Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 58 (2002)

Artikel: Das ambivalente Islambild eines venezianischen Juden des 16. Jahrhunderts : Capsalis Osmanische Chronik

Autor: Jacobs, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961556

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: 16.07.2025

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

Das ambivalente Islambild eines venezianischen Juden des 16. Jahrhunderts: Capsalis Osmanische Chronik

von *Martin Jacobs* *

Für die Entstehung des westlichen Islambildes spielt neben den mittelalterlichen Kreuzzügen die „frühe Neuzeit" eine entscheidende Rolle, da sie von den entgegengesetzten Expansionsbestrebungen des christlichen „Abendlandes" und des Osmanischen Reiches geprägt war. Mehr als die Entdeckung der „Neuen Welt" bestimmte die „Türkenfurcht" das europäische Bewusstsein im 16. und 17. Jahrhundert, wie die unvergleichlich hohe Auflage der zu dieser Zeit durch den Buchdruck rasant verbreiteten *turcica* erkennen lässt.[1] Indem sich auch zeitgenössische jüdische Schriftsteller diesem literarischen Gegenstand widmeten,[2] behandelten sie einerseits ein modisches

* PD Dr. *Martin Jakobs*, Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin, Schwendener Strasse 27, D-14195 Berlin.

1 Der von C. Göllner, *Turcica: Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*. Band I, Bukarest, Berlin 1961; Band II, Bukarest, Baden-Baden 1968, herausgebene Überblick zählt 2463 Drucke, die zwischen den Jahren 1501 und 1600 erschienen sind.

2 Neben Capsali ist hier vor allem sein Zeitgenosse Yosef ha-Kohen aus Genua zu nennen, der 1554 in Sabbioneta eine französisch-türkische Chronik zum Druck brachte, die den Titel *Sefer divre ha-yamim le-malke ṣarefat u-vet oṭoman ha-togar*, „Chronik der Könige Frankreichs und des türkischen Hauses der Osmanen" führt (die späteren Drucke sind zensiert). Zu weiteren Informationen und Sekundärliteratur siehe die Einleitung von D.A. Gross zu seiner (unvollständigen) Edition des „dritten" Teils der Chronik *Sefer divre ha-yamim le-malke ṣarefat u-malke vet oṭoman ha-togar, ḥelek shelishi* [hebr.], Jerusalem 1955, S. 3–26 (Nachdruck der hebräischen Einleitung in: S. Kodesh [ed.], *David A. Gross Anniversary Volume*, Jerusalem 1983, hebräischer Teil S. 54–99; und englische Übersetzung ohne Anm. [„The Life and Works of Joseph Hacohen"] ebenda, englischer Teil S. 41–71); Y.H. Yerushalmi, Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen, in: B.D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge 1983, 460–487; R. Bonfil, Gli ebrei d'Italia e la Riforma: una questione da riconsiderare, in: *Nouvelles de la république des lettres* 2 (1996), S. 47–60 sowie M. Jacobs, Yosef ha-Kohen, Paolo Giovio and Sixteenth-Century Historiography, in: D. Ruderman / G. Veltri (ed.), *Jewish Scholarship and Philosophy in the Renaissance* [im Druck].

Thema, andererseits sahen sie die politischen Konstellationen ihrer Epoche aus einer besonderen Perspektive, wie die 1523 auf Hebräisch verfasste Osmanische Chronik Eliyyahu Capsalis verdeutlicht.[3]

Eliyyahu Capsali[4] wurde ca. 1485 in Candia, dem heutigen Iraklion, auf der Insel Kreta geboren, die 1204 infolge des vierten Kreuzzugs in den Besitz Venedigs gelangt war und bis zur osmanischen Eroberung im Jahr 1669 unter venezianischer Herrschaft verblieb. Die gezielte Kolonisierungspolitik der Venezianer auf Kreta führte dort zu einem merklichen italienischen Einfluss. In direkten Kontakt mit italienischer Kultur gelangte Eliyyahu Capsali während seiner eineinhalb Studienjahre in Italien: 1508 ging er nach Padua, wo er (wie bereits sein Vater) an der berühmten *Yeshiva* des Yehuda Minz lernte. Als habsburgische Truppen 1509 Verona eroberten und auch Padua bedrohten, floh Capsali nach Venedig und setzte dort sein Studium fort. Doch auch in Venedig liessen ihn die zu dieser Zeit Oberitalien überziehenden Kriege keine Ruhe finden, so dass er bald nach Kreta zurückkehrte.[5]

In Candia diente er seit 1518 als Rabbiner der Gemeinde. Hier wurde Capsali nicht nur zum geistlichen, sondern mehrfach auch zum zivilen Repräsentanten der Juden ernannt, der von den Notabeln der Gemeinde jeweils für eine begrenzte Amtszeit gewählt wurde und der Autorisierung durch die *signoria* bedurfte. Anlässlich der Pest von 1523 beauftragten die Behörden Capsali mit den Quarantänemassnahmen innerhalb der *zudecca*. Nachdem die Epidemie aber nicht einzugrenzen war, verhängten die Venezianer über das jüdische Viertel eine Ausgangssperre. Da auch Capsali das Haus nicht verlassen konnte und zur Untätigkeit gezwungen war, suchte er sich durch

---

3 Zu einer umfassenderen Untersuchung von Capsalis Chronik siehe meine im Erscheinen begriffene Habilitationsschrift unter dem Titel *Malkhut Yishma'el: Die Herrschaft des Islam im Bild jüdischer Chroniken des 16. und 17. Jahrhunderts*, in der ich die Werke von Yosef ha-Kohen, Eliyyahu Capsali und Yosef Sambari, einem ägyptisch-jüdischen Chronisten des 17. Jahrhunderts, eingehend untersuche und in einen zeit- und literaturhistorischen Kontext stelle.

