I, Berlin 5641/1881, S. 54-55.

37 Text in: ADOLPH JELLINEK (Hg.), *Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur* 5 Bde. Leipzig / Wien 1853–1873 (mehrere Nachdrucke), Bd. II, S. 58-63; YEHUDA EVEN SHMUEL (Hg.), *מדרשי גאולה*, Tel Aviv 5750 [1990], S. 318-323, 425-426. – Übersetzungen in: AUGUST WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik*, 5 Bde. Leipzig 1907–1910 (Nachdruck: Hildesheim 1967), Bd. III, S. 107-125; JOHN C. REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Resources for Biblical Studies, Bd. 45), Atlanta 2005 = Leiden / Boston 2006, S. 121-129 (<https://pages.uncc.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/otot-ha-mas-iah-2/>); ferner ABRAHAM MARMORSTEIN, *Les Signes du Messie*, in: *Revue des Études Juives* 52 (1906), S. 176-186.

38 Text in: EVEN SHMUEL (Hg.), *מדרשי גאולה* (Anm. 37), S. 315-317, 425; Geniza Fragment T-S A45.8 Bl. 1; Übersetzung in: REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* (Anm. 37), S. 116-119, 119-121 (<https://pages.uncc.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/ten-signs/>).

39 HIMMELFARB, *Jewish Messiahs* (Anm. 35), bes. S. 129-137.

40 Text in: JELLINEK (Hg.), *בֵּית המדרש* (Anm. 37), Bd. III, S. 78-82 = EISENSTEIN (Hg.), *אוצר מדרשים* (Anm. 36), Bd. II, S. 555a-557a (allerdings unter dem irreführenden Titel: *פרק ר' שמעון בן יהוי*). Der Text der *Nistarot* in: EVEN SHMUEL (Hg.), *מדרשי גאולה* (Anm. 37), S. 187-198, ist der Versuch der Rekonstruktion eines „Urtextes“. – Übersetzungen: WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen* (Anm. 37), Bd. III, S. 146-154; REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* (Anm. 37), S. 78-89 (<https://pages.uncc.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/nistarot-secrets-of-r-shimon-b-yohai-2/>).

41 Text in: EVEN SHMUEL (Hg.), *מדרשי גאולה* (Anm. 37), S. 311-314, 422-424;

- „das Kapitel R. Shim‘on b. Yoḥais“ (פרק ד-ר' שמעון בר יוחאי), ein Fragment, das eine Parallele zu den ersten zwanzig Zeilen der *Nistarot* enthält;⁴²
- „die zukünftigen Dinge R. Shim‘on b. Yoḥais“ (עתידות ד-ר' שמעון בר יוחאי);⁴³
- „das Gebet R. Shim‘on b. Yoḥais“ (תפילה ד-ר' שמעון בר יוחאי).⁴⁴

Dass solche visionären, apokalyptischen Texte R. Shim‘on b. Yoḥai zugeschrieben worden sind, ist durchaus nicht zufällig geschehen, sondern aus gutem Grund: Spielt er doch in der jüdischen Geschichte und Literatur seit der ausgehenden Antike die Rolle, die man im lateinischen Mittelalter dem römischen Dichter Vergil (Publius Vergilius Maro; Mantua 70–19 v. Brindisi) zugedacht hatte:⁴⁵ nämlich der „Enthüller der Geheimnisse“ zukünftiger geschichtlicher und übergeschichtlicher Geschehnisse zu sein.⁴⁶ Doch

Übersetzung in: REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* (Anm. 37), S. 111-116 (<https://pages.uncc.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/otot-of-r-shimon-b-yohai/>).

- 42 Text in: AVRAHAM Y. WERTHEIMER (Hg.), 4 בתי מדרשות, 4 Bde, Jerusalem 1893–1897 (mehrere Nachdrucke), Bd. II (1894), S. 25-26 = in: SHLOMO A. WERTHEIMER (Hg.), 2 בתי מדרשות – מדרשי הגניזה, 2 Bde. Jerusalem 1989, Bd. II, S. 506-507.
- 43 Die *Atidot* sind nicht als eigenständiger Text erhalten. In Hurwitz’ Ausgabe bilden sie, parallel zu den *Nistarot* (אלו הן הנסתורות שנגלו לרבי שמעון בן יוחאי) mit den Worten: ואלו הן מן העתידות שנגלו לר' שמעון בן יוחאי beginnend, die letzten Seiten des *Midrasch von den Zehn Königen*: HURWITZ (Hg.), (Anm. 36), S. 51-55; nachgedruckt in: EVEN SHMUEL (Hg.), מדרשי גאולה (Anm. 37), S. 403-405.
- 44 Text in: JELLINEK (Hg.), בית המדרש (Anm. 37), Bd. IV, S. 117-126; EISENSTEIN (Hg.), אוצר מדרשים (Anm. 36), Bd. II, S. 551a-555a. Text in: EVEN SHMUEL (Hg.), מדרשי גאולה (Anm. 37), S. 253-286, ist ein vom Herausgeber rekonstruierter Text. – Übersetzungen in: WÜNSCHE, *Aus Israels Lehrhallen* (Anm. 40), Bd. III, S. 154-169; REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* (Anm. 37), S. 105-110 (<https://pages.uncc.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/tefillat-prayer-of-r-shimon-b-yohai/>); BERNARD LEWIS, An Apocalyptic Vision of Islamic History, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1950), S. 308-338, hier S. 311-320; NABIL FAYYĀD, نصوص يهودية حول بدايات الإسلام – صلاة الحاخام شمعون بار يوحاي Beirut 1998 (<https://www.alawan.org/article4935.html>); NABIL FAYYĀD, نصان يهوديان حول بدايات الإسلام, Beirut 1998, S. 10-19.
- 45 Anknüpfungspunkt dafür bildet Vergils *Vierte Ekloge*, in der er die Geburt eines göttlichen Knaben angekündigt hatte, die man aufgrund der Ähnlichkeit zu Ankündigung und Geburt Jesu als Hinweis auf dessen Kommen verstanden hat. Als solcher „Enthüller der Geheimnisse“ begleitet Vergil auch Dante auf dessen in der *Divina Comedia* geschilderten Reise durch das *Inferno* (auf der Reise durch das *Paradiso* liess sich Dante allerdings von Beatrice begleiten).
- 46 Aus eben diesem Grund ist wohl auch der *Sefer ha-Zohar*, das Hauptwerk der

ist hier nicht der Ort, auf weitere Einzelheiten der mit diesen Texten verbundenen sog. Einleitungsfragen einzugehen.⁴⁷ Ausdrücklich hinzugefügt sei aber, dass es im Folgenden auch nicht darum geht, die in den Texten reflektierten oder auf sie angespielten historischen Ereignisse aufzuschlüsseln und ihre möglichen Abläufe zu rekonstruieren. Das haben andere längst in aller Ausführlichkeit getan.⁴⁸ Hier geht es allein um die in ihnen enthaltenen Aussagen über den zweiten Kalifen und die Deutung der mit ihm verbundenen Ereignisse.

frühen Qabbala, Shim'on b. Yoḥai zugeschrieben worden. Handelt es sich doch um eine Auslegung der *Tora* für die messianische Zeit. – Siehe dazu auch YEHUDA LIEBES, *המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי*, in: SHIM'ON REEM (Hg.), *הרעיון המשיחי בישראל. יום עיון לרגל מלאת שנים לגורשם מראיעיש*, Jerusalem 1992, S. 87-236; YEHUDA LIEBES, *שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ה יהדות – סוגיות, קטיעות, פנים, זהויות; ספר רבקה הרוביז ז"ל*, in: EFRAIM ME'IR (Hg.), *הארץ: ייחודה של רשב"י ותגל מרഗלותיו - מסע גאולתה של השכינה: רות המואביה כאם המשיח בספרות הזוהרית Da'at* (דעת) 72 (2012), S. 99-141.

