

Fabian Schmidmeier

Das ambivalente Verhältnis von Juden und Muslimen bei Maimonides

Eine Analyse des judäo-arabischen Sendschreibens in den Jemen

יתבדל, ודעוה אלחק אלתי לא תסקט אבדא ולא תכתל, והי
אן אללה תע' ואחד, לים כסאיר אלאחאד, ואן משה נבייה
וכלימה סייד גמיע אלנביין ואכמלהם, והו אלמדריך מן אללה
מא לם ידרכה אחד מן אלאנביא קבלה ולא ידרכה בעדה, ואן
הדא ספר התורה כלה מן בראשית עד לעיני כל ישראל כלאם
אללה למשה רבינו אלדי קאל לה פיה פה אל פה אדבר בו
ואנה לא ינסך ולא יבדל, ולא יזאד פיה ולא ינקץ אבדא, ולא
תאתי שריעה מן ענד אללה גיר הדה אבדא, לא אמר ולא נהי.
ותדכרו מעמד הר סיני אלדי אמרנא אללה בתדכארה דאימא,
וחדרנא ען נסיאנה, וכלפנא אעלאמה לאולאדנא חתי ינשו עלי
עלמה, והו קולה גל מן קאיל השמר לך ושמר נפשך מאד פן
תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי



Diese wissenschaftliche Arbeit erschien im Rahmen des interreligiösen Projekts *Café Abraham* in Erlangen. Sie unterliegt den Bestimmungen des Urheberrechts und darf grundsätzlich nicht öffentlich zugänglich gemacht werden. Allerdings können gegebenenfalls Veröffentlichungen und Verwendungen mit dem Autor individuell abgesprochen werden.

Kontakt: fabian.schmidmeier@gmail.com

Zitate bitte mit folgenden Angaben: Fabian Schmidmeier, Café Abraham/DerOrient.com Erlangen 2015.

Angaben zum Autor:

Fabian Schmidmeier ist Islamwissenschaftler und freier Journalist aus Erlangen. Er betreibt den Webblog DerOrient.com. Gemeinsam mit dem Kulturgeographen und Dialogbeauftragten des *Rates Muslimischer Studierender und Akademiker (RAMSA)*, El Hadi Khelladi, gründete er im September 2014 das *Café Abraham* als Möglichkeit des wöchentlichen intellektuellen, religionswissenschaftlichen und theologischen Austausches zwischen Juden, Christen und Muslimen. Fabian Schmidmeier ist zudem Referent zu den Themen Religion und Extremismus.

© Fabian Schmidmeier: *Das ambivalente Verhältnis von Juden und Muslimen bei Maimonides. Eine Analyse des judäo-arabischen Sendschreibens in den Jemen*, Café Abraham/DerOrient.com: Erlangen 2015.

Inhaltsverzeichnis

- 1. Thema der Hausarbeit S. 4**
- 2. Judäo-Arabisch: Die Sprache der Juden in der arabischen Welt S. 4**
- 3. Die Situation der Juden im Jemen des 12. Jahrhunderts S. 6**
- 4. Das Sendschreiben in den Jemen des Maimonides S. 7**
 - 4.1 Inhalt des Briefes in den Jemen und knappe Interpretation S. 7**
 - 4.1.1 Verfolgung und *ḥēblê māšīaḥ* S. 7**
 - 4.1.2 Die Feinde des Judentums S. 11**
 - a) Despoten und Denker S. 11**
 - b) Die Christen S. 12**
 - c) Die Muslime S. 12**
 - 4.2 Berechnungen der Ankunft des Messias S. 14**
 - 4.3 Schluss des Briefes S. 16**
 - 4.4 Formulierungen in Anlehnung an die islamische Tradition und den Koran S. 16**
 - 4.5 Transkription von Seite 4 S. 19**
 - 4.6 Buchstabenentsprechungen vom Arabischen zum Hebräischen S. 19**
 - 4.7 Hebräische Zitate und Hebraismen S. 20**
 - 4.8 Übersetzung S. 20**
- 5. Fazit: Konflikte und Einflüsse S. 21**
- 6. Literatur S. 23**

1. Thema der Hausarbeit

Die vorliegende Hausarbeit trägt den Titel *Das ambivalente Verhältnis von Juden und Muslimen bei Maimonides. Eine Analyse des judäo-arabischen Sendschreibens in den Jemen* und handelt vom Jüdisch-Arabischen, sprachlich-kulturellen Symbiosen bei Juden und Muslimen und von Konflikten zwischen diesen beiden abrahamitischen Religionen. Das Judäo-Arabisches hat analog zum Jiddischen in Europa markante, spezifisch jüdische Eigenheiten bewahrt und ist fast ausschließlich, wie auch das Jiddische, in hebräischer Schrift überliefert. Kulturelle und sprachliche Überschneidungen und Unterschiede lassen sich gerade anhand solcher Schriftstücke besonders eindrucksvoll herausarbeiten. Auch die Geschichte temporärer Spannungen und von Zeiten kultureller Blüte ist bei Betrachtung judäo-arabischer Texte nachvollziehbarer. Der wohl größte jüdische Gelehrte war Maimonides (Mosche ben Maimon, ca.1135-1204). Er stammte aus dem damals muslimischen Spanien, musste nach der Invasion der Almohaden 1148 aus seiner Heimat fliehen und ließ sich letztendlich in Kairo nieder, wo er zum Leibarzt des Sekretärs des ayyubidischen Sultans Ṣalāḥ ad-Dīn avancierte. Die Person Maimonides ist durch ihre Lebensgeschichte und autoritative Stellung innerhalb des Judentums prädestiniert für Forschung hinsichtlich der Konflikte und gegenseitiger Einflüssen bei Juden und Muslimen im arabischsprachigen Raum. In dieser Hausarbeit wird aus diesem Grund Maimonides' *Sendschreiben in den Jemen* aus dem Jahr 1172 auf Inhalt, sprachliche Gemeinsamkeiten und Eigenheiten und den historischen Hintergrund beleuchtet. Der Brief liegt als judäo-arabischer Text herausgegebenen von Abraham Halkin vor. Schwerpunkt der Transkription und Analyse liegt auf Seite 4 des Briefes. Für den historischen und sprachlichen Hintergrund wurden insbesondere *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic* des israelischen Semitisten Joshua Blau und *The Jews of Yemen. Studies in their History and Culture* des israelischen Literaturwissenschaftlers Yosef Tobi herangezogen. Für die Interpretation und die Gliederung des Inhaltes des Briefes diente Abraham Halkins *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides* inklusive der interpretatorischen Diskussion von David Hartmann als Grundlage. Daneben wurden auch Ignaz Goldzihers *Ueber die Eulogien der Muhammedaner*, Sa'adia Ga'ons *Qiṣat Yūsuf aṣ-Ṣiddīq* und dazu Lutz Edzards *A Judeo-Arabic Text of the Qiṣaṣ al-'Anbīyā'-Genre* herangezogen. Für Bibelstellen wurde die Übersetzung von Leopold Zunz verwendet.