4 Zu seiner Biographie siehe M. Benayahu, *Rabbi Eliyahu Capsali of Crete* [hebr.], Tel Aviv 1983; Y. Moreno Koch, Un intelectual judío en el Renacimiento: R. Eliyahu Capsali, in: *El Olivo* 31 (1990), S. 33–48.

5 Capsalis Studienerfahrungen haben sich in seiner Venezianischen Chronik, die er mit einer Geschichte der ashkenazischen Lehrzentren Oberitaliens verknüpfte, niedergeschlagen; sie ist im Anschluss an seine Osmanische Geschichte veröffentlicht, siehe die Edition von A. Shmuelevitz / S. Simonsohn / M. Benayahu, *Seder Eliyahu Zuta by Rabbi Eliyahu Ben Elqana Capsali* [hebr.], 3 Bände, Jerusalem 1975–83 (im folgenden *SEZ*), dort: Band II, S. 215–327; zur Venezianischen Chronik siehe N. Porgés, Élie Capsali et sa Chronique de Venise, in: *Revue des Études Juives* 77 (1923), S. 20–40; 78 (1924), S. 15–34; 79 (1924), S. 28–60; A. Brener, Portrait of the Rabbi as Young Humanist: A Reading of Elijah Capsali's ‚Chronicle of Venice', in: *Italia* 11 (1994), S. 37–60.

die Arbeit an seiner Osmanischen Chronik von der trostlosen Situation abzulenken – so jedenfalls beschreibt er selbst den Anlass für die Entstehung des Werkes,[6] auch wenn er damit einer literarischen Konvention folgt.

Wie es bei vielen vormodernen – jüdischen und nichtjüdischen – Werken der Fall ist, führt Capsalis 1523 abgeschlossene Osmanische Chronik in den Handschriften keinen Titel. Doch am Ende des Vorwortes erklärt Capsali, er habe sein Werk *Seder Eliyyahu zuṭa* („kleine Ordnung des Elias" bzw. „Ordnung des kleinen Elias", siehe unten) genannt.[7] Mit der Wahl dieser Überschrift hebt Capsali in Art einer *captatio benevolentiae* seine eigene Bescheidenheit hervor:

„Da es bereits einen *Seder Eliyyahu rabba* [‚grosse Ordnung des Elias' bzw. ‚Ordnung des grossen Elias'] gibt und weil ich jedenfalls klein an Weisheit und Stellung, jung und verächtlich bin und mich ‚der kleine Elia' nenne, habe ich diesen Titel gewählt, der angemessenerweise ‚der *Seder* des kleinen Elia' sein soll."[8]

Darüber hinaus will der Autor mit dem Begriff des *seder* („Ordnung") auf den geordneten Aufbau des Werkes anspielen.

Der *Seder Eliyyahu zuṭa* ist in vier „Bücher" unterteilt, deren erstes eine Art Vorgeschichte darstellt: Eine kurze, „universalgeschichtliche" Einleitung von der Schöpfung bis zu den Nachkommen Noahs, die als die Stammväter aller bekannten Völker galten, hat den Zweck, die osmanische Geschichte als das eigentliche Thema des Werkes biblisch – und damit weltgeschichtlich – zu verankern. Wie Capsali aber ausdrücklich hervorhebt, lässt sich die traditionelle jüdische Zuordnung der „Türken" zu den Nachfahren des biblischen Ismael nicht genealogisch, sondern nur religiös begründen:

„Am Ende der Zeit nahmen die Türken (*ha-ṭurqi*) dieselbe Religion an wie die *Yishmaʿelim* (d. h. Araber). Daher werden auch sie dem Namen Ismael zugeordnet, weil sie an die Religion von Muḥammad glaubten, der von Ismael abstammt, der zu den Nach-

6 *SEZ* 166, Band II, S. 109–110.

7 Zum *SEZ* siehe C. Berlin, A Sixteenth-Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: The Seder Eliyahu Zuta of Elijah Capsali and Its Message, in: C. Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, S. 21–44; A. Shmuelevitz, Capsali as a Source for Ottoman History, 1450–1523, in: *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978), S. 339–344; A. Shmuelivitz, Jewish-Muslim Relations in the Writings of Rabbi Eliyahu Capsali [hebr.], in: *Peʿamim* 61 (1994), S. 75–82 sowie die einleitenden Aufsätze von Shmuelevitz, Simonsohn und Benayahu in Band III ihrer Edition des *SEZ*.

8 Capsalis Vorwort zum *SEZ* Band I, S. 20. Die Titel *Seder Eliyyahu rabba* und *zuṭa* werden auch als Bezeichnung von ethischen Midrashim gebraucht; siehe die Edition von M. Friedmann (Ish Shalom), *Seder Eliyyahu rabba we-Seder Eliyyahu zuṭa*, Wien 1904 (Nachdruck Jerusalem 1969).

fahren Sems, des Sohnes Noahs, gehört, obwohl die Türken von den Nachfahren Gomers, des Sohnes Japhets, des Sohnes Noahs, abstammen."[9]

Folgerichtig schliesst sich ein Abschnitt über Muḥammad und „seine Religion" (Kap. 4–5) an, in dem Capsali eine Reihe von Legenden über den Ursprung des Islam bietet (siehe unten). Die nächsten Kapitel (6–9) enthalten – in einer der zeitgenössischen christlichen Geschichtsschreibung über die „Türken" vergleichbaren Form – Kurzbiographien der Sultane von ʿOthmān I. (ca. 1300–1324) bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, in denen der Schwerpunkt auf den Auseinandersetzungen der Osmanen mit den Byzantinern liegt. Erst mit der Eroberung Konstantinopels (1453) unter Meḥmed II. wird Capsalis Darstellung der Ereignisse ausführlicher und genauer.