47 Verwiesen sei dazu auf die entsprechenden Einleitungen in den Textausgaben und/oder Übersetzungen.

48 So u. a. HERIBERT BUSSE, ‘Omar ibn al-Ḫaṭṭāb in Jerusalem, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), S. 73-119; ANDREAS KAPLONY, *The Haram in Jerusalem 324–1099. Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power* (Freiburger Islamstudien, Bd. 22), Stuttgart 2002; ELISABETH CAMPAGNER, Eine jüdische Apokalypse des 7. Jahrhunderts? Kaiser Heraklius als Antichrist? in: *Trans – Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* (<https://www.inst.at/trans/>) Nr. 5 (September 2002), S. 1-43, und LUTZ GREISIGER, Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“. Zeugnisse jüdisch-christlicher Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert, in: WOLFRAM BRANDES und FELICITAS SCHMIEDER (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, S. 15-37; FRED ASTREN, Re-reading the Arabic Sources: Jewish History and the Muslim Conquests, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), S. 83-130; MICHAEL LECKER, The Jewish Reaction to the Islamic Conquests, in: VOLKHARD KRECH / MARION STEINICKE (Hg.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden / Boston 2012, S. 177-190; LEWIS, Apocalyptic Vision of Islamic History (Anm. 44), S. 308-338; BERNARD LEWIS, “On that Day”: A Jewish Apocalyptic Poem on the Arab Conquests, in: PIERRE SALMON (Hg.), *Mélanges d’islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, 3 Bde. Leiden 1974, Bd. I, S. 197-200; FRED M. DONNER, La question du messianisme dans l’islam primitif, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91-94 (juillet 2000), S. 17-28; HIMMELFARB, *Jewish Messiahs* (Anm. 35), und die am jeweiligen Ort genannte Literatur.

Die aller Wahrscheinlichkeit nach an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert entstandenen, in mehreren voneinander abweichenden Versionen überlieferten „Geheimnisse R. Shim‘on bar Yohais“ beinhalten in Gestalt einer „visionären Vorschau“ (חיזיון) gleichsam eine literarische Rückschau auf das erste Jahrhundert des Islams und die Ausbreitung des Herrschaftsbereiches der Muslime, der eine theologisch bemerkenswerte Deutung beigegeben ist.

Über den zweiten Kalifen ‘Umar b. al-Ḫatṭāb heisst es darin:

המלך השני שיעמוד מישמעאל יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות היכל, והוצב הר המוריה ועשה אותו מישור כלו ובונה לו שם השתחוויה על אבן שתיה שנאמר ושים בסלע קנד. ועשה מלחמה עם בני עשו והורג חילויתיו וישבה שכיה גדולה מהם וימות בשלום ובכבוד גדול.

Der zweite König, der aus Ismael hervorgehen wird, wird ein Freund Israels (אהוב ישראל) sein. Er wird ihre Wunden und die Wunden des Tempels heilen, den Berg Morija⁴⁹ reinigen und zur Gänze eben machen und ihm⁵⁰ dort einen Betplatz (השתחויה)⁵¹ über dem Grundstein der Welt aufbauen,⁵² wie es heisst: *Gesetzt auf den Felsen ist dein Nest* (Num 24,21). Er wird Krieg führen gegen die Söhne Esaus⁵³ und ihre Krieger töten und viele von ihnen in die Gefangenschaft führen. Er aber wird in Frieden und grossen Ehren sterben.⁵⁴

49 Die Gleichsetzung von Tempelberg und Berg Morija geht zurück auf 2. Chr 3,1 vgl. dazu 2. Sam 6,17. Nach Josephus wanderte Abraham mit seinem Sohn „zu dem Berg, auf dem später König David den Tempel erbaute“ (*Antiquitates I,13,2*); ebenso PRE XXXI, ed. Eshkol, S. 104, 109, und die Targumim TJ I und II z. St.

50 Oder sollte dies reflexiv verstanden werden?

51 *השתחויה*, der „Ort, an dem man sich im Gebet verneigt“, ist wörtliche Entsprechung zu مسجد „masgid“ („Moschee“).

52 Im Lichte der annähernd zweitgleichen *Pirqe de-R. Eli‘ezer* kommt der Verwendung des Verbs (בונה >) an dieser Stelle insofern Bedeutung zu, als danach das Verb בנה als Wiederaufbau von etwas Vorhandengewesenem verstanden wird, während die Verben הקים und עשה auf einen Neubau verweisen (PRE XXXI / ed. Eshkol, S. 105; TJ I und II z. St.).

53 *Esau* (*Söhne Esaus*) und *Edom* (*Söhne Edoms*) / *Edomiter* sind übliche Chiffre für die Christen, hier die Byzantiner. Siehe dazu SOLOMON ZEITLIN, The Origin of the Term *Edom* for Rome and the Roman Church, in: *Jewish Quarterly Review* 60 (1969-70), S. 262-263; GERSON D. COHEN, Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in: ALEXANDER ALTMANN (Hg.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Studies and Texts, Bd. 4), Cambridge, Mass. 1967, S. 19-48.

54 JELLINEK (Hg.), *בית המדרש* (Anm. 37), Bd. III, S. 79. – Gleichsam in Kurzfassung ist dieser Abschnitt auch im „Gebet“ R. Shim‘on bar Yohais enthalten: המלך השני שיעמוד מבני ישמעאל הוא אוהב את ישראל והוא גודר את פרצות היכל – ועשה מלחמה עם בני עשו והורג את חילויתם „Der zweite König, der erstehen

Ergänzend ist dazu in den ‘*Atidot de-R. Shim‘on bar Yohai* zu lesen:

[...] וכן היה אומי ר' שמעון בתחילת מלכותו כשהוא יצא יבקש לעשות רע עם ישראל ויתחברו עמו אנשים גדולים מישראל ויתנו לו אשה מהם ויהיה שלום בין ישראל ויכבוש כל המלכות ויבא לירושלים וيشתחווה שם ויעשה מלחמה עם האדומים ויברכו מפניו ולכד המלוכה בחזקה ואחר כך ימות.

So spricht R. Shim‘on: Am Beginn seiner Herrschaft, wenn er auszieht, trachtet er danach, Israel Böses anzutun; doch die Grossen Israels werden sich mit ihm verbünden und ihm eine Frau von den Ihren geben,⁵⁵ und es wird Frieden sein zwischen ihm und Israel. Er wird das ganze Reich erobern, nach Jerusalem kommen und sich dort [im Gebet] verneigen. Er wird Krieg führen gegen die Edomiter; sie aber werden fliehen. Er aber wird die Herrschaft mit starker [Hand] ergreifen und danach sterben.⁵⁶

Folgt man dem Duktus der Erzählung der „Geheimnisse R. Shim‘ons“, dann ist ‘Umar nicht nur der „Freund Israels“, sondern als solcher zugleich auch der „Spross Davids“ (צָמָח בֶן דָוד). Denn mit dem, was er getan hat, hat er den Weg zur messianischen Verwirklichung, die mit dem Auftreten des arabischen Propheten Muḥammad und der Ausbreitung des Islams begonnen hat, gleichsam fortgesetzt. So jedenfalls ist es dem von „messianischem“ Vokabular geprägten Beginn der *Nistarot* zu entnehmen:

Dies sind die Geheimnisse, die dem R. Shim‘on b. Yohai offenbart wurden, als er versteckt war in einer Höhle vor dem Kaiser, dem König von Edom. Er stand im Gebet 40 Tage und 40 Nächte und begann so: *Ewiger, Gott, wie lange noch zürnst Du beim Gebet Deines Knechtes* (Ps 80,5). Sofort wurden ihm die Geheimnisse des Endes und die verborgenen Dinge offenbart. Er hob an sich zu setzen und vorzutragen: *Und er sah den Qeniter [Bil‘am]* (Num 24,21). Als er Ismaels Reich kommen sah, fing er an zu sprechen: „Ist es nicht genug, was uns das ruchlose Reich Edom angetan hat, nun auch noch das Reich Ismael!“ Sofort antwortete ihm Metatron, der Fürst des Angesichts, und sprach zu ihm: „Fürchte dich nicht, Menschensohn, denn der Heilige, gepriesen sei Er, führt das Reich Ismael nur herbei, um euch zu erlösen (לְהוֹשִׁיעָם) von diesem

wird von den Söhnen Ismaels, liebt Israel; er heilt die Wunden des Tempels und führt Krieg gegen die Söhne Esaus und tötet ihre Krieger“ (JELLINEK [Hg.], *בית המדרש* [Anm. 37], Bd. IV, S. 120).