2. Judäo-Arabisch: Die Sprache der Juden in der arabischen Welt

Maimonides selbst stammte aus dem damals muslimisch beherrschten Spanien. Dort verständigten sich die Juden mit einer eigenen Variante des Arabischen, dem Ladino. Im gesamten arabischsprachigen Raum entwickelten die unterschiedlichen gesellschaftlichen, ethnischen und religiösen Gruppen eigene arabische Dialekte. Insbesondere die Eroberungen brachten enorme sprachliche Neuerungen mit sich, da nun mit der Zeit mehr fremdsprachige Elemente an Einfluss gewannen und auch das gesprochene Arabisch sich merklich wandelte. Joshua Blau schreibt diesbezüglich, dass gerade im mesopotamischen Raum die autochthone Bevölkerung in rasant steigender Anzahl Arabisch sprach, dieses Arabisch aber aus klassisch-arabischem Blickwinkel inkorrekt gewesen sei. So sei mit der Zeit das Mittel-Arabisch entstanden.¹

Einen sprachlichen Gegenpol bildeten die beduinischen Dialekte. Diese seien weitgehend unbeeinflusst gewesen. Das beduinische Arabisch galt fortan vielen, wie Blau schreibt, als „the true representative of authentic Arabic“². Im urbanen Raum war das Mittel-Arabisch vorherrschend, in den ländlichen Gebieten andere Dialekte einschließlich der Beduinendialekte. Daneben existierte das vor allem auf die Literatur beschränkte klassische Arabisch.³

Mittel-Arabisch begannen Juden wahrscheinlich bereits ab dem 7. Jahrhundert n. Chr. zu sprechen. Allerdings sind hierbei keine bedeutenden mittel-arabischen jüdischen Literaturwerke aus der Zeit vor 1000 n. Chr. erhalten geblieben. Joshua Blau zufolge sei Aramäisch noch lange eine weit verbreitete Alltagssprache gewesen, insbesondere bei den Juden Mesopotamiens.⁴

Mit seiner sephardisch-arabischen Herkunft und Prägung wurde Maimonides Leiter der jüdischen Gemeinde Kairos. Aufgrund dominierender Migrationsbewegungen hatte sich im Judäo-Arabisch in Ägypten die maghrebinische Variante durchgesetzt.⁵

¹ Vgl. Blau, Joshua: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Oxford University Press: London 1965, S. 2ff.

² Blau, Joshua ebd., S. 8.

³ Vgl. ebd., S. 11.

⁴ Vgl. ebd., S. 19.

⁵ Vgl. ebd., S. 14.

3. Die Situation der Juden im Jemen des 12. Jahrhunderts

Eine jüdische Präsenz existierte im Gebiet des heutigen Jemen bereits seit dem dritten Jahrhundert n. Chr., was archäologische Funde bestätigen. Nach jemenitisch-jüdischer Tradition erfolgte die Übersiedlung von Juden in den Jemen kurz vor der Zerstörung des ersten Tempels durch die Babylonier. Der Legende nach sollen sich Juden aus Jerusalem und Judäa gemäß der Prophezeiung des Jeremia in das fremde Land aufgemacht haben. Über die Zeit bis zum Aufkommen des Islam ist über die jüdische Gemeinde des Jemen nicht viel überliefert. Die Himyari-Königsdynastie (110 v. Chr. bis 525 n. Chr) konvertierte zum Judentum und es entstand nach der Etablierung christlicher Gemeinden eine Rivalität zwischen Judentum und Christentum.⁶

Der Jemen wurde im Jahr 629 von den Muslimen erobert. Yosef Tobi schreibt diesbezüglich von einem Befehl Mohammeds an seinen Kommandeur Mu‘āḍ ibn Ğabal, die jemenitischen Juden nicht zur Konversion zum Islam zu zwingen. Sie befanden sich von nun an im Status eines Schutzbefohlenen (*Ḍimmī*), wofür eine eigene Steuer erhoben wurde. Auch dieser neue Status der *ahl al-kitāb* führte dazu, dass zahlreiche Juden aus wirtschaftlichen Gründen zum Islam übertraten.⁷ Im 9. Jahrhundert entstand im Jemen die schiitische Zaiditen-Dynastie. Der Begründer Yaḥyā al-Hādī unterzeichnete eigens einen Pakt mit der christlichen und der jüdischen Gemeinde. Dieser ermöglichte, den Juden Ländereien zurückzuerstatten, die sie seit den muslimischen Eroberungen verloren hatten.⁸

Die jemenitischen Juden standen theologisch-weltanschaulich zwischen den jüdischen Gelehrtenzentren Kairo und Bagdad. Über eine Orientierung zu einer der beiden Städte wurde kontrovers diskutiert. Diese Streitfrage wurde mit dem Auftreten Maimonides' weitgehend beigelegt. Maimonides, die spirituelle Leitfigur der ägyptischen Juden, hatte enormen theologischen Einfluss auf die Juden des Jemen. Spirituelle Positionen im jemenitischen Judentum tragen die Handschrift Maimonides'. Als Arzt am Hofe des ayyubidischen Sultans Salah al-Din hatte er

⁶ Vgl. Tobi, Yosef: *The Jews of Yemen. Studies in their History and Culture*, Brill: Leiden 1999, S. 3.

⁷ Vgl. ebd., S. 4.

⁸ Vgl. ebd.

Zugang zu den höchsten Kreisen des Staates und konnte daher auch für die Juden des Jemen vermittelnd wirken. Diese litten teilweise unter der Herrschaft der ayyubidischen Gouverneure.⁹

4. Das Sendschreiben in den Jemen des Maimonides

1150 n. Chr. entstand im Jemen eine schiitische Bewegung um ‘Alī ibn Mahdī die nach der Macht strebte. Unter seinem Sohn ‘Abd an-Nabī ibn Mahdī sollten alle Nichtmuslime zwangskonvertiert werden. Gleichzeitig traten zum Islam konvertierte ehemalige Juden auf, die in der Tora die Ankündigung des Propheten Muḥammad ausmachten. Das *Sendschreiben in den Jemen* verfasste Maimonides im Jahre 1172, um darin auf Repressalien, Messianismus, die konkurrierenden abrahamitischen Religionen Christentum und Islam und Konvertierungsversuche zu reagieren. Gezielt geht Maimonides in seinem Schreiben bezüglich des Messianismus auf die Frage ein, ob das Datum der Ankunft des Messias durch Astrologie bestimmbar sei.¹⁰

4.1 Inhalt des Briefes in den Jemen und knappe Interpretation

Im Kontext der Ausführung ist es wichtig, sich die existenzielle Bedrohungssituation der jemenitischen Gemeinde zur damaligen Zeit zu vergegenwärtigen. Sowohl von außen, durch Unterdrückung durch muslimische Herrscher, durch Konversionen zu Islam oder Christentum, als auch durch messianistische Bewegungen innerhalb des Judentums, war das jemenitische Judentum in seiner Existenz bedroht. Beim Brief handelt es sich um eine religiöse und auch politische Schrift. Zur Untermauerung der eigenen Thesen führt Maimonides im Verlauf des gesamten Textes Bibelstellen und Zitate aus dem Talmud an. Dies kennzeichnet Maimonides’ *Sendschreiben in den Jemen* von Beginn bis zum Schluss.