Das zweite Buch umfasst die Regierungszeit Bāyazīds II. (1481–1512) und ordnet in diesen Zeitrahmen die Ausweisung der Juden von der Iberischen Halbinsel, den *gerush Sefarad*, ein. Das dritte, von allen umfangreichste Buch ist gänzlich der Regierung Selīms I. (1512–1520) gewidmet und behandelt somit die Zeitgeschichte des Autors. Dieser Teil ist der Kern des Werkes und stellt die Kriege und Eroberungen Selīms in Persien, Syrien, Palästina und Ägypten dar. Das vierte Buch beschreibt die ersten vier Regierungsjahre Süleymāns I. (1520–1566), und im letzten Kapitel geht Capsali auf die Umstände ein, unter denen er sein Werk 1523 vollendete.

Während sich seine jüdischen Quellen weitgehend nachvollziehen lassen,[10] ist es umstritten, ob Capsali für die Darstellung der muslimisch-osmanischen Geschichte schriftliche Quellen benutzte. Der Autor selbst beruft sich in dieser Hinsicht lediglich auf mündliche Informanten, insbesondere auf seinen Grossonkel Moshe Capsali.[11] Dieser hatte sich bereits zu byzantinischer Zeit in Konstantinopel niedergelassen und spielte nach der Eroberung der Stadt durch die Osmanen (1453) eine entscheidende Rolle bei der Neuorganisation der jüdischen Gemeinde.[12] Mochte Capsali also gewisse familiäre Traditionen über den konstantinopolitanischen Hof zur

9 *SEZ* 3, Band I, S. 36.

10 Unter den mittelalterlichen hebräischen Chroniken benutzte er den *Sefer Yosippon*, aus dem er einen Abschnitt über den Ursprung der Turkvölker kopierte (*SEZ* 3, Band I, S. 35; vgl. D. Flusser [ed.], *The Jossipon*. Band I [hebr.], Jerusalem 1978, S. 4–5), und Ibn Daʾuds *Sefer ha-qabbala*, eine der wenigen Quellen, die Capsali namentlich angibt (*SEZ* 47, Band I, S. 158; vgl. *ibidem*, Anm. 5).

11 Vorwort zum *SEZ*, Band I, S. 11.

12 Zu Moshe Capsali siehe M. Benayahu, *Capsali*, S. 20–61. Zur traditionellen Auffassung, Moshe Capsali sei der erste „Oberrabbiner" des Osmanischen Reiches gewesen, siehe M. Benayahu, *Capsali*, S. 62–70 sowie die begründete Kritik von J. (R.) Hacker, ‚The Chief Rabbinate' in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Centuries [hebr.], in: *Zion* 49 (1984), S. 225–263.

Zeit seines Grossonkels ererbt haben, so muss seine Darstellung der osmanischen Zeitgeschichte auf einer anderen Basis beruhen.

Die häufige Verwendung italienischer Lehnwörter sowie die detaillierten Angaben über Dogen und andere venezianische Würdenträger deuten darauf hin, dass Capsalis Quellen im venezianisch-kretischen Milieu zu vermuten sind. Da die Dogenrepublik die Ausdehnung des Osmanischen Reiches nicht mit militärischen Mitteln verhindern konnte, suchte sie ihre Interessen im östlichen Mittelmeer durch Handelsverträge mit den Sultanen zu sichern.[13] Die Levantepolitik Venedigs stützte sich insbesondere auf Candioten, die, des Griechischen mächtig, ein gewisses Expertentum in osmanischen Beziehungen entwickelt hatten.

Mehrere venezianische Botschafter an der Hohen Pforte stammten aus Kreta oder machten auf ihren diplomatischen Missionen in Candia Halt, was Capsali die Gelegenheit bot, Neuigkeiten über den konstantinopolitanischen Hof zu erfahren. Ausdrücklich erwähnt Capsali den venezianischen Gesandten (*bailo*) Antonio Giustiniani, der 1513 nach Istanbul gereist war, um nach der Thronbesteigung Selīms I. (1512) die venezianisch-osmanischen Abkommen zu erneuern. Auf der Rückfahrt kam Giustiniani durch Candia, wo er seine von dem neuen Sultan gewonnenen Eindrücke in Anwesenheit des Rabbiners schilderte.[14] Aufgrund dieses zeitlichen und kulturellen Hintergrundes kann es nicht verwundern, dass Capsalis Osmanische Chronik einen venezianischen Blickwinkel erkennen lässt.

Bei der folgenden Darstellung von Capsalis Islambild wird jedoch nicht seine Version der Sultansgeschichte, sondern seine Beschreibung der islamischen Frühzeit im Vordergrund stehen. Es gilt zu zeigen, dass Capsali christliche anti-islamische Traditionen verarbeitete, die aus den Kreuzfahrerstaaten des Nahen Ostens stammten und in Venedig auch nach dem Ende der Kreuzzüge fortlebten. In der Aufbereitung dieses Materials reflektiert der *Seder Eliyyahu zuṭa* die „Frontsituation" des venezianischen Imperiums gegenüber dem Osmanischen Reich.

---

13 Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Venedig und dem Osmanischen Reich siehe L. Valensi, *Venise et la Sublime Porte: la naissance du despote*, Paris 1987; P. Brummet, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, New York 1994.

14 *SEZ* 100, Band I, S. 282–283. Ferner erwähnt Capsali den Gesandten Marco Minio, der nach der Eroberung Belgrads (1521) zur Erneuerung des osmanisch-venezianischen Friedensvertrags nach Konstantinopel fuhr und auf dem Rückweg ebenfalls in Candia Station machte; siehe *SEZ* 152, Band II, S. 19–20.