55 Siehe dazu unten S. 234 mit Anm. 73.

56 HURWITZ (Hg.), *בית עקד האגדות*, (Anm. 36), S. 52. – Zur Sache siehe LEWIS, Apocalyptic Vision of Islamic History (Anm. 44), S. 324-.325; HAVA LAZARUS-YAFEH, The Sanctity of Jerusalem in Islam, in: HAVA LAZARUS-YAFEH, *Some Religious Aspects of Islam. A Collection of Articles* (Studies in the History of Religions, Bd. 42), Leiden 1981, S. 58-71, hier S. 60 f; MOSHE GIL, *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge 1992, S. 61-64 und 91.

ruchlosen. Er stellt über sie einen *Propheten seines Wohlgefallens* (*نبياً قدّرنا*);⁵⁷ der wird für sie das Land (*הארץ*) erobern; sie aber kommen und werden es wiedergewinnen zur Gänze, und grosser Schrecken (*אימה*)⁵⁸ wird zwischen ihnen und den Söhnen Esaus sein.

Da antwortete ihm R. Shim'on und sprach: „Woher [entnehme ich] dass sie uns Erlösung (*ישועה*) sind?“ Er antwortete ihm: „Hat nicht der Prophet Jesaja so gesagt: *Und sehen wird er Reiter, Gespanne, Pferde[wagen], Eselreiter, Kamelreiter* (Jes 21,7). Warum stellt er *Eselreiter* (*רכב חמור*) den *Kamelreitern* (*רכב גמל*) voran? Er hätte so nicht sagen müssen, sondern [sagen können]: *Kamelreiter, Eselreiter*. Vielmehr: Wenn er auszieht, reitet er auf einem Kamel (*כיוון שהוא יוצא הוא רוכב*) (על גמל). Sprosst die Herrschaft in seiner Hand, reitet er auf einem Esel (*כיוון שהוא רוכב על חמור*). Eine andere Auslegung (*ד"א*) zu *Eselreiter* (*רכב חמור*): Wenn er auf einem Esel reitet, ergibt sich daraus, dass sie Erlösung für Israel sind wie die Erlösung dessen, der auf einem Esel reitet (*מיין שהם תשועה לישראל כתשועת רוכב על חמור*). Ferner sagte R. Shim'on, dass er von R. Yishma'el gehört habe: „Wenn man hört, dass das Reich Ismael kommt, wird man das Land (*הארץ*) mit Seilen messen, wie es heisst: *Und das Land wird für einen Preis verteilt* (Dan 11,39). Und man macht die Friedhöfe zur Weide für das Kleinvieh, und wenn jemand von ihnen stirbt, begräbt man ihn an jedem Ort, den man gerade findet, und pflügt das Grab wiederum um und sät darauf, wie es heisst: *So werden die Kinder Israel ihr Brot essen, das unrein ist* (Ez 4,13). Warum? Weil der Begräbnisplatz (*בית הפרנס*) nicht gedroschen wird.⁶⁰ [...].⁶¹

Ohne auf Einzelheiten dieses Textes näher einzugehen: Angespielt wird offensichtlich auf das wechselvolle Schicksal Jerusalems und seiner jüdischen Bewohner zwischen Byzantinern, Sassaniden und Arabern / Muslimen in den Jahren ihrer wechselnden Oberherrschaft über die Stadt am Beginn des 7. Jahrhunderts: Hier nur so viel dazu:

57 oder: *seines Willens*. – Im „Kapitel R. Shim'on b. Yoḥais“ steht an dieser Stelle der polemische Ausdruck *בת שוטה ואיש הרוח* (WERTHEIMER [Hg.], נבי שוטה ואיש הרוח) [Anm. 4], S. 25 = WERTHEIMER [Hg.], מדרשות – מדרשי הגניזה [Anm. 42], S. 506); und im „Gebet R. Shim'on b. Yoḥais“ heisst es: *ועומד איש שוטה ובבעל הרוח* (JELLINEK [Hg.], בית המדרש [Anm. 37], Bd. IV, S. 120). – Siehe dazu REUVEN FIRESTONE, The Prophet Muhammad in Pre-Modern Jewish Literatures, in: CHRISTIANE GRUBER / AVINOAM SHALEM (Hg.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation*, Berlin / Boston 2014, S. 27-44.

58 Das „Gebet“ und das „Kapitel“ R. Shim'ons haben an dieser Stelle *איבה*, „Feindschaft“.

59 Deutlicher als durch diese Anspielung auf Sach 9,9 kann der messianische Unterton der Erzählung kaum zu Gehör gebracht werden.

60 D. h. nicht mit dem Fuss betreten werden darf (mOhal 17,1;2,3; bKet 28b).

61 JELLINEK (Hg.), בית המדרש (Anm. 37), Bd. III, S. 78-79.

Während der sogenannten Perserkriege des Kaisers Herakleios (um 575/ 610–641),⁶² deren Schauplatz zu einem nicht unerheblichen Teil das syro-palästinische Gebiet war, hatten die Perser (Sassaniden) im Jahre 614 Jerusalem erobert. Zu ihren gleichsam ersten Amtshandlungen gehörte es, dass sie – wie einst der persische Grosskönig Kyros II. (um 590 oder 580/559–530 v.), der deswegen von Deutero-Jesaja „Messias“ genannt worden war (Jes 45,1; vgl. 41,1-8; 451-7; 48, 12-15)⁶³ – den Juden die Rückkehr in die Stadt erlaubt (614 bis 617) und ihnen auch ihren Kultus auf dem Tempelplatz wieder aufzunehmen gestattet haben. Das war ihnen in den Jahren zuvor, unter byzantinischer Herrschaft über Jerusalem nicht (mehr) erlaubt. Nicht zuletzt in Erinnerung an das, was Kyros zu ihren Gunsten einst getan hatte, haben sich Juden daher über die Jahrhunderte immer wieder an die Seite der Perser gestellt,⁶⁴ so auch diesmal wieder, und nach verschiedenen Chroniken sollen sie den Sieg der Perser über die Byzantiner genutzt haben, an den Byzantiner Rache zu nehmen.⁶⁵ Allerdings sollte sich wenige Jahre nach dem eben erwähnten Sieg der Perser das Blatt noch einmal wenden; denn im Jahre 628 oder 630 gelang es den Byzantinern unter Kaiser Herakleios erneut, Jerusalem ein- und den Persern abzunehmen. Die Folge war, dass den Juden der Aufenthalt in der Stadt wiederum verwehrt und das Gebet auf dem Tempelplatz ihnen verboten wurde – bis im Jahre 637 ‘Umar b. al-Ḫaṭṭāb den Byzantinern Jerusalem endgültig entriss und als Sieger in die Stadt einzog, wie at-Ṭabarī in seiner Chronik geschildert hatte.