4.1.1 Verfolgung und *ḥeblê māšīah*

Der Brief ist, stellvertretend für die jüdische Gemeinde des Jemen, an deren Oberhaupt Ya‘qoḇ ben Nətan’ēl al-Fayyūmi gerichtet. Über diesen selbst nichts außer der Erwähnung im Brief von Maimonides nichts bekannt.¹¹ In den einführenden Worten fällt eine besonders lange Namensgenealogie von Maimonides auf: Moše ben Māymôn ben Yōsef ben Yīṣḥāq ben ‘Oḇadyāh.

⁹ Vgl. ebd., S. 5.

¹⁰ Vgl. Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 91

¹¹ Vgl. ebd., S. 93, S. 131.

Dies ist eine der ausführlichsten von Maimonides selbst verfassten Namensketten.¹² Mit Naturmetaphorik wird das Land des Jemen gepriesen und die Religiosität derer geschätzt, die in so weit abgelegenen Gebieten die Gesetze der Tora einhielten. Zudem war das *Sendschreiben in den Jemen* eine Reaktion auf einen Brief der jüdischen Gemeinde Jemens an Maimonides.¹³

Konkret erwähnt Maimonides einen Rebellenführer, den er dabei nur *al-qā'im* (dt. „der Aufständische“) und nicht bei seinem Namen nennt.¹⁴ Dabei handelte es sich um 'Abd an-Nabī ibn Mahdī, der bis 1170 fast den gesamten Jemen unter seine Kontrolle bringen konnte.¹⁵ Sein Regime agierte sehr repressiv gegen Nichtmuslime und führte bei den Juden Zwangskonversionen durch. Hierbei zieht Maimonides eine Parallele zu ähnlichen Geschehnissen im Maghreb. Nach der Besetzung Spaniens durch die berberischen Almohaden, die ebenfalls repressiv gegen Andersgläubige vorgegangen waren, musste Maimonides selbst fliehen. Auch die Almohaden nennt Maimonides nicht beim Namen sondern verwendet hier pejorativ den Hebraismus *al-kāna'anī* („der Kanaanäer). Der Rebell im Jemen wolle mit den Zwangskonversionen die Religion des Judentums vernichten, genauso wie einst der *kāna'anī*.¹⁶ Maimonides war also persönlich mit derartigen Zuständen und Forderungen nach Zwangskonversionen der Juden zum Islam vertraut.¹⁷

Die Unterdrückung kommentiert Maimonides mit Josua 8, 22,, (...) und Israel bekam sie in die Mitte, die einen hier, die andern dort“¹⁸ und verdeutlicht hierbei, wie die Völker und Gruppen „aus

¹² Vgl. ebd., in Fußnote 2, S. 131-132.

¹³ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *'Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

¹⁴ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *'Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

¹⁵ Vgl. Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, in Fußnote 2, S. 132.

¹⁶ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *'Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

¹⁷ Vgl. Niewöhner, Friedrich: „*Terror in die Herzen aller Könige!*“ *Vom Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 bei Moses ben Maimon*, in: Martin, Pickavé: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 29, de Gruyter: Berlin 2001, S. 230.

¹⁸ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *'Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.; Übersetzung nach Leopold Zunz.

ihrer Mitte“ das Volk Israel zu vernichten trachten. Allerdings steht Josua 8, 22 im Kontext zu den anderen Versen des Bibelkapitels, wo Maimonides indirekt einen späterer Triumph der Israeliten über deren Unterdrücker ankündigt:¹⁹„(...) und sie schlugen sie, bis daß ihnen nicht übrig blieb ein Entronnener oder ein Flüchtling“²⁰. Selbst wenn Maimonides nur diese Verse anklingen lässt kennen die kundigen jemenitischen Juden, insbesondere deren Gelehrte, den Zusammenhang.

Von messianischen Bewegungen wurden derartige apokalyptische Szenarien nicht selten mit den in im Talmud beschriebenen *ḥēblē māšīaḥ*²¹ (dt. „Geburtswehen des Messias“), in Verbindung gebracht. Dieser von Maimonides verwendete hebräische Terminus beschreibt die Zeit vor der Ankunft des Messias, die mit einem Anstieg des Leides der Juden eingeleitet wird. Im babylonischen Talmud wird der Anbruch der Endzeit mit Werteverfall innerhalb der Gemeinde, Verfolgung und Zerstörung beschrieben.²² Nach Maimonides bestünde kein Zweifel, dass das Leid der Juden des Jemen mit dem Anbruch der *ḥēblē māšīaḥ* in Verbindung stehe.²³ Diese seien bereits in der Bibel angekündigt und im Vers „Weh! wer wird leben, sobald Gott ihn einsetzt (ins Strafamt)?“²⁴ besonders gewürdigt worden.²⁵ *Ḥēblē māšīaḥ* als hebräischer Begriff ist im Talmudtraktat Sanhedrin 97-98 erwähnt.²⁶ Die Textstellen aus Numeri gehören zur Schlussperikope der Bileam-Prophezeiung und müssen als Signal für die jüdischen Gemeindemitglieder gewertet werden, dass die leidvollen Ereignisse auf besagte *ḥēblē māšīaḥ* zurückzuführen und explizit in diesen Bibelversen zu finden seien.²⁷

¹⁹ Vgl. ebd., S. 4.

²⁰ Jos 8,22; Übersetzung nach Leopold Zunz.

²¹ Vgl. bT Sanh 97a-98b.

²² Vgl. Babylonischer Talmud, Sotah 49b.

²³ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *’Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

²⁴ Num 14,23; Übersetzung nach Leopold Zunz.

²⁵ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *’Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

²⁶ Vgl. bT Sanh 97a-98b.

²⁷ Vgl. Niewöhner, Friedrich: „*Terror in die Herzen aller Könige!*“ *Vom Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 bei Moses ben Maimon*, in: Martin, Pickavé: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 29, de Gruyter: Berlin 2001, S. 231.

Dieser Interpretation Maimonides zufolge wären das Leid und die Verfolgung, derer sich die Juden des Jemen ausgesetzt sahen, eine Auszeichnung und diejenigen besonders ehrenhaft, die unter solchen Umständen an der Religion mit den Gesetzen festhielten. Im Kapitel *Hulkôṭ Məl'aḳîm* (Kapitel 14) seiner *Mišnê Tôrāh* behandelt Maimonides die Bileamperikope im Kapitel Numeri und listet Beweise aus der Heiligen Schrift für das Kommen eines König Messias auf. Allerdings spricht er sich bereits darin strikt gegen jegliche Form der Spekulation über den Zeitpunkt der Ankunft des Messias und der Endzeit aus. Auch den Diskussionen um die *ḥeblê māšīaḥ* steht Maimonides der *Mišnê Tôrāh* zufolge eigentlich kritisch gegenüber, was seinen Formulierungen im *Sendschreiben in den Jemen* widerspricht. In einem späteren Teil des Briefes geht Maimonides aber noch explizit auf die Endzeitberechnung ein.