Der Islam in der Darstellung Capsalis

Wie in der zeitgenössischen christlichen Literatur über den Islam gewöhnlich der militärisch-politische Aspekt von Muḥammads Wirken betont wird, ist der Prophet des Islam auch für Capsali in erster Linie ein „mächtiger und starker König". Im *Seder Eliyyahu zuṭa* fehlt es nicht nur an einer zeitlichen, sondern auch an einer geographischen Einordnung Muḥammads. Nach Capsali spielt die Frühzeit des Islam in einem nicht näher definierten „Land des Ostens": „Nach vielen Tagen trat im Lande des Ostens ein mächtiger und starker König auf, dessen Name *MḤMYṬ* (d. h. Muḥammad) lautete."[15]

Bezüglich der Herkunft Muḥammads überliefert Capsali eine Tradition, deren christlich-polemischer Ursprung unübersehbar ist:

„Viele sagen, dass Muḥammad ein *goy* (d. h. Christ), einer unter den bedeutenden Männern Roms und seinen Fürsten, einer der hochstehenden Kardinäle (*GRDYNLY*) des Papstes (*Papa*) war. Als die Römer sahen, dass er ein erfolgreicher Kriegsmann war, sandten sie ihn aus, durch das Land des Ostens zu ziehen und darin zu wandern, um es für sie zu erobern, und gelobten ihm Gelübde und schworen ihm, ihn – wenn er Erfolg habe – bei seiner Rückkehr zum Papst zu machen."[16]

Anschliessend heisst es, Muḥammad habe „den ganzen Osten den Römern unterworfen". Doch bei seiner Rückkehr nach Rom hätten seine ehemaligen Verbündeten ihr Wort gebrochen und gegen ihn Widerstand geleistet. Daraufhin sei Muḥammad wieder in die von ihm eroberten Städte des Ostens gereist und habe über sie geherrscht.

Die Legende basiert auf der Vorstellung, der Islam sei eine Apostasie des Christentums (*derelicta fide catholica*)[17] und geht wahrscheinlich auf Traditionen zurück, denen zufolge Muḥammad von christlichen Lehrern beeinflusst wurde. Daraus hat sich die phantastische Idee entwickelt, er selbst sei ein ambitionierter Kardinal gewesen. Sie taucht bereits im 13. Jahrhundert auf und ist unter anderem in einer *Liber Nicolay* genannten Sammlung von Legenden über Muḥammad aus dem 14. Jahrhundert bezeugt.[18]

---

15 *SEZ* 4, Band I, S. 36.

16 *SEZ* 4, Band I, S. 38.

17 N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford ²1993, S. 104; 371 Anm. 19.

18 Siehe dazu A. Mancini, Per lo studio della leggenda di Maometto in occidente, in: *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei CMSF.* Ser. 6, 10 (1934), S. 325–349, dort: S. 327–328, Anm. 4. Mancini zitiert aus einem Kodex des 14. Jahrhunderts der Biblioteca Nazionale di Parigi; siehe dazu auch A. d'Ancona, La leggenda di Maometto in occidente, in: *Studi di critica e storia letteraria di Alessandro d'Ancona.* Band II, Bologna ²1912, S. 165–306, dort: S. 210ff.; M. K. Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia 1992, S. 2–3. Zu weiteren Versionen der Legende siehe d'Ancona, leggenda, S. 214–215.

Wie in christlichen Streitschriften dient sie im *Seder Eliyyahu zuṭa* dazu, den Offenbarungscharakter des Islam zu bestreiten. Dass der Jude Capsali den prophetischen Anspruch Muḥammads nicht ernst nimmt, ist keinesfalls verwunderlich. Ihn sucht er insbesondere mit dem, ebenfalls aus der christlichen Polemik rezipierten Vorwurf zu widerlegen, Muḥammad sei ein Trickbetrüger gewesen:

„Und Muḥammad nahm sich vor, eine neue Religion in der Welt zu stiften und in den Augen des unwissenden Volkes (*ʿam ha-areṣ*) gross zu erscheinen und die alten Religionen, die vor ihm waren, abzuschaffen.

Er war ein listenreicher Mensch, der es verstand, die Geschöpfe für sich zu gewinnen, denn er war besonders schlau; ‚und wohin er sich auch wandte, richtete er Übel an' (1 Sam 14,47). Jedenfalls nahm er eine Taube ‚und lehrte' sie ‚Erkenntnis und machte' ihr ‚den Weg der Einsicht kund' (Jes 40,14). Wenn dann Muḥammad vor dem Volk und den Fürsten sass, kam die Taube vor den Augen alles Volks angeflogen und flüsterte in seine Ohren (. . .). Alle die es sahen, waren erstaunt und fragten ihn: »Was ist das?« und er erwiderte ihnen: [‚Ein Spruch desjenigen, der die Worte Gottes hört und] der die Visionen des Allmächtigen sieht' (Num 24,4) (. . .). Zahllose ähnliche Tricks vollbrachte er viele Tage lang und stahl (damit) das Herz seiner Anhänger (. . .); ‚daher wurde es zum Sprichwort: Ist auch' Muḥammad ‚unter den Propheten?'" (vgl. 1 Sam 10,12).[19]

Die Behauptung, Muḥammad habe eine Taube so dressiert, dass es den Anschein erweckte, sie flüstere ihm „göttliche" Worte ins Ohr, richtet sich gleichfalls gegen den Offenbarungscharakter des Islam. Sie klingt an die Darstellung des Heiligen Geistes als Taube an[20] und entspringt somit zweifellos der christlichen, anti-islamischen Polemik. Dies wird auch durch das Vorkommen des Motivs von der dressierten Taube im zuvor erwähnten *Liber Nicolay* bestätigt. Ferner ist diese Legende bei Vincent de Beauvais (gestorben 1264) belegt,[21] dessen *Speculum historiale* eine umfangreiche polemische Darstellung des Islam (Buch 23, Kap. 39–67) enthält. Vincent bezieht sich in diesem Zusammenhang auf ein anonymes *libellus de Machometi fallacis* („Büchlein über die Täuschungen Muḥammads"), das sich in *partibus transmarinis* (der in der Kreuzfahrerzeit für die Levante gebrauchte Begriff) be-

19 *SEZ* 4, Band I, S. 36–37.