Dass R. Shim‘on bar Yoḥais „Geheimnisse“ mit ihrer Darstellung und (theologischen) Deutung der Geschichte in der jüdischen Geschichtsschreibung nicht isoliert dastehen, sondern deren Sicht der Dinge und Deutung über Jahrhunderte hindurch durchgehalten worden ist, belegen deren Parallelen in den anderen oben erwähnten, R. Shim‘on b. Yoḥai zugeschriebenen Texten. Zu erinnern ist da zuerst an die *Tefilla*, R. Shim‘on bar Yoḥais

62 Siehe dazu Anm. 48.

63 *Pars pro toto* steht dafür das sogenannte „Kyros-Edikt“ in Esra 6,3-5 (aramäische Version) sowie in Esra 1,1-4 und 2. Chr 36,23 (hebräische Versionen); siehe dazu ELIAS J. BICKERMAN, The Edict of Cyrus in Ezra 1, in: *Journal of Biblical Literature* 65 (1946), 249-275.

64 Franz Altheim sprach in diesem Zusammenhang von „Entwicklungshilfe im Altertum“; siehe FRANZ ALTHEIM, *Entwicklungshilfe im Altertum. Die grossen Reiche und ihre Nachbarn* (rowohls deutsche enzyklopädie, Bd. 162), Reinbek bei Hamburg 1962, S. 56 ff, 67 ff, 106 ff.

65 Siehe dazu u. a. ELLIOTT HOROWITZ, *Reckless Rites, Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton / Oxford 2006, S. 242-246.

„Gebet“,⁶⁶ das – wie vor Jahrzehnten bereits Itzhak (Fritz) Baer⁶⁷ und nach ihm Bernard Lewis⁶⁸ nachgewiesen haben – aus der Zeit der Kreuzzüge, wohl des zweiten oder dritten Kreuzzugs stammt, aber im Hinblick auf den Anfang der islamischen Geschichte die gleiche messianische Deutung vertritt wie R. Shim‘on bar Yohais „Geheimnisse“ und sich dabei weithin derselben Schriftverse bedient. Allein die (zeitgeschichtlichen) Anspielungen des „Gebets“ gehen über die „Geheimnisse“ hinaus. So heisst es hier im Gespräch R. Shim‘ons und mit dem Engel Metatron, um nur diesen Passus zu zitieren:

[...] Und die Herrschaft der Qeniter wird sich zu jener Zeit bis nach Jerusalem erstrecken; sie erobern es und töten darin mehr als dreissigtausend.

Und wegen der Unterdrückung, mit der sie Israel unterdrücken, sendet der Heilige, gepriesen sei Er, gegen sie die Ismaeliter. Sie führen gegen sie Krieg, um Israel aus ihrer Hand zu erlösen (כדי להשוו את ישראל מידם). Ein verrückter und vom Geist besessener Mann erhebt sich und redet Lügen gegen den Heiligen, gepriesen sei Er. Er erobert das Land, und Feindschaft wird zwischen ihnen und den Söhnen Esaus sein. Ich wandte mich an Metatron und sprach zu ihm: Mein Herr, warum sind die Söhne Ismaels eine Erlösung für Israel? Sprach er zu mir: Hat nicht der Prophet Jesaja so gesagt: *Und er sieht Reiter, Gespanne, Pferde[wagen], Eselreiter, Kamelreiter* (Jes 21,7). Reiter – das ist die Herrschaft der Meder und Perser, Gespanne – das ist die Herrschaft der Griechen, Pferde[wagen] – das ist die Herrschaft Edoms, Eselreiter – das ist der Messias, wie es heisst: *Demütig und auf einem Esel reitend* (Sach 9,9), Kamelreiter – das ist die Herrschaft Ismaels, denn in ihren Tagen wird die Herrschaft des Messias sprossen; deswegen geht Eselreiter dem Kamelreiter voraus. Und freuen werden sich die Kamelreiter auf das Kommen des Messias [...].⁶⁹

Eingang gefunden hat diese Sicht der Dinge aber auch in die im 12. Jahrhundert neu einsetzende jüdische Historiographie. Wie sehr sie die geschichtstheologische Auffassung der *Nistarot* teilt und über die folgenden Jahrhunderte bis in die Neuzeit hinein beibehalten hat, belegen – *pars pro toto* – die Werke von Abraham ibn Da‘ūd (Toledo um 1110–um 1180) über Josef b. Yehoshua b. Me’ir ha-Kohen (Avignon 1496–nach 1577 Genua)

66 Siehe oben Anm. 44.

67 ITZHAK (FRITZ) BAER, Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926), S. 113-122, 155-165.

68 LEWIS, Apocalyptic Vision of Islamic History (Anm. 44), S. 308-338.

69 JELLINEK (Hg.), *בית המדרש* (Anm. 37), Bd. IV, S. 119.

bis zu David b. Shelomo Gans' (Lippstadt 1541–1613 Prag). So schreibt Abraham ibn Da'ūd in seinem *ספר הקבלה* („Buch der Tradition“):⁷⁰

Die vierte Generation (der *Savora'im*) ist die von Rav Yišqaq. In seinen Tagen gewann das Reich Ismaels die Oberhand über das Reich der Perser, und das Reich der Perser wurde entwurzelt (*נעקרה*) aus der Welt.⁷¹ Nach Babylon kam 'Alī ibn abī Ṭālib, der König Ismaels, nachdem Ismael die Oberhand über es gewonnen hatte vor einigen Jahren; denn in den Tagen des 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, des Königs Ismaels, war das Reich der Perser entwurzelt worden (*נעקרה*), und Yazdegerds Frauen und Töchter gerieten in Gefangenschaft. [Zudem] hatte 'Umar, der König Ismaels, Yazdegerds Tochter R. Bustanai, dem *Oberhaupt der Diaspora* (*ראש גלות*) gegeben. Der hatte sie zum Judentum bekehrt (*גיירה*), und sie war seine Frau geworden.⁷² Zuvor, im Jahr 4374 [613/4] hatte Muḥammad, der König Ismaels, seine Verkündigungen zu verkünden (*לטעון טענתו*) begonnen. Als 'Alī ibn abī Ṭālib nach Babylon kam, ging ihm Rav Yišqaq, das Oberhaupt der Jeschiwa, entgegen,⁷³ und der König 'Alī erwies ihm seine Reverenz und erhob ihn, [das geschah] im Jahr 4420 [659/60].

70 ABRAHAM IBN DA'UD, *The Book of Tradition (Sefer ha-qabbala). A Critical Edition with a Translation and Notes*, by Gerson D. Cohen, London 1967 [²1969], S. 34-35, Z. 22-29 (hebr.), S. 44-45 (engl.).

71 Im Januar 638 hatten die arabischen Muslime in der Schlacht von al-Qādisīya im Iraq den entscheidenden Sieg über die Perser errungen. Siehe dazu u. a. ABD AL-HUSAIN ZARRINKUB, *The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath*, in: ARTHUR J. ARBERRY (Hg.), *The Cambridge History of Iran*, 7 Bde (in 16), Cambridge u. a. 1968–2010, Bd. 4: RICHARD N. FRYE (Hg.), *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs* (1975), S. 1-56; GIL, *History of Palestine* (Anm. 56), S. 49-58.