Das Judentum bezeichnet Maimonides demonstrativ als *dīn al-ḥaqq*²⁸ (dt. hier „die wahre Religion“). Nur wenige würden unter den schwierigen Bedingungen weiterhin an Gott und seinen Diener Mose glauben.²⁹

Interessant hierbei die Formulierung *עבדו במשה*³⁰, die sowohl hebräisch als auch arabisch gelesen werden kann, da *עבד* sowohl das hebräische 'eved, als auch das gleichbedeutende arabische 'abd sein kann. Das Personalsuffix *Wāw* deutet aber auf die hebräische Form hin, da auch im Judäo-Arabischen in der Regel das ה das männliche Personalsuffix darstellt.³¹ Allerdings kann auch dies im Arabischen mit einem *Wāw* angezeigt werden.³²

²⁸ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 6.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

³² Vgl. Beispiel *גם באל גבם* bei Edzard, Lutz: *A Judeo-Arabic Text of the Qiṣaṣ al-'Anbīyā'-Genre*, in: Zack, Liesbeth und Arie Schippers: *Middle Arabic and Mixed Arabic. Diachrony and Synchrony*, Brill: Leiden 2012, S. 85.

Es folgen die Gründe der Auserwählung Israels. Gott habe bewusst das Volk Israel gewählt, obwohl sie nach Deut 7,7 die „Wenigsten von allen Völkern“³³ seien. Dieses Zitat kann dem sich in existenzieller Bedrängnis befindenden Volk Israel im Jemen vor Augen führen, dass es gerade weil es so klein und daher auch gefährdeter sei, durch Gott erwählt wurde und Gott aufgrund dieser Erwählung immer bei seinem Volk bleiben würde.

4.1.2 Die Feinde des Judentums

a) Despoten und Denker

Das Judentum werde von zwei Seiten in die Zange genommen: militärisch und intellektuell. Despoten wollten das Judentum mit dem Schwert bekämpfen und die Intellektuellen Argumente und Kontroversen erfinden, die das Judentum auf theologischer Basis und von innen gefährden würden. Beide Herausforderungen hätten nur ein Ziel: „den Bruch des/mit dem Gesetz/es und dessen für nichtig Erklären“ (*yarūmūna naqṭa š-šarī‘ati wa-faṣṣahā*)³⁴. Doch jeder der dies versuche, würde Jesaja 54,17 entsprechend von Gott verurteilt werden:³⁵ „Jedes Gerät, geschmiedet gegen dich, richtet nichts aus, und jede Zunge, die gegen dich aufgriff zum Gerichte, sprichst du schuldig“³⁶. Abraham Halkin übersetzt und interpretiert dabei das „sprichst du schuldig“ als „sollst du besiegen“³⁷. Dadurch verdeutlicht Maimonides den Juden im Jemen, dass jeder Versuch, sie zu vernichten und sie vom Gesetz abzubringen, dauerhaft zum Scheitern verurteilt sei, da Gott das immer währende Versprechen gegeben habe, bei seinem Volk zu bleiben. Die Feinde Israels unternähmen einen Versuch, der für niemanden zum Erfolg führen könne.³⁸

³³ Deut 7, 7; Übersetzung nach Leopold Zunz.

³⁴ Halkin, Abraham (Hg.): *Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 8.

³⁵ Vgl. ebd., S. 10.

³⁶ Jes 54, 17; Übersetzung nach Leopold Zunz.

³⁷ Jes 54, 17 nach Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 97.

³⁸ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 10.

b) Die Christen

Einer der auf eine besonders perfide Art und Weise die jüdische Religion von innen heraus zerstören wollte, war nach Maimonides Ansicht Jesus von Nazareth. Er gehöre zu jenen, die versucht hätten, sich als Gesandte des selben Gottes zu präsentieren und darauf basierend die Gesetze zu verändern und eine neue Religion zu begründen.³⁹ Jesus, dessen Jüdischsein zwar von Maimonides explizit nicht negiert wird, wird mit den aramäischen Worten ⁴⁰שִׁיק עֲצֻמוֹת (dt. in etwa „mögen seine Knochen zu staub zerfallen“) abgewertet. Ihm zu folgen bedeute, alle Gesetze der Tora zu verwerfen und alle Verbote zu brechen. Jesus bezeichnet er indirekt als verrückt. Dieser „Verrückte“ sei bereits in Daniel 11, 14 angekündigt worden. Maimonides verwendet hierbei für die Häretiker den Begriff *ḥawāriğ*⁴¹, der in der islamischen Tradition eine Abspaltung von der Partei ‘Alī̄s darstellt.⁴² Das „Ende Jesu“ nachdem er „in ihre Hände fiel“ wird mit „und es passierte was mit ihm passierte“ (*ilā tamma ‘alayhi mā tamma*⁴³) umschrieben. Durch Projektion der Tat auf ein „Wir“ wirken Maimonides Ausführungen wie ein Triumph.⁴⁴

c) Die Muslime

Als Nächstes geht Maimonides auf den letzten muslimischen Propheten Muḥammad ein, den er ebenfalls pejorativ als „einen Verrückten“⁴⁵ (*mešuga*) bezeichnet. Dieser habe seinem Vorgänger (Jesus) nachgeeeifert und eine neue Religion erfunden.⁴⁶ Jesus und Muḥammad seien zum Objekt von Gespött geworden „wie wenn jemand lacht und spottet, wenn ein Affe das Verhalten der Menschen nachahmt“⁴⁷ (... *kamā yadhaku wa-yasharu mini l-qadri idḏā ḥākā af‘ala n-nās*). Dieser

³⁹ Vgl. ebd., S. 12.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam, dtv: München 2005, S. 41.

⁴³ Halkin, Abraham (Hg.): *’Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 14.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Halkin, Abraham (Hg.): *’Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 14.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Ebd., S. 18; Übersetzung des Verfassers der Hausarbeit.

indirekte Vergleich von Jesus und Muḥammad mit Affen und die direkte Beleidigung Muḥammads als „Verrückter“ ist im Hinblick auf die Anstellung Maimonides’ am Hofe Salāḥ ad-Dīns verwunderlich, da dieser als muslimischer Herrscher derartige Ausfälle nicht hätte dulden dürfen. Selbst wenn der judäo-arabische Text vielen wegen der hebräischen Lettern unverständlich geblieben wäre, hätten doch einige arabisch-islamische Gelehrte davon erfahren müssen. Dies hätte die Legitimität Salāḥ ad-Dīns eigentlich direkt untergraben müssen. Eine plausible Erklärung hierfür wäre, dass Maimonides auch im Sinne Salāḥ ad-Dīns, analog zu den eigentlich nicht ganz korrekten theologischen Standpunkten im innerjüdischen Kontext, Positionen formulieren sollte, die zwar anti-islamisch waren, sich aber im Jemen gegen die schiitischen Feinde der Juden und damit auch die Feinde Salāḥ ad-Dīns richten sollten.