20 Vgl. Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22; Joh 1,32.

21 Siehe bereits A. D'Ancona, leggenda, S. 198 und 269–270, Anm. 71. Auf die Parallele zwischen Capsali und dem *Speculum* hat auch S. Shtober aufmerksam gemacht; siehe seine Aufsätze zu Yosef Sambari, in denen er nebenbei auf Capsali eingeht: S. Shtober, Muḥammad and the Beginning of Islam in the Chronicle *Sefer Divrey Yoseph*, in: M. Sharon (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Prof. D. Ayalon*, Jerusalem, Leiden 1986, S. 319–352, dort: S. 334; S. Shtober, A Jewish Look at the Beginning of Islam: The Version of Yosef Sambari, the Author of ‚Sefer Divrei Yosef' [hebr.], in: *Peʿamim* 61 (1994), S. 83–108, dort: S. 94.

finden solle. In diesem *libellus* werde unter anderem folgende Legende über Muḥammad überliefert:

„Wenn er zum Volk sprach, kam eine Taube, die in der Nähe war und die er dazu selbst in trügerischer Absicht erzogen hatte, auf seine Schulter geflogen, liess sich nieder und verzehrte Körner, die gewöhnlich in seinem Ohr verborgen waren, und schien ihm gleichsam Worte des Gesetzes einzugeben."[22]

Mit dieser Parallele ist jedoch nicht bewiesen, dass Capsali das *Speculum* gelesen hat, da er zahlreiche andere Aussagen Vincents über den Islam ignoriert. Durch welches christliche oder jüdische Medium Capsali von diesen Legenden erfuhr, muss daher offen bleiben.

Mit den folgenden Worten zitiert Capsali jedenfalls wortwörtlich aus einer *jüdischen* Quelle, dem im 13. Jahrhundert entstandenen Schreiben des R. Yaʿakov ben Eliyyahu von Venedig[23] gegen den Konvertiten Pablo Christiani:

„Viele solche Dinge tat Muḥammad, und die Zeichen, die er vollbrachte, waren mit der Hand gemacht und eine Augentäuschung. Die grossen Wunder wirkte er durch Betrug und Listen,[(24)] doch der grösste Teil des Ostens liess sich durch seine Listen täuschen (. . .). Und sie glaubten, dass er ein Prophet Gottes und sein Gesandter sei und dass der Geist Gottes und seine Kraft ihn gesandt hätten. Und diejenigen, die in seinen Fussspuren wandelten und unter seiner Fahne lagerten, wurden so viele wie die Menge des Volkes."[25]

Mit der Identifikation dieser Quelle wird zumindest ansatzweise erkennbar, wie Motive der christlichen Polemik gegen den Islam in den *Seder Eliyyahu zuṭa* gelangten. Da das von Capsali verarbeitete Schreiben venezianischen Ursprungs ist, liegt die Annahme nahe, dass auch R. Yaʿakov Traditionen rezipierte, die aus den Kreuzfahrerstaaten stammten.

Wie die christliche anti-islamische Tradition zahlreiche Legenden über den Ursprung des Qurʾān hervorbrachte, mit denen der offenbarte Charakter der heiligen Schrift des Islam in Frage gestellt werden sollte,[26] so findet sich auch bei Capsali eine entsprechende polemische Erzählung:

---

22 *Speculum historiale* 23,39, übersetzt nach dem lateinischen Text der Edition *Vincentius Bellovacensis, Speculum quadruplex sive speculum maius*, Douai 1624 (Faksimiledruck in 4 Bänden, Graz 1964), 912b.

23 Es wurde von J. Kobak unter dem Titel *Iggeret vikkuaḥ*, in: *Jeschurun* 6 (1868), hebr. Teil S. 1–34, veröffentlicht; dazu siehe J. Mann, Une source d'histoire juive au XIIIe siècle: La lettre polémique de Jacob b. Elie à Pablo Christiani, in: *Revue des Études Juives* 82 (1926), S. 363–377.

24 Bis hier zitiert Capsali aus dem *Iggeret vikkuaḥ*, ed. von J. Kobak, S. 13.

25 *SEZ* 5, Band I, S. 41.

26 Vgl. N. Daniel, *Islam and the West*, S. 54ff.

A. „‚Und es erging ein Aufruf in seinem ganzen Königreich und auch ein schriftliches Dekret' (Esra 1,1): Euch Völkern, Nationen und Sprachen sei gesagt: Kommt an einem bestimmten Tag, lasst euch im Schatten Muḥammads nieder und hört aus seinem Mund eine neue Tora."

B. „Und er befahl seinem Freund ʿAlī, seine Gesetze und Weisungen (*torotaw*) niederzuschreiben. Er (d. h. Muḥammad) sagte sie ihm, und ʿAlī schrieb (sie) in ein Buch mit Tinte, und *Turzemān* sass ‚zu seiner Rechten, um ihn zu kontrollieren' (wörtlich: ‚anzuklagen', Sach 3,1) (. . .). Und das Werk, das Muḥammad schuf, wurde vollendet und heisst bei ihnen (d. h. den Muslimen) *ilfur'ān* (d. h. al-Qur'ān)."