72 Dasselbe in: GEDALJA IBN YAḤYĀ (1515–1587), *ספר הדורות* (סדר הדורות וקורות כל דור ודור) [neu gedruckt nach der *editio princeps* 5306 (1556)], Jerusalem 5722 [1962], S. 81, und JOSEF B. JIŠQAQ SAMBARĪ (um 1630–nach 1700), *ספר דברי יוסף – אלף ומאה שנות חולדה יהודית בצל האסלאם* Shim'on Shtober, Jerusalem 5754 [1994], S. 104-105. – R. Bustanai ben Ḥanina (um 618–670), war der erste babylonische Exilarch nach der arabisch-islamischen Eroberung. – Zur Sache siehe AVRAHAM GROSSMAN, *ראשות הגולה בבבל בתקופה הגאנונית*, Jerusalem 5744 [= 1984/5], S. 22-44; ISAIAH M. GAFNI, Art. *Exilarch*, in: EHSAN YARSHATER (ed.): *Encyclopædia Iranica*, Bde. I-XVI (London / New York, 1985–2013; online New York, 1996 ff), ab Bd. XVII nur noch online unter (<https://www.iranicaonline.org>), Bd. IX (1999), S. 126-127; GIL, *History of Palestine* (Anm. 56), S. 58-88; HABIB LEVY, *Comprehensive History of the Jews of Iran – the Outset of the Diaspora*, edited by Hooshang Ebrami, translated by George W. Maschke, Costa Mesa, CA 1999, S. 165-169.

73 Wie einst der Damaszener Jude dem Kalifen 'Umar entgegenging und ihn als Erlöser begrüßte (siehe oben im ersten Teil, in: *Judaica* 74 [2018], S. 73-74).

Ähnlicher Ansicht war auch Josef b. Jehoshua b. Me'ir ha-Kohen (Avignon 1496–nach 1577 Genua) in seinem *ספר דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן* („Buch der Geschichte der Könige Frankreichs und der Könige aus dem Hause der osmanischen Türken“). Über Muḥammad heisst es dort:⁷⁴

ויקם מוחמד⁷⁵ בארצות הערב בשנה השנית למלכו ויכתוּ חוקים ומשפטים: ויאמר כל אשר לא ישמע לתורתו יומת כי ה' שלחני להיות נביא בגויים: ויגדל האיש מאד וישמעו אליו עמים וישכב מהומד עם אבותיו וימלוך איבוביְר תחתיו ויתר דבריהם הללו הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי ארץ יsumaאל:

Muḥammad erhob sich in den Ländern Arabiens im zweiten Jahr seiner [des Herakleios] Herrschaft, schrieb Gesetze und Satzungen und sprach: Jeder, der nicht auf seine Weisung hört, wird sterben; denn der Ewige hat mich gesandt, Prophet für die Völker [der Welt] (בגויים) zu sein. Er wurde sehr mächtig, und Scharen (עמים) hörten auf ihn. Dann legte er sich zu seinen Vätern, und König wurde Abū Bakr an seiner Statt. Und der Rest ihrer Geschichte, ist er nicht aufgeschrieben im Buch der Chronik der Könige des Landes Ismael? (I,5)⁷⁶

Sodann weiss Josef ha-Kohen vom Kalifen ‘Umar zu berichten:⁷⁷

(I,10) Und es geschah im einundzwanzigsten Jahr seiner Herrschaft: Herakleios kannte sich gut aus in Sterndeuterei (בחכמת הנזולות) und sah bei seiner Deuterei (בחכמתו) das Reich Byzanz in seinen Tagen unter die Füsse der Beschnittenen fallen. Da sagte Beli'al in seinem Herzen: *Keinem [anderen] hat Gott diese Ehre erweisen wollen ausser den Juden* (nach Est 6,6); denn beschnitten sind sie. Da entbrannte sein Zorn gegen sie, und er gebot, in allen Städten seines Reiches alle Juden zu töten, die sich weigerten, ihre Religion zu wechseln (להmir את כבודם).⁷⁸

74 Siehe dazu MARTIN JACOBS, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken: hebräische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts* (Text and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Bd. 18), Tübingen 2004, S. 185-186.

75 Die Schreibung *Mahomed* (> *Mahomet*) anstelle von *מוֹחָםֶד* sowie die von ‘Umars Patronymikon *bin Katf* (*בֶּן קַטֵּף*) *bin Qatāp* (> *filius Catap*) ist den von Josef ha-Kohen verwendeten lateinisch-sprachigem Quellen (und seinem lateinisch-sprachigen Kontext) geschuldet, wie schon Martin Jacobs bemerkt hat (JACOBS, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken* [Anm. 74], S. 187-188).

76 JOSEF B. JEHOSHUA HA-KOHEN, *ספר דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן*, *החותר*, Amsterdam 1733, B. 1a, 2a; neu hrsg. von Zalmen Bonhard, 2 Bde. Lemberg 1859, Bd. I, S. 1a, erneut hrsg. von David A. Gross, 3 Bde. Jerusalem 1955. – Englische Übersetzung der Ausgabe Amsterdam 1733: *The Chronicles of Rabbi Joseph Ben Joshua Ben Meir, the Sphardi*, translated by Christoph Heinrich Friedrich Bialloblotzky, 2 Bde, London 1835-1836, Bd. I, S. 5-6.

77 Siehe dazu JACOBS, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken* (Anm. 74), S. 186-190.

78 Um keinen Anstoss zu erregen, benutzt Josef ha-Kohen hier eine Umschreibung, die wörtlich bedeutet: „die nicht ihre Ehre eintauschen gegen ...“.

Und Boten sandte er zu Dagoberto (דָאגוּבִירְטוֹ),⁷⁹ dem König von Frankreich, ebenso furchtbar zu handeln. Und Dagoberto (דָגּוּבִירְטוֹ) hörte auf ihn. Viele wechselten ihre Religion, und viele wurden in Frankreich in jenen Tagen mit des Schwertes Schneide erschlagen. Aber *der Ewige wird rächen das Blut seiner Diener [...], Amen* (Dtn 32,43). Herakleios hatte Beli‘al nicht verstanden; denn auf die Hagarener⁸⁰ bezieht sich sein Wort; sie sind ebenso beschnitten, wie wir es sind.

(I,11) In jenen Tagen trat ‘Umar b. Qaṭāp (עַוְמָר בֵּן קַטָּף [sic!]) auf; er ist die dritte Generation nach Muḥammad (וְהָוָא הַדָּוָר הַשְׁלִישִׁי לְמֹחֹמֶד), und mit ihm ein grosses Heer, und sie eroberten das Land Aram und das Land Palästina, und die Kunde von ihnen [verbreitete sich] im ganzen Land (בְּכָל הָאָרֶץ). Sie belagerten ‘Azza (Gaza) und nahmen es ein – *es gab keine Stadt, [deren Mauern] für ihn zu hoch waren* (Dtn 2,36) – auch Damaskus nahmen ein sie mit starker Hand in jener Zeit. [Davon] hörte Herakleios, und es kränkte ihn sehr in seinem Herzen, *dass er sie nicht bezwingen konnte* (vgl. Gen 32,26). Da kehrte er in sein Land zurück. Dann nahmen die Araber (הָעֲרָבִים) das ganze Land Israel ein und das Land Ägypten [...]; auch das brachliegende Jerusalem nahmen sie ein zweites Mal ein und schlossen einen Bund mit den Unbeschnittenen,⁸¹ die in der Stadt waren, ebenso wie das Grab ihres Messias. Sie aber zahlten ihnen eine Steuer, die sie ihnen per Gesetz auferlegt hatten.⁸²

79 Gemeint ist Dagobert I. (um 608/10–639), der seit 629 König der Franken war. Im selben Jahr 629 (oder 633) soll er die Ausweisung aller Juden angeordnet haben, die sich nicht zum Christentum bekehren. Siehe dazu, sowie zu seiner Beziehung zu Kaiser Herakleios: SALO W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 Bde. New York / London / Philadelphia 1957–1983, Bd. III (1964), S. 47–54, 250–254.