Maimonides betont, die Tora sei vom ersten bis zum letzten Wort direkt von Gott zu Mose gesprochen worden. Durch nichts und niemanden sei diese abrogiert worden und auch in Zukunft könne sich dies nicht ändern. Kein anderes Gesetz könne das jetzt gültige jüdische ablösen. Die Offenbarung auf dem Sinai solle stets in Erinnerung behalten werden.⁴⁸ Jegliches Leid durch Verfolgung sei ein Opfer für Gott.⁴⁹

Maimonides geht auf jene Konvertiten ein, die Muḥammad bereits in der Bibel angekündigt sehen. Eine der Textstellen auf die Maimonides anspielt ist Genesis 17, 20, wo Gott zu Abraham über seinen fortgeschickten Sohn Ismael sagt, er werde ihn segnen und zu einem großen Volk machen.⁵⁰ Jeder hebräische Buchstabe hat einen festen Zahlenwert. In Zusammenhang mit den heiligen Texten wurde auch mit diesen Zahlenwerten. Der Versteil von Genesis 17, 20 in dem Gott verspricht, Ismael zu einem großen Volk zu machen, ist der Teil den Leopold Zunz mit „über die Maßen“⁵¹ (hebr. *bi-mə’ôd mə’ôd*). Der Zahlenwert dieser hebräischen Buchstaben habe ebenfalls den gleichen Zahlenwert wie *m-h-m-d*, also Muḥammad. Doch derartige Argumente lässt Maimonides nicht stehen und deklariert diese als falsch und die Beweise schwach. Andere Muslime würden wegen dem Fehlen einer Ankündigung Muḥammads den Juden vorwerfen, derartige Verse aus der Bibel

⁴⁸ Vgl. Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 103.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 105-106.

⁵⁰ Vgl. Gen 17,20.

⁵¹ Gen 17,20; Übersetzung nach Leopold Zunz.

getilgt zu haben. Der Vers sage zudem nichts über Prophetie oder ein künftiges Gesetz aus, sondern nur etwas über die Vielzahl der Nachkommen Ismaels.⁵²

Angesichts der historischen Ereignisse und der Diskrepanz zwischen dem biblischen Anspruch Gottes auserwähltes Volk zu sein und dem Leid des Exils (*galūt*) im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Religion des Islam, der von sich behauptet die letztgültige und richtige Version biblischen Monotheismus' so sein, wirkt das Engagement Maimonides' wie eine Mammutaufgabe: „How can a community maintain its self-image as God's covenant-elect when the events of history show no signs of divine love and concern? (...) when one's lived reality seems to support those who argue that Gods covenant with Israel has been abrogated?“⁵³. Diese massive theologische Erklärungsnot kann hier auch sinnbildlich für die Juden der gesamten Welt gesehen werden. Für viele Juden schien es eine immer wichtigere Frage zu werden, welchen Sinn es machte für das monotheistische Judentum zu leiden, anstatt zur anderen monotheistischen, dem Judentum sehr ähnlichen und erfolgreichen Religion zu konvertieren.⁵⁴

4.2 Berechnungen der Ankunft des Messias

Stark ins Gericht geht Maimonides mit jenen, die das Datum der Ankunft des Messias zu berechnen versuchten. In der Bibel sei bereits erwähnt worden, dass alle, die dies versuchten, scheitern würden. Nicht einmal das Datum des Endes des ägyptischen Exils sei je genau bekannt gewesen.⁵⁵ Sogar zur Zeit des Aufstiegs Moses zur Führungsfigur, hätten damalige Astrologen vorhergesagt, dass die Unterjochung nie enden und das Volk Israel niemals Unabhängigkeit erlangen würde.⁵⁶ Gott habe dem Volk Israel in Jesaja 44, 25 bis 26 versprochen, dass das Exil einst enden und Jerusalem und Judäa wieder bewohnt werden würde. Die Juden sollten sich an diesem Versprechen

⁵² Vgl. Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 107 ff. Vgl. auch Fußnote 103 S. 138.

⁵³ Hartmann, David in Abraham Halkin: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 150.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 153.

⁵⁵ Vgl. Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 115.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 116.

orientieren und nicht an Astrologie.⁵⁷ Das Zeitalter des Messias müsse sich direkt an die Herrschaft der Araber anschließen, was in Jesaja 21, 7 und 9 zu erkennen sei.⁵⁸ Bei Jesaja 21, 7, „Und sehen wird er Wagen, Reitergespann, Reiter auf Eseln, Reiter auf Kamelen, und lauschen soll er gar sehr aufmerkend“⁵⁹ entsprächen die „Reiter auf Kamelen“ den Arabern.⁶⁰

Die ablehnende Grundhaltung Maimonides' zu den Spekulationen über den genauen Zeitpunkt des Anbruchs der Endzeit hatte Maimonides schon vor dem Brief inne. In seiner *Mišnê Tōrāh* betonte Maimonides bereits, dass diese nicht zu den wesentlichen Elementen der Glaubenslehre gehörten, nicht zu Gottesliebe führten und demzufolge schädlich seien. Die Wichtigkeit der Ankunft des Messias wird von Maimonides dabei nicht in Abrede gestellt. Er formuliert diese in den 13 Grundlehren des Judentums im 12. Abschnitt. Doch mit Verweis auf Sanhedrin 97 b werden auch hier den Endzeitberechnungen unmissverständliche Absagen erteilt.⁶¹

Diskrepanzen zwischen den eigentlichen religiösen Grundsätzen Maimonides' und den Formulierungen im *Sendschreiben in den Jemen* führt der deutsche Philosophiehistoriker Friedrich Niewöhner auf Pragmatismus zurück. Der Brief sei unter dem Eindruck einer in ihrer gänzlichen Existenz bedrohten jüdischen Gemeinde entstanden, die einerseits wegen einer messianistischen schiitischen Bewegung und andererseits durch das Auftreten falscher jüdischer Messiasgestalten auseinanderzureißen drohte. Demnach sei es Maimonides mehr um die Rettung der Gemeinde an sich und nicht um die Formulierung dogmatisch widerspruchsfreier religiöser Grundsätze gegangen. Maimonides stand zugleich in Diensten Šalāḥ ad-Dīns, gegen den der schiitische Rebellenführer des Jemen revoltierte.⁶²

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 117.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 121.

⁵⁹ Jes 21,7; Übersetzung nach Leopold Zunz.

⁶⁰ Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 121.

⁶¹ Vgl. Niewöhner, Friedrich: „*Terror in die Herzen aller Könige!*“ *Vom Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 bei Moses ben Maimon*, in: Martin, Pickavé: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 29, de Gruyter: Berlin 2001, S. 228 ff.