C. „In diesem Buch bekannte er (d. h. Muḥammad) die Einheit Gottes in vollständiger Einheit (*yiḥed ha-el be-takhlit ha-yiḥud*). Und alle Verse, die in 24 Büchern über die Einheit (Gottes) sprechen, sammelte er von hier und da und übertrug sie in es (d. h. das Buch) in ihrer Schrift und ihrer Sprache."

D. Aber dieser Mann, Muḥammad, konnte nicht schreiben. Wenn er etwas zu schreiben beabsichtigte, unterzeichnete er daher nicht mit seiner Unterschrift, sondern tauchte seine ganze Hand mit seinen fünf Fingern in Tinte ein und drückte sie anstelle seiner Unterschrift als Zeichen für die Angehörigen Ismaels ab."[27]

Die Tradition, Muḥammad sei ein Analphabet (arabisch: *ummī*) gewesen (D.), spielt in der biographischen Überlieferung (*sīra*) des Islam und der Qur'ān-Exegese (*tafsīr*) eine besondere Rolle und dient insbesondere dazu, den Offenbarungscharakter des Qur'ān zu bekräftigen.[28] In der christlichen Polemik wird sie demgegenüber zum Beweis der These angeführt, der Qur'ān sei ein Plagiat, das auf die jüdischen und christlichen Berater Muḥammads zurückgehe.[29]

Auf ähnliche Weise spricht Capsali zwei Gefährten Muḥammad die entscheidende Rolle bei der Abfassung des Qur'ān zu, den er in Korruption des lateinischen *Alchoranus* als *ilfur'ān* bezeichnet (B.). Die beiden Gefährten Muḥammads, die von ihm ʿAlī und *Turzemān(i)* genannt werden, charakterisiert Capsali folgendermassen:

E. „Ihm schlossen sich zwei Männer an, ‚die verstehen, Unheil zu stiften, aber nicht wissen, Gutes zu tun' (Jer 4,22). Der eine hiess ʿAlī, der andere *Turzemāni*. ʿAlī war ein sehr weiser Mann, und manche sagen, dass er ein Jude war und man das gottlose Wasser über ihn gebracht hatte (d. h., dass er getauft worden war) (. . .)."[30]

---

27 *SEZ* 4, Band I, S. 37.

28 Dazu siehe an neuerer Literatur I. Goldfeld, The Illiterate Prophet (*Nabī Ummī*): An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition, in: *Der Islam* 57 (1980), S. 58–67; N. Calder, The *Ummī* in Early Islamic Juridic Literature, in: *Der Islam* 67 (1990), S. 111–123; K. ʿAthamina, ʿAl-Nabiyy al-Umiyy': An Inquiry into the Meaning of a Qur'anic Verse, in: *Der Islam* 69 (1992), S. 61–80.

29 N. Daniel, *Islam and the West*, S. 107; vgl. *Speculum historiale* 23,50, 916b: *quia cum Machomet idiota & sine literis esset.* Auch Yaʿakov von Venedig nennt Muḥammad einen Analphabeten, siehe J. Kobak (ed.), *Iggeret vikkuaḥ*, S. 13.

30 *SEZ* 4, Band I, S. 36.

Die Behauptung, (zehn) jüdische Lehrer hätten massgeblich auf die Komposition des Qurʾān Einfluss genommen, spielt bereits in der aus der Kairoer Geniza bekannten jüdisch-arabischen Tradition eine wichtige Rolle,[31] die Capsali allerdings unbekannt war. Dass der *Seder Eliyyahu zuṭa* hingegen aus der jüdischen Polemik der christlichen Länder schöpft, zeigt die These, ʿAlī (b. Abī Ṭālib), der im Islam als Vetter und Schwiegersohn des Propheten gilt, sei ein *getaufter* Jude gewesen. Dies soll sicherlich erklären, warum er „Unheil stiftete".

Mit der zweiten, *Turzemān(i)* genannten Person dürfte ʿUthmān bin al-ʿAffan, der spätere dritte Kalif, gemeint sein. Dafür spricht die Kontrollfunktion, die ihm hier bei der Verschriftlichung des Qurʾān zugemessen wird; denn nach islamischer Überlieferung wurde die autoritative Fassung des Qurʾān während des Kalifats von ʿUthmān (644–656) niedergeschrieben. ʿUthmāns Kontrolle des Textes wird im *Seder Eliyyahu zuṭa* mittels eines Zitates von Sach 3,1 ausgedrückt (E.): „Der Ankläger (*ha-saṭan*) steht zu seiner Rechten, um ihn anzuklagen." Indem er ʿUthmān mit dem *Satan* vergleicht, rückt Capsali den Qurʾān in die Nähe des Teufelswerks, wie er auch Muḥammad (in Aufnahme von Yaʿakov von Venedig) „Gefährten Ashmadays" tituliert.[32]

Trotz dieser scharfen Polemik gibt Capsali zu, dass der Qurʾān einen genuinen Monotheismus enthält (C.),[33] ein Eingeständnis, das allerdings

31 J. Leveen, Mohammed and His Jewish Friends, in: *Jewish Quarterly Review* 16 (1925–26), S. 399–406; 17 (1926–27), S. 237; M. Schwabe, Mohammed's Ten Jewish Companions [hebr.], in: *Tarbiz* 2 (1931), S. 74–89; J. Mann, An Early Theologico-Polemical Work, in: *Hebrew Union College Annual* 12–13 (1937–38), S. 411–459.