80 Zu dieser Bezeichnung siehe SAMUEL KRAUSS, Die hebräischen Benennungen der modernen Völker, in: SALO W. BARON / ALEXANDER MARX (Hg.), *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut (1874–1933)*, New York 1935, S. 379–412, dort S. 392–393.

81 Eine Anspielung auf den Kapitulationsvertrag (*ṣullūh*), den ‘Umar mit der „Delegation aus Jerusalem“ zwecks kampfloser Übergabe ihrer Stadt in al-Ǧābiya geschlossen hatte. Siehe dazu den ersten Teil oben in *Judaica* 74 (2018), S. 73–74.

82 Gemeint ist die *gizya*, die nach Sure 9,29 „geduldete Nichtmuslime“ (*ahl al-kitāb*) zu zahlen hatten. – Zur Geschichte siehe auch die Chroniken von JOSEF HA-KOHEN, *ספר דברי הימים* (Anm. 76), 1733, Bl. 1a; 1859, Bd. I, Bl. 1a; *The Chronicles*, Bd. I, S. 5–6, und JOSEF SAMBARĪ, *ספר דברי יוסף* (Anm. 72), S. 102–103, und SHIM‘ON SHTOBER, Muhammad and the beginning of Islam in the chronicle “Sefer Divrey Yoseph”, in: M. SHARON (Hg.) *Studies in Islamic History and Civilization, in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalem / Leiden 1986, S. 319–352.

(I,12) Und ‘Umar b. Qaṭāp fragte: „Wo ist der Tempel, den Titus zerstört hat, in dem der Name Gottes angerufen worden ist?“ Da zeigte man ihm den zerstörten Tempel des Ewigen. Dann liess er Silber und Gold holen in Menge und gebot, den Tempel wiederaufzubauen, und zwar an seinem Platz, wie es früher war (לְבָנוֹת אֶת הַבֵּית עַל תְּלַו כְּבָרָא שׁוֹנָה). Er verneigte sich zur Erde und betete zum Ewigen. Sie beeilten sich, den Tempel aufzubauen, wie ‘Umar geboten hatte, und er gab dem Heiligtum Einkünfte und Landbesitz, um daraus das Tag für Tag zum Gottesdienst Notwendige zu erzielen.

(I,13) Jerusalem, das Land Israel und das ganze Land Aram blieben in der Hand der Araber vierhundertneunzig Jahre, bis die Könige des Westens im Jahre 4856 [= 1096]) kamen, als Gottfried⁸³ und die Fürsten, die mit ihm waren, dorthin kamen und sie [die Stadt Jerusalem] einnahmen und achtundachtzig Jahre lang besetzt hielten, bis Gott Saladin (שָׁלָאַדִּין), den König Ägyptens, erstehen liess, der sie ihrer Hand wieder entriss, und sie in ein anderes Land vertrieb, wie es bis heute ist.⁸⁴

Unverkennbar sieht Josef ha-Kohen eine Parallel zwischen dem zweiten Kalifen ‘Umar und Salāḥ ad-Dīn Yūsuf b. Ayyūb (1137/8–1193),⁸⁵ der mit seinem Sieg über die Kreuzritter im Juli 1187 bei Hattin das Ende des Königreiches Jerusalem einläutete. Wie einst ‘Umar die Byzantiner aus Jerusalem vertrieb, so tat es nun Salāḥ ad-Dīn; und wie ‘Umar den Tempelplatz reinigte, dort betete und den Juden die Rückkehr in die Stadt erlaubte, so nun auch Salāḥ ad-Dīn, der damit – gleichsam ein ‘Umar *redivivus* – in eben-solchem messianischen Licht erscheint.

Gleicher Meinung war einige Jahrhunderte zuvor bereits Jehuda b. Shelomo (Abū Zakaryā Yahyā b. Sulaimān) al-Ḥarīzī (Toledo 1160–1225/30 Aleppo), als er in der 28. *Maqame* seines *Sefer Taḥkemoni* schrieb:

וַיַּעֲרֵ אֱלֹהִים אֶת רוח מֶלֶךְ יִשְׁמְעוֹאלִים בְשִׁנְתָּא אֶרְבָּעָת אֲלֵפִים וְתַשְׁעַ מֵאוֹת וְחַמְשִׁים לִיצְרָה
וְנַחַת
עַלְיוֹן רוח עַצָּה וְגִבּוֹרָה
וַיַּעֲלֵל הוּא וְכָל חַילוֹ מִצְרָיִם
וַיַּצְאֵר עַל יְרוּשָׁלָם
וַיִּתְהַנֵּה האָל בַּיּוֹדוֹ
וַיַּצְאֵל לְהַעֲבֵיר
קֹול בְּכָל הָעִיר
אֶל כָּל רַב וְצַעִיר
לְאָמֵר דְבָרָו עַל לְבַב יְרוּשָׁלָם
לְבָאוֹ
אַלְיהָ כָּל הַרְוַצָּה מִזְרָע אַפְרִים
אֲשֶׁר יִשְׂאָר מַאֲשָׂוָר וּמִמִּצְרָיִם
וְהַנְדַחִים בְּקַצְתָּה הַשְׁמִים
וַיַּתְקַבְצָו מְכֻל פָּאָה אַלְיהָ
וְחַנוּ בְּנַכּוֹלִיהָ:

Und Gott erweckte den Geist des Königs der Ismaeliter im Jahr 4950 [= 1190] nach der Schöpfung und gab *den Geist des Rates und der Macht* (Jes 11,1). Da kam er mit seinem ganzen Heer herauf von Ägypten und belagerte Jerusalem. Und

83 Gottfried von Bouillon (um 1060–1100) war nach der Eroberung Jerusalems im Juli 1099 erster Regent des neu gegründeten Königreichs Jerusalem.

84 JOSEF HA-KOHEN, *ספר דברי הימים* (Anm. 76), 1733, BL. 2a-b; 1859, Bd. I, S. 1a; *The Chronicles*, Bd. I, S.5-6.

85 Siehe dazu JACOBS, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken* (Anm. 74), S. 190-193.

Gott gab es in seine Hand und gebot, in der ganzen Stadt zu verkünden, allen, gross und klein: *Sprecht Jerusalem zu Herzen* (Jes 40,2). Kommen soll zu ihm jeder, der will, von der Nachkommenschaft Efraims, von denen, die übrig geblieben sind von Assur und Ägypten (Jes 27,13), und denen, die versprengt sind in alle vier Winde. Sie sollen zusammenkommen von allen Enden und in seinen Mauern wohnen.⁸⁶

Nicht anders urteilte David b. Shelomo Gans (Lippstadt 1541–1613 Prag) in seinem סִפְרַ צָמָח דָוִד *Sefer Semah Dawid*, um ein drittes Beispiel in aller Kürze zu erwähnen. In Anlehnung an Abraham ibn Da’ud und Josef ha-Kohen, die er zum Teil wörtlich zitiert, schreibt er im ersten Teil seines Werkes:

Jahr [4]374 – Rav Hinena, der Gaon von Nehar[de‘ā], wurde Oberhaupt [der Jeschiwa] in Neharde‘ā im Jahre 374 [= 614]. Muḥammad, der König vom Volk der Ismaeliten und ihr Prophet (מֹהָמָד מֶלֶךְ לְעֵם יִשְׁמְעָאֵלִים וּנוּבָאֵם), begann zu jener Zeit seine Verkündigungen zu verkünden (לְתַעֲזֹן טֻנוּתֵי). So schrieb Rav Sherira Gaon, ebenso RABA“D⁸⁷ in seinem *Buch der Tradition*. Siehe dazu auch im zweiten Teil [dieses Buches] unter dem Jahr [4]374. [...]