⁶² Vgl. Niewöhner, Friedrich: „*Terror in die Herzen aller Könige!*“ *Vom Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 bei Moses ben Maimon*, in: Martin, Pickavé: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 29, de Gruyter: Berlin 2001, S. 230.

4.3 Schluss des Briefes

Nach weiteren Ausführungen über gescheiterte Messiasgestalten schließt Maimonides mit der Bitte, das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde des Jemen möge den Brief abschreiben und im ganzen Land verteilen lassen.⁶³ Durch die Hinweise auf die biblischen Propheten führt Maimonides den Juden des Jemen vor Augen, dass ihr Leid bereits vorher bestimmt gewesen sei. Jene Propheten hätten dies bereits vorhergesehen und wären über die Zukunft ihrer Glaubensbrüder beunruhigt gewesen.⁶⁴

4.4 Formulierungen in Anlehnung an die islamische Tradition und den Koran

Die Formulierung *dīn al-ḥaqq al-munzal ‘alaynā ‘alā yad sayyidi ḡamī’i n-nabīyīna* wirkt sehr muslimisch inspiriert. *Sayyid an-nabīyīna* ist nach islamischer Tradition ein Titel Muḥammads, der vor allem in *Taṣlīyāt* verbreitet ist.⁶⁵ Friedrich Niewöhner bemerkt bezüglich dieser Eulogie, dass eigentlich die Redewendung *Mosche rabbēnū* im jüdischen Kontext Usus gewesen sei.⁶⁶ Bei der Betrachtung dieses Satzes fällt die starke inhaltliche Parallele zur muslimischen Schahada auf. Demnach sei die „Religion der Wahrheit“ durch „die Hand“ des „Herren aller Propheten (Anm. Moses)“ ganz explizit „herabgesandt“ worden.⁶⁷ Im übertragenen Sinne hieße dies: Moses ist der Prophet Gottes und die Tora das offenbarte Buch. Das Wort für Gott ist bis auf bei den Bibelziten durchgängig *Allāh*.⁶⁸

⁶³ Vgl. Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 114 ff., S. 131.

⁶⁴ Vgl. Hartmann, David in Abraham Halkin: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 156.

⁶⁵ Vgl. Goldziher, Ignaz: *Ueber die Eulogien der Muhammedaner*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 50 (1896), S. 103.

⁶⁶ Vgl. Niewöhner, Friedrich: „*Terror in die Herzen aller Könige!*“ *Vom Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 bei Moses ben Maimon*, in: Martin, Pickavé: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 29, de Gruyter: Berlin 2001, S. 231.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *’Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māyḥôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

Die jüdische religiöse Werte- und Normenordnung nennt Maimonides dabei *šarī‘a*⁶⁹. Die Tora bekommt zu Beginn des *Briefes in den Jemen* den Titel *kitābihi*⁷⁰ („sein/Gottes Buch“), was in der islamischen Tradition eine Bezeichnung für den Koran als die letzte Offenbarung Gottes darstellt. Die Struktur in der Maimonides aus dem Tanach zitiert erinnert stark an die islamische Gelehrsamkeit: *wa-nādā Llāh fī kitābihī bi-‘alwīl li-man šāhadahā wa-qāla -‘ōy mī yaḥyeh mišumō ‘ēl*.⁷¹ Moses, der auch bei Maimonides’ *Sendschreiben in den Jemen* den Beinamen *kalīm Allāh*⁷² erhält, sei zudem „der größte und vollkommenste aller Propheten“. In diesem Zusammenhang kommt dann auch die vollständig judaisierte Schahada „Gott ist einer in einem einzigartigen Sinne und Moses ist sein Prophet und sein Sprecher“⁷³ (*wa-hīya ‘anna Llāhu t‘ wāḥid, laysa kasā‘ir al-‘aḥād, wa-‘anna Moše nabīyahū wa-kalīmuḥū sayyidu ḡamī‘i n-nabīyīna*⁷⁴). Dieses jüdische Glaubensbekenntnis sei eine *da‘wat al-ḥaqq*⁷⁵ („Einladung der göttlichen Wahrheit“). Die Struktur des Bekenntnisses zum Monotheismus (arab. *Tawḥīd*/ hebr. *‘Īḥūd*) an erster Stelle, gefolgt von der Gesandtschaft Mose, ist dem muslimischen Glaubensbekenntnis akkomodiert.⁷⁶ Die Aufforderungen Maimonides’ zum Glauben an den einen Gott und die Formulierungen mit der Tora als dem Buch Gottes erinnern an Sure 4:136 *‘aminū bi-Llāhi wa rasūlihi wa-l-kitābi llaḏī nazzala ‘alā rasūlihī* („glaubt an Gott und an seinen Gesandten und an das Buch, das er an seinen Gesandten herabgesandt hat“⁷⁷)

⁶⁹ Ebd., S. 8

⁷⁰ Ebd., S. 4.

⁷¹ Ebd., S. 4

⁷² Vgl. Powels-Niami, Sylvia (Hg.): *Moses Maimonides. Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, Parerga: Berlin 2002, S. 15.

⁷³ *Iggeret tēmān*-Übersetzung nach Friedrich Niewöhner in: Powels-Niami, Sylvia (Hg.): *Moses Maimonides. Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, Parerga: Berlin 2002, S. 15ff.

⁷⁴ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *Iggeret tēmān la-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 28.

⁷⁵

⁷⁶ Vgl. Powels-Niami, Sylvia (Hg.): *Moses Maimonides. Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, Parerga: Berlin 2002, S. 16.

⁷⁷ 4:136; Übersetzung des Verfassers der Hausarbeit.

Das eigene jüdische Religionsgesetz der Halacha wird im Brief durchgehend als *šarī'a* bezeichnet.⁷⁸ Dies ist gerade deswegen bezeichnend, da sonst auch zahlreiche Hebraismen in den Text eingebaut wurden, wie zum Beispiel *gālūt* (dt. „Exil“) zusammen mit dem arabischen bestimmten Artikel *al*. Bei einem so wichtigen Wort wie dem Religionsgesetz hätte ebenfalls ein Hebraismus erwartet werden können.⁷⁹

Maimonides verwendet für die Häretiker den Begriff *hawāriğ*⁸⁰, der in der islamischen Tradition eine Abspaltung von der Partei 'Alīs darstellt⁸¹. Dieser wird in Debatten polemisch eingesetzt.