32 *SEZ* 5, Band I, S. 38. Zu Ashmaday als Inspirator der jüdischen Lehrer Muḥammads vgl. den von B. Cohen veröffentlichten Text Une légende juive de Mahomet, in: *Revue des Études Juives* 88 (1929), S. 1–17, der dem ed. zufolge im 17. Jahrhundert in Italien entstanden sein soll. Die Behauptung, der Satan sei der Autor des Qurʾān, geht ebenfalls auf die christliche Polemik zurück und findet sich z. B. im 13. Kap. von Riccoldo da Montecroces polemischen Standardwerk *Improbatio Alcorani*; siehe Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne. Series Graeca 154, Sp. 1115; vgl. A. d'Ancona, leggenda, S. 262, Anm. 58; N. Daniel, *Islam and the West*, S. 362 Anm. 86.

33 So bereits Maimonides in seiner Antwort an den Proselyten ʿOvadya; siehe J. Blau (ed.), *Teshuvot ha-Rambam*. Band II, Jerusalem ²1986, S. 726 Nr. 448: „Diese *Yishmaʿelim* (d. h. Muslime) sind überhaupt keine Götzendiener (. . .) und sie bekennen die Einheit Gottes (*meyaḥadim la-el* [. . .] *yiḥud*), wie es sich gehört" (vgl. die ähnliche Terminologie bei Capsali [C.]); dazu siehe D. Novak, The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides, in: W. M. Brinner / S. D. Ricks (ed.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*. Band I, Atlanta 1986, S. 233–250, insbesondere S. 238ff.; zu Maimonides' Einstellung zum Islam

auch die schärfsten christlichen Gegner des Islam machten.[34] Das Bekenntnis des Qurʾān zur Einheit Gottes ist jedoch nach Capsali darauf zurückzuführen, dass die entsprechenden Verse „von hier und da", d. h. aus unterschiedlichen Versen der Hebräischen Bibel, kompiliert worden seien.[35]

Die Behauptung, der Qurʾān sei lediglich ein Plagiat, dürfte ursprünglich eine Reaktion auf die muslimische Lehre dargestellt haben, der von Judentum und Christentum überlieferte Wortlaut der Tora (und der Evangelien) stelle eine „Verfälschung" bzw. „veränderte Form" (arabisch: *taḥrīf* bzw. *tabdīl*) des ursprünglichen, offenbarten Textes dar.[36] Umgekehrt wird in der christlichen Polemik der Qurʾān als Verfälschung des göttlichen Wortes bezeichnet;[37] und aus diesem Milieu stammen auch die Aussagen Capsalis.

Wie erwähnt, behandelt Capsali die Frühzeit des Islam nur als eine Einleitung zu seiner Sultanschronik. Während er in den islamgeschichtlichen Kapiteln des *Seder Eliyyahu zuṭa* das polemische, christliche Islambild übernimmt, bietet Capsali eine idealisierte Darstellung der Osmanen. Im Rahmen seiner religiösen Geschichtsinterpretation wurde Capsali von der Auffassung geleitet, die osmanischen Herrscher seien ein göttliches Werkzeug, um die aus Spanien und Portugal ausgewiesenen Juden nach Palästina zu führen und damit den endzeitlichen *qibbuṣ geluyot* (die „Sammlung der Zerstreuten") einzuleiten.[38] Dies bringt bereits Capsalis Einführung in die os-

---

siehe auch G. F. Hourani, Maimonides and Islam, in: W. M. Brinner / S. D. Ricks (ed.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, S. 53–165; E. Schlossberg, The Attitude of Maimonides Towards Islam [hebr.], *Peʿamim* 42 (1990), S. 38–60.

34 Dazu siehe N. Daniel, *Islam and the West*, S. 60ff.; sowie für die byzantinische Polemik: W. Eichner, Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern, in: *Der Islam* 23 (1936), S. 133–162.197–244, dort: S. 158ff.

35 In der aus der Geniza bekannten Version der Legende finden sich sogar Zitate der angeblich von den 10 jüdischen Gefährten Muḥammads in den Qurʾān interpolierten Verse; siehe J. Leveen, Mohammed, S. 402ff.

36 Hierzu siehe H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992, S. 19–28; *Taḥrīf*, in: *The Encyclopedia of Islam*. New edition. Band X, Leiden, S. 111–112; C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, New York, Köln 1996, S. 223–248; M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, S. 145ff.

37 Siehe dazu N. Daniel, *Islam and the West*, S. 77–88; vgl. W. Eichner, Nachrichten, S. 152ff.

38 Dennoch kann der *gerush Sefarad* nicht als der einzige Impuls gelten, der Capsali zur Geschichtsschreibung veranlasste (wie Yerushalmi behauptet), vielmehr ist bei ihm auch mit einem Einfluss der italienischen Geschichtsschreibung zu rechnen; siehe dazu Kap. 3.1. meiner Habilitationsschrift *Malkhut Yishmaʿel*. Zur Diskussion über die Ursachen für die Entstehung der jüdischen Historiographie des 16. Jahrhunderts siehe Y. H. Yerushalmi, Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the Sixteenth Century, in: *Proceedings of the American Academy*

manische Geschichte zum Ausdruck, die sich direkt an seine Darstellung der Ursprünge des Islam anschliesst.