Jahr [4]397 – ‘Umar b. Qatāp (קַטָּף), der Enkel Muḥammads,⁸⁸ entriss Jerusalem der Hand der Christen und gebot, den Tempel an seinem Platz wieder-aufzubauen (לְבִנָה אֶת הַבֵּית עַל תְּלוּ). Das geschah im Jahr [4]397 [= 637]. Siehe dazu im zweiten Teil unter demselben Jahr [...].⁸⁹

und ergänzt dazu, wie er selber erwähnt hat, im zweiten Teil:

Jahr [4]374 – [...] Zu jener Zeit gab es einen Mann unter den Arabern, einen reichen und sehr weisen (עֲשֵׂיר וְחַכְמָם גָדוֹל) namens Muḥammad. Als er von dieser Sache [der im Abschnitt davor berichteten Rebellion der Hagarener gegen die Byzantiner] gehört hatte, verbündete er sich mit ihnen, gab ihnen Geschenke und wurde zum König von ihnen gemacht. Unverzüglich eroberte er aus der Hand der Byzantiner (רוּמִיִּם) das ganze Land Ägypten und Arabien. Das geschah im Jahr [4]374, [d. i.] 614 nach den Christen.

86 Hier zitiert und übersetzt nach der kommentierten Ausgabe von A. Kaminka: JEHUDA B. SHELOMO AL-HARIZI, *ספר תחכמוני*, Warszawa 1899, S. 245. – Eine die Reimprosa des Originals imitierende englische Übersetzung ist: JUDAH ALHARIZI, *The Book of Tahkemoni. Jewish Tales from Medieval Spain*, translated and explicated by David Simha Segal, Oxford / Portland, Oregon 2001, S. 241. Zur Sache siehe auch den Kommentar des Übersetzers, S. 555-556.

87 RABA“D ist das übliche Akronym für R. Abraham ibn Da’ud.

88 Gemeint ist hier wohl, wie bei Josef ha-Kohens (oben S. 236), dass er nach Muḥammad und Abū Bakr die „dritte Generation“ in der Führung der Muslime ist.

89 DAVID GANS, *ספר צמח דוד* (editio princeps Prag 1592), hrsg. von Mordechai Breuer, Jerusalem 5743 [1983], S. 107, 263-264.

Einhundertfünftausend (ק"נ אלף) Christen wurden getötet.⁹⁰

Da erhab sich der Kaiser Herakleios mit seinem Sohn gegen die Ismaeliten mit einem gewaltigen Heer, und es kam zwischen ihnen zu grossen und heftigen Kriegen, bis die Hand der Ismaeliter die Oberhand gewann, die Christen von den Ismaeliten vernichtend geschlagen und an einem Tag einhundertfünftausend Christen getötet wurden. Der Kaiser und sein Sohn flohen ans Kaspische Meer und kehrten in Schande nach Konstantinopel zurück. Muḥammad nahm die grosse Stadt Antiochia ein – *es gab keine Stadt, [deren Mauern] für ihn zu hoch waren* (Dtn 2,36) –, und das ganze Land Aram, Armenien, das Heilige Land (ארץ הקודש), und ebenso das Land Kleinasien. Und alle Christen, die in allen diesen Reichen lebten, wenn sie ihre Religion nicht wechselten (אשר לא ימירו את דתם), tötete er sie mit dem Schwert und liess nicht einen einzigen von ihnen übrig. Nur Jerusalem blieb noch in ihrer Hand, bis ‘Umar b. Qatāp kam, wie unten unter dem Jahr [4]397 erklärt wird. Das ist der Anfang der Herrschaft Muḥommads, ihres Propheten, *ein Ärgernis, ein Hindernis und ein Stein des Anstosses*⁹¹ für das Reich der Byzantiner bis auf diesen Tag.

Zu jener Zeit änderte der König Muḥammad den Namen seines Volkes, das [jetzt] *Sara’iyim* genannt wird, nach Sara, der Frau Abrahams, der Herrin, und nicht mehr nennen sie sich Hagarener, nach Hagar, der Magd.⁹²

In der Chronik R. Josef ha-Kohens steht geschrieben, dass der Kaiser Herakleios durch Sterndeuterei (בחכמת המזלות) herausgefunden hatte, dass das Byzantinische Reich einem Volk von Beschnittenen zum Opfer fallen wird. Deswegen hatte er Befehl gegeben, alle Juden zu töten, die sich weigern, [ihre Religion] zu wechseln (להמיר). Dieselbe böse Tat beging auch der König von Frankreich; der aber verstand nicht, dass diese bis auf die Hagarenern beziehen, die ebenso beschnitten sind, wie wir es sind. Zitat Ende.⁹³ [...]

Jahr [4]397 (= 637) – ‘Umar b. Qatāp, der Enkel Muḥommads,⁹⁴ zog mit einem grossen Heer gegen Jerusalem und entriss die Stadt den Christen. Dann gebot er, den Tempel wiederaufzubauen an seinem Platz, wie es früher war (לבנות את הבית על תילו כבראונה); und er gab dem Heiligtum Einkünfte und Landbesitz. Das geschah im Jahr [4]397, 637 nach den Christen. Es gibt aber solche, die eine andere Jahreszahl nennen. Jerusalem aber blieb in der Hand der Araber mehr als 450 Jahre, bis Gottfried nach Jerusalem kam und es eroberte, wie unten⁹⁵ unter dem Jahr [4]856 [= 1096] erklärt ist.⁹⁶

90 sic! GANS, צמח דוד (Anm. 89), S. 263.

91 Zitat aus 1. Sam 25,31 und Jes 8,14; vgl. Mt 16,23.

92 Das erinnert fast an die paulinische Typologie in Gal 4,21-28.

93 GANS, ספר צמח דוד, ed. BREUER (Anm. 89), S. 263.

94 Siehe Anm. 88.

95 GANS, ספר צמח דוד, ed. BREUER (Anm. 89), S. 318.

96 GANS, ספר צמח דוד, ed. BREUER (Anm. 89), S. 264.

Auch in seinem Urteil über *Saladino*, Salāḥ ad-Dīn, schliesst sich David Gans seinen Vorgängern und Vorbildern Jehuda al-Ḥarīzī und Josef ha-Kohen nachgerade vorbehaltlos an, ohne dies hier im Detail zu wiederholen.⁹⁷

Allen hier vorgestellten und zum Teil zumindest auch zitierten Texten – und weitere, die die gleiche Botschaft verkünden, liessen sich anfügen – gemeinsam ist, dass ihrer „messianischen Deutung“ des zweiten Kalifen (und damit der Geschichte der Anfänge des Islams) unverkennbar anti-christliche Züge trägt und ihr eine deutlich gegen die Christen gerichtete Polemik zugrunde liegt: Stimmen sie doch alle darin überein, dass der vom zweiten Kalifen geleistete messianische Akt, die messianische „Erlösung“ also, die mit den der traditionellen Messianologie entnommenen Begriffen שׁוֹעָה גַּאֲוָה beschrieben ist, darin besteht, dass er die Juden und Jerusalem aus der Hand der Christen befreit und den Tempelplatz gereinigt hat.