Maimonides reagiert auf die Herausforderung der Konversion vieler Glaubensbrüder zum Islam mit einer Adaption der koranischen Sprache und muslimischer Ausdrucksweisen, um sich gleichzeitig vom Koran abzugrenzen und den Juden des Jemen aus seiner Sicht klar zu machen, dass der Islam eine falsche Religion sei. Gerade der Islam war für das Judentum eine besondere Herausforderung, da dieser sich selbst in die biblische Tradition stellte und stellt.⁸²

Auch im Hinblick auf andere judäo-arabische Textüberlieferungen kann ohne Zweifel eine sprachlich-kulturelle Symbiose arabischen Muslimen und muttersprachlich arabischen Juden festgestellt werden. Während Maimonides' *Sendschreiben in den Jemen* von enormer politisch-religiöser Brisanz ist, gibt es andere rein religiöse Texte, wie zum Beispiel im *Qiṣaṣ al-'Anbīyā'*-Genre. Die *Qiṣat Yūsuf aṣ-Ṣiddīq* aus Bagdad von 1924 wird beispielsweise quasi-muslimisch mit der Basmala eingeleitet: *bi-smi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm iyyāhū wa-bīhi nasta'īn 'alā qawmi ḡ-zālimīn*⁸³. Diese Einleitung ist eine abgewandelte Version der Sure *al-Fātiḥa* im Koran.⁸⁴ Der

⁷⁸ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *'Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymōn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 8.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 6.

⁸⁰ Halkin, Abraham (Hg.): *'Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymōn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 12.

⁸¹ Krämer, Gudrun: *Geschichte des Islam*, dtv: München 2005, S. 41.

⁸² Hartmann, David in Abraham Halkin: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985, S. 154.

⁸³ Vgl. Edzard, Lutz: *A Judeo-Arabic Text of the Qiṣaṣ al-'Anbīyā'-Genre*, in: Zack, Liesbeth und Arie Schippers: *Middle Arabic and Mixed Arabic. Diachrony and Synchrony*, Brill: Leiden 2012, S. 85.

⁸⁴ Vgl. 1:1.

hebraisierte *Taslīm* für „die Weisen“ (Hebraismus *al-ḥāḳāmīm*⁸⁵) „Friede auf ihnen“ (Z. 12, *‘alēhem ha-šalōm*, abgekürzt *‘h*) entspricht dem muslimischen *Taslīm ‘alayhi salām* für Propheten.⁸⁶ Auch Briefe und Texte von Juden an Juden oder Christen an Christen und nicht nur an Muslime wurden etwa seit dem 8. Jahrhundert immer häufiger mit der *Basmala* eingeleitet.⁸⁷ Aus eigener religiöser Sicht unproblematische religiöse Elemente anderer Religionen scheinen demnach ohne große Probleme in die eigene Tradition aufgenommen worden zu sein. Diese Tradition hat sich, wie die Bagdader Josefsgeschichte eindeutig beweist bis ins 20. Jahrhundert gehalten.

4.5 Transkription von Seite 4

|1 Ammā mā ḡakartahū min ‘amri hādā l-qā’imi bi-’arḡi l-yaman alladī |2 *gāzar šamād ‘āl Yısrā’ēl* wa-ḡabara kulla l-mawādi‘i llatī qadara ‘alayhā ‘alā |3 l-ḡurūḡi mini d-dīni ka-lladī fa‘ala al-*kəna’anī* fī bilādi l-maḡrib. |4 fa-laḡad qaṡa‘a hādīhi l-ḡabaru zuhūranā, wa-’abhata wa-’adhaša ḡumlata ḡumū’inā. |5 wa-haḡqun lanā wa-hādīhi *šamū‘āh ra‘āh kol šōmē‘āh təšılne šatē ‘ōznāw.* wa-laḡad |6 ḡu‘ifat qulūbunā wa-tušawwišat afkārūnā wa-’ūhinat quwānā li-hādīhi l-šarōt |7 al-‘azīmatī l-laḡī bada’nā al-*šamād* fī ṡarafayi l-‘ālamī *mıZRāḡ ū-ma‘rāḡ* |8 *wa-yıhyū lə-Yısrā’ēl battāweḡ ‘ēlle mızeh* wa-‘an mıṡli haḡīhi l-waḡti |9 l-mahūli qāla n-nabī mutašāfi‘an fīnā dā‘ıyan *we-’ōmar ‘adonāi* |10 *‘ēlōhīm ḡadal-nā mı yāqūm Ya‘qoḡ kī qāṡōn hū.* wa-hāḡa l-’amru lā |11 yastašıruhu ḡū dīn, wa-lā yaṡruḡuhū min ḡaşlin lahu *bə-Moše* yaḡīn. wa-lā šakka |12 an haḡīhi h’ *ḡeḡlē māšıaḡ* allatī kānū al-*ḡoḡamīm ‘h* yasta‘ıḡūna |13 bi-Llāhi min ru‘yatihā wa-mubāšıratihā, wa-l-’anbıyā‘u yarta‘ıḡūna min |14 taḡyılıhā, kamā qāla *Yəša‘yāhū* ḡayna ṡ-šaffihim: *tā‘āh ləḡaḡı pallāšūt* |15 *bə‘ātātnī ēṡ nefēš ḡıšəḡı šām lı la-ḡārādāh.* wa-nādā Llāh fī kitābihī |16 bi-’alwıl li-man šāhadahā wa-qāla: *‘ōy mı yəḡyeh mıšumō ‘ēl.*

4.6 Buchstabenentsprechungen vom Arabischen zum Hebräischen

Maimonides’ *Sendschreiben in den Jemen* ist, typisch für das Judäo-Arabische, durchgehend mit hebräischen Lettern geschrieben. Da nicht alle Buchstaben des Arabischen ein Äquivalent im Hebräischen aufweisen, müssen diverse hebräische Buchstaben mit Sonderzeichen gekennzeichnet

⁸⁵ Vgl. Halkin, Abraham (Hg.): *‘Iggeret tēmān lə-rabbēnū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951, S. 4.

⁸⁶ Vgl. Goldziher, Ignaz: *Ueber die Eulogien der Muhammedaner*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), 50 (1896), S. 121.

⁸⁷ Vgl. Altbladh Karin: *The “Basmala“ in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians*, in: *Orientalia Suecana LIX*, Textgruppen i Uppsala AB: Uppsala 2010, S. 48ff.

werden. So zum Beispiel bei *'arḏ* (Z. 1), wo das *Dāḏ* als *Ṣade* mit einem Punkt oberhalb ausgedrückt wird. *'Arḏ* ist dabei orthografisch stark an das hebräische *'ereṣ* angelehnt. Ein arabisches *Dā* wird mit dem *Dāled* und einem Punkt wiedergegeben, ein *Tā* als *Tāw* mit einem Punkt oberhalb und ein *Tā'* *marbūṭa* als *Taw* mit zwei Punkten oberhalb. Auch wurde bei den Entsprechungen nicht auf etwaige gleiche Wurzelkonsonanten geachtet. Ein arabisches *Sīn* entspricht dabei nicht etwa dem hebräischen *Sīn*, sondern einem *Samek*. Auch das *Hā* wird nicht mit einem *Het* transkribiert, sondern mit einem *Kaph* (Z. 3, *al-ḥabaru*), das zusätzlich einen Punkt trägt. Beim *Zā* hingegen orientiert sich Maimonides an der arabischen Orthographie und verwendet ein *Teṭ* mit ähnlichem Punkt oberhalb wie beim *Zā*. *Hamzas* werden im judäo-arabischen Text Maimonides' nicht gekennzeichnet, sondern ausschließlich deren Träger *Aleph* (Z. 7, *bada'nā*), *Wāw* (Z. 13, *ru'yatihā*) oder *Yā* (Z.1, *al-qā'im*). Das *Hamza* muss demnach im Kontext erschlossen werden. Das *Wāw* wird wie im Hebräischen in der Transkription an das folgende Wort angeschlossen.