Dabei fällt auf, dass die jüdischen Chronisten an keiner Stelle mit ihren Berichten über ‘Umars (und Salāḥ ad-Dīns) Befreiung Jerusalems und der Juden aus der Hand der Byzantiner bzw. Kreuzritter Hoffnungen auf die Errichtung des Dritten Tempels verbunden haben, wenn man von der formelhaften Erwähnung des ‘Umar in den Mund gelegten Gebots absieht, „den Tempel an seinem Platz wiederaufzubauen“ (לִבְנוֹת אֶת הַבֵּית עַל תּוֹ). Auch die Auffindung des „Betplatzes Davids“, die dazu geführt hat, dass später ein islamisches Heiligtum über dem Grundstein der Welt errichtet worden ist, gibt jüdischerseits keinen Anlass zur Klage. Im Gegenteil: ‘Umars Auffindung des „Betplatzes Davids“ und das von ihm an dieser Stelle verrichtete muslimische Gebet werden vielmehr ebenso verstanden, wie einst der legendäre Besuch Alexanders des Grossen in Jerusalem, nämlich als Verneigung vor und Hinwendung zu dem in Jerusalem verehrten Gott, dem Gott Israels.⁹⁸

Zwar fehlt es in der jüdischen Überlieferung durchaus nicht an Texten, denen unmissverständlich zu entnehmen ist, dass Juden auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels – und zwar zu allen Zeiten – den Ort über dem Grundstein der Welt als besonderen Ort, als besonderes Heiligtum

97 Sie dazu unter: Jahr [4]946 (= 1186/87), in: GANS, ספר צמח דוד, ed. BREUER (Anm. 89), S. 332.

98 Siehe dazu den noch immer lesenswerten Aufsatz von GERHARD DELLING, Alexander der Große als Bekenner des jüdischen Gottesglaubens, in: *Journal for the Study of Judaism* 12 (1981), S. 1-51.

betrachtet und verehrt haben – Zeev Vilnay hat die diesbezüglichen Texte vor Jahren schon gesammelt und zusammengestellt.⁹⁹ Dennoch scheinen zwischen dieser eher symbolischen Reverenz gegenüber dem Ort und der Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels an eben diesem Ort – buchstäblich – Welten zu liegen. Oder anders gesagt: Für die zeitgenössischen Juden war es schon messianischer Akt genug, dass Jerusalem und der Grundstein der Welt sich nicht mehr in der Hand der Christen befinden und ihnen der Zugang zu diesem Ort wieder ermöglicht wurde, wie es unter den Sassaniden 614 der Fall war und unter ‘Umar ibn al-Hattāb 637 und Salāḥ ad-Dīn 1187 erneut geschehen ist.

Zu suchen und zu finden ist der Grund für das Fehlen einer Hoffnung auf Wiederrichtung des Tempels hier und heute und das Ausbleiben der Klage über die islamischen Bauten auf dem Tempelberg sicher im Selbstverständnis des (zeitgenössischen) rabbinischen Judentums als dezidiert tempelloses Judentum, das den Tempel nicht mehr brauchte.

Spätestens die Geschichte des gescheiterten Tempelbauversuchs, den der römische Kaiser Julian Apostata (361–363) zwischen Juli 362 und Mai 363 unternommen hatte,¹⁰⁰ bis ein Erdbeben am 19. Mai 363 den Bau abrupt beendete,¹⁰¹ wie Tyrannius Rufinus von Aquileja (um 345–410) in seiner Kirchengeschichte (*Ecclesiasticae histotriae* X, 39-40)¹⁰² und Ammianus Marcellinus (um 330–um 395) in seiner römischen Geschichte (*Res gestae* XXIII, I, 1-3)¹⁰³ berichtet haben, und vor allem das Ausbleiben jedweder Unterstützung jüdischerseits für dieses Vorhaben belegen, dass für das rabbinische Judentum der Tempel in Jerusalem längst obsolet geworden war. Zwar haben christliche Autoren wie Gregor von Nazianz (um 330–um 390)

99 ZEEV VILNAY, *Legends of Jerusalem* (The Sacred Land, Bd. 1), Philadelphia, PA 5733/1973.

100 Vgl. MICHAEL ADLER, Kaiser Julian und die Juden, in: *The Jewish Quarterly Review* 5 (1893), S. 591-651 = in: RICHARD KLEIN (Hg.), *Julian Apostata* (Wege der Forschung, Bd. 509), Darmstadt 1978, S. 48-111, hier S. 63-88 mit 99-111; GÜNTER STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, S. 163-174.

101 KENNETH W. RUSSELL, The Earthquake of May 19, A. D. 363, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 238 (1980), S. 47-64.

102 TYRANNIUS RUFINUS von Aquileja, *Eusebii Ecclesiasticae Historiae*, hrsg. von Eduard Schwartz & Theodor Mommsen, 3 Bde. (GCS, Bd. 9, 1-3), Leipzig 1903-1909, Bd. II, S. 998.

103 AMMIANUS MARCELLINUS, *Römische Geschichte*. Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth. 4 Bde (Schriften und Quellen der alten Welt 21,1-4), Berlin 1968–1971, Bd. III, S. 66f.

in seinen Schmähreden gegen Kaiser Julian (*Oratio V*, 3-4),¹⁰⁴ Ephraem der Syrer (um 306–373) in seinen *Hymni contra Julianum* (I, 16.19 II, 2),¹⁰⁵ oder der schon zitierte Tyrannius Rufinus (*Ecclesiastical History* X, 38)¹⁰⁶ behauptet, die Juden hätten mit Begeisterung dem Tempelbauvorhaben nicht nur zugestimmt, sondern Kaiser Julian sogar erst dazu angestiftet¹⁰⁷ und den Bau daher ideell wie materiell nach Kräften unterstützt. Allein, in jüdischen (rabbinischen) Quellen gibt es für all diese Behauptungen keinerlei Bestätigung.¹⁰⁸

Man brauchte den Jerusalemer Tempel nicht mehr; hatte man doch seit langem schon mit dem Studium der Tora einerseits und dem synagogalen Gebet andererseits einen adäquaten Ersatz für ihn geschaffen. Sein – möglicher – Wiederaufbau konnte man daher getrost in die ferne Zukunft, in die „Tage des Messias“, die messianische Zeit verschieben und dem zukünftigen, endzeitlichen Messias b. David überlassen.¹⁰⁹

104 GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5 (kata Ioulianou)*, griechisch u. französisch hrsg. von J. Bernardi (SC, Bd. 109), Paris 1983, S. 298-301.

105 *Ephraem des Syrers Hymnen contra Julianum*, syrisch u. deutsch hrsg. von E. Beck (CSCO, Bd. 174, 175, Scriptores Syri), Louvain 1957, Bd. 78, S. 71-90, (Text), hier S. 74 f, 76; Bd. 79, S. 64-86 (Übers.), hier S. 68 f, 70.

106 TYRANNIUS RUFINUS, *Ecclesiasticae Historiae* (Anm. 102), Bd. II, S. 997.

107 Vgl. dazu die Legende vom Besuch der vierhundert Tiberiensischen Rabbiner (sic!) bei Kaiser Julian, die Anastasios Sinaites (um 630–nach 700) in seinem *Dialogus parvus ad Judaeos* (MPG LXXXIX, Sp. 1271-1274) überliefert hat.

108 So mit Recht schon BARON, *Social and Religious History* (Anm. 79), Bd. II, S. 160 f, mit 392 Anm. 41. – Frühneuzeitliche jüdische Historiker wie Abraham Zacuto (um 1450–1515), Gedalja ibn Yahyā (1515–1587) oder der oben mehrfach zitierte David Gans (1541–1613), die man zum Beweis des Gegenstands herangezogen hat, beziehen sich in ihren Geschichtswerken zum einen auf den römischen Historiker Ammianus Marcellinus und zum anderen auf christliche Autoren, wie M. ADLER, Kaiser Julian und die Juden (Anm. 100), S. 81-84, 109-110 Anm. 175-185, nachgewiesen hat.

109 Siehe dazu STEFAN SCHREINER, Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: BEATE EGO / ARMIN LANGE / PETER PILHOFER (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple*, Tübingen 1999, S. 371-392.