4.7 Hebräische Zitate und Hebraismen

Das *Sendschreiben in den Jemen* ist durchzogen mit hebräischen Zitaten, zumeist aus der Bibel. Diese dienen dazu Maimonides' Standpunkte zu untermauern. Neben diesen hebräischen Sätzen und Passagen gibt es einige Hebraismen, die direkt ins Arabische mit eingebaut werden. So bei *al-ṣārōt* (Z. 6) oder *al-gālūt* (S. 6, Z. 3), wo vor hebräischen Worten der bestimmte arabische Artikel *al* gesetzt wird. Eulogien werden teils auf Hebräisch, teils auf Arabisch ausgeschrieben oder abgekürzt. Die Weisen (Hebraismus *al-ḥākāmīm*) werden mit „Friede auf ihnen“ (Z. 12, *'alēhem ṣālôm*, abgekürzt *'h*) eulogiert. Dies entspricht dem muslimischen *Taslīm 'alayhi salām*, welcher der Ehrung von Propheten vorbehalten ist.⁸⁸

4.8 Übersetzung

Aber, was du berichtetest von der Angelegenheit dieses Aufständischen im Lande des Jemen, der die Vernichtung Israels anordnete (=Zwangskonversion der Juden; *gāzar šamād 'āl Yisrā'ēl*) und aller Einwohner an jedem Ort den er unterworfen hatte, zwang, von der Religion abzufallen, so wie es der Kanaanäer (=berberische Almohaden) im Maghreb tat. Diese Nachricht hat uns unsere Rücken gebrochen, uns in Erstaunen versetzt und uns alle bestürzt. Dies völlig zurecht. Und dieses

⁸⁸ Vgl. Goldziher, Ignaz: *Ueber die Eulogien der Muhammedaner*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), 50 (1896), S. 121.

„Schlechte gehörte, jedem der das hört sollen seine beiden Ohren gellen“⁸⁹. Tatsächlich, unsere Herzen sind weicher geworden, unsere Gedanken verwirrt und unsere Kräfte schwächeln, wegen der großen Probleme (צרות) die über uns gekommen sind, in Form von religiöser Verfolgung, zwischen den Welten im Osten und Westen „und jene kamen aus der Stadt ihnen entgegen und Israel bekam sie in die Mitte“⁹⁰. In einer ähnlich schweren Zeit hielt der Prophet für uns Fürsprache und Fürbitte und er sprach „Herr, o Gott, laß ab. Wie soll Jakob bestehen, da er doch so klein ist?“⁹¹

5. Fazit: Konflikte und Einflüsse

Bei der Betrachtung des *Sendschreibens in den Jemen* von Maimonides konnten Eigenheiten des Judäo-Arabischen mit seinen Hebraïsmen herausgearbeitet werden. Ein Vergleich mit den muslimisch-arabischen Termini und eine Beleuchtung der historischen Hintergründe des Briefes führten ein ambivalentes Verhältnis zwischen den einzelnen Religionen in der damaligen Zeit zutage. Während sich Maimonides selbst einerseits in höchsten Kreisen des muslimischen Sultans Şalāh ad-Dīn bewegte und es einen lebhaften Austausch und einen gemeinsamen Alltag zwischen Juden und Muslimen gab, wurden Juden andernorts aufgrund ihres Glaubens brutal verfolgt. Maimonides selbst muss im *Sendschreiben in den Jemen* diesen Spagat zwischen eigener Stellung in einem muslimischen Reich und Agitation gegen andere muslimische Unterdrücker meistern. Dabei verwendet er eine für den heutigen Leser unerwartet deutlich abwertende Polemik sowohl gegen Jesus als auch Muḥammad. Selbst religiöse und politische Spannungen verhinderten bei Betrachtung keine Adaption von Sprachvarianten, wie bei Maimonides' Formulierungen in Anlehnung an die muslimische Tradition zu merken ist. Vielmehr kann eine Übernahme islamischen Sprachdiktus' konstatiert werden. Auch dies wirkt erstaunlich, da heutzutage politisch-ideologische Abgrenzung zu allererst in Schrift und Sprache deutlich wird (vgl. Gender). Diese Tradition der quasi-muslimischen reichte bis weit ins 20. Jahrhundert. Trotz der zweckgebundenen theologischen Abwertungen des Christentums und des Islams durch Maimonides sind kulturelle und sprachliche Verflechtungen und Überschneidungen insbesondere durch diese Übernahme islamischer Begriffe und deren Übernahme in den jüdischen Sprachgebrauch sehr prägnant. Das

⁸⁹ Kombination aus Kön 2,22 und 1 Sam 3, 11; Eigenübersetzung mit Anlehnung an Leopold Zunz.

⁹⁰ Jos 8, 22; Übersetzung nach Leopold Zunz.

⁹¹ Amos 7,5; Übersetzung nach Leopold Zunz.

Sendschreiben in den Jemen und dessen Autor stehen gemeinsam für die Ambivalenz jüdischen Lebens und kultureller Symbiose in der arabisch-islamischen Welt.

6. Literatur

Babylonischer Talmud, Sotah 49b und Sanhedrin 97a-98b.

Blau, Joshua: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Oxford University Press: London 1965.

Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift nach dem masoretischen Text. Übersetzt von Leopold Zunz, Sinai: Tel Aviv.

Edzard, Lutz: *A Judeo-Arabic Text of the Qiṣaṣ al-ʿAnbīyāʾ-Genre*, in: Zack, Liesbeth und Arie Schippers: *Middle Arabic and Mixed Arabic. Diachrony and Synchrony*, Brill: Leiden 2012.

Goldziher, Ignaz: *Ueber die Eulogien der Muhammedaner*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 50 (1896)

Halkin, Abraham: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America: New York 1985

Halkin, Abraham (Hg.): *ʿIggeret tēmān lərabbenū Moše ben Māymôn*, The Jewish Publication Society of America: New York 1951

Krämer, Gudrun: *Geschichte des Islam*, dtv: München 2005, S. 41.

Niewöhner, Friedrich: „*Terror in die Herzen aller Könige!*“ *Vom Ende der weltlichen Welt im Jahre 1210 bei Moses ben Maimon*, in: Martin, Pickavé: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, in: *Miscellanea Mediaevalia* 29, de Gruyter: Berlin 2001.

Powels-Niami, Sylvia (Hg.): *Moses Maimonides. Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias*, Parerga: Berlin 2002.

Tobi, Yosef: *The Jews of Yemen. Studies in their History and Culture*, Brill: Leiden 1999.