Zur Verdeutlichung der historischen Mission, die Capsali den Osmanen zugedenkt, stellt er seinen Biographien einzelner osmanischer Herrscher ein Traumgesicht ʿOthmāns I., des Begründers der Dynastie, voran:

„In diesen Tagen träumte *Oṯmān* (d. h. ʿOthmān) einen bedeutenden und wundervollen Traum: Gott liess ʿOthmān sehen, dass aus seinem Kopf ein kleiner Baum zu wachsen begann, der immer weiter wuchs, bis er sehr gross wurde und ein mächtiger Baum war, ‚der Zweige trieb und Laub hervorbrachte' (Ez 17,6) (. . .). Am Morgen war ʿOthmān aufgeregt und rief nach seinen Freunden, Bekannten und Verwandten und erzählte ihnen seinen Traum. Sie sagten ihm: Das heisst gewiss, dass ein Reich aus deinen Lenden hervorgehen und bis zum Himmel und zu den Sternen wachsen wird (. . .). Als ʿOthmān die Deutung seines Traumes hörte, war er froh und bewahrte die Sache für sich."[39]

Der hier wiedergegebene Traum ʿOthmāns ist eine der auch aus offiziellen osmanischen Chroniken bekannten Ursprungslegenden des Osmanischen Reiches und wird dort in verschiedenen Varianten überliefert (die ihn teilweise ʿOthmāns Vater Ertoghrul zuschreiben).[40] In der osmanischen Historiographie heisst es allerdings, aus dem Nabel oder den Lenden ʿOthmāns (und nicht aus seinem Kopf) sei ein Baum hervorgewachsen, welcher der ganzen Welt Schatten spendete. Die Erzählung projiziert das imperiale Streben der Osmanen in die Zeit ihres Stammvaters zurück und stellt ihren Aufstieg als Teil eines mittels des Traumes offenbarten, göttlichen Ge-

---

for Jewish Research 46–47 (1979–80), S. 607–638; Y. H. Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, S. 65–74, sowie die Kritik an Yerushalmi: R. Bonfil, Esiste une storiografia ebraica medioevale?, in: *Aspetti della storiografia ebraica, ACSGA* 4 (1983 [Rom 1987]) 2, S. 227–247; R. Bonfil, How Golden Was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?, in: A. Rapoport-Albert (ed.), *Essays in Jewish Historiography*, Atlanta ²1988, S. 78–102; R. Bonfil, Jewish Attitudes Toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times, in: *Jewish History* 11 (1997), S. 7–40; E. Gutwirth, The Expulsion from Spain and Jewish Historiography, in: A. Rapoport-Albert / S. J. Zipperstein (ed.), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, S. 141–161; M. Jacobs, Yosef ha-Kohen (siehe Anm. 2).

39 *SEZ* 5, Band I, S. 42.

40 Dazu siehe J. Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire Ottoman*. Band I, Paris 1835, S. 67; H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I 1300–1403*, London 1916 (Nachdruck 1968), S. 23–24; V. L. Ménage, On the Recensions of Uruj's ‚History of the Ottomans', in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (1967), S. 314–322; C. Imber, The Ottoman Dynastic Myth, in: *Turcica* 19 (1987), S. 7–27, insbesondere S. 20ff.; G. Hagen, Träume als Sinnstiftung: Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. T. 17/1), in: H. Stein (ed.), *Wilhelm Pertsch, Orientalist und Bibliothekar, zum 100. Todestag*, Gotha 1999, S. 101–122.

schichtsplans dar. Aus diesem Grund hat auch Capsali das Motiv in seine Chronik integriert.

Der Gedanke, die Macht der Monarchen sei gottgegeben, ist gewiss nicht aussergewöhnlich, sondern eine Religionen und Kulturen transzendierende Vorstellung. Darüber weit hinausgehend, misst Capsali den Osmanen eine zentrale Rolle in dem von Gott inszenierten Weltendrama zu. Um dies zu veranschaulichen, verlässt er die historische Narrative und unternimmt einen Exkurs ins mythische Genre: Capsali beschreibt eine himmlische Versammlung am Neujahrstag, in der Gott den versammelten Engelklassen seine Pläne mit den Osmanen mitteilt. Von der historischen Erzählung ist dieser fiktive Einschub, der Anklänge an den Targum zum Danielbuch und den *Zohar* aufweist,[41] unter anderem durch den Gebrauch des Aramäischen deutlich unterschieden:

„‚Es geschah am grossen Tag des Gerichts, am Neujahrstag, da versammelte der Heilige – gepriesen sei er – um sich die Klassen der Engel am Ort des Gerichts (. . .), damit (sie) hörten, was der Herr sagen würde und was er auf Erden verfügte' (. . .). Da hob der König der Könige an und sprach: Seht, ich habe am Tag des Gerichts den ʿOthmān und seine Söhne über die Völker, Nationen, Reiche und Zungen eingesetzt, ‚um zu entwurzeln, zu zerbrechen, zu zerstören und zu verwüsten'.[(42)] Da hoben die Engel und alle Himmelsheere an und sprachen: Gesegnet sei der Name des Weltenherrn, ‚der den Wechsel der Epochen und Zeiten herbeiführt, Könige stürzt und Könige aufrichtet' (Dan 2,31) (. . .). Zur selben Zeit ‚schallte eine Stimme vom Himmel: Dir, ʿOthmān, sei gesagt' (Dan 4,28): Ein mächtiges, starkes und geehrtes Reich wird dir gegeben, das Tribut auf Erden erhebt und Meere spaltet (. . .), ‚und es wird hart sein wie Eisen, ganz wie das Eisen alles zerhämmert und dünn schlägt (. . .), wird es zerhämmern und zertrümmern' (Dan 2,40)".[43]

Capsali identifiziert die Dynastie ʿOthmāns mit dem „vierten" Reich der Daniel-Vision (Dan 2,40), das als das letzte der Weltgeschichte galt und nach dem die Erlösung kommen sollte. Die „eiserne" Herrschaft des Danielbuches wurde im Judentum wie im Christentum allgemein auf die Gegenwart bezogen und galt meistens als Allegorie für Rom bzw. die christliche Welt.[44] Angesichts der Existenz islamischer Reiche sahen sich aber einige

41 Zur himmlischen Versammlung der Engel vgl. *Zohar*, Ed. Wilna. Band II, 32b.

42 Zitat aus TJon zu Jer 1,10; siehe A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic*. Band III: *The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden 1962, S. 133.

43 *SEZ* 6, Band I, S. 43.

44 Die klassische Aufteilung des Vier-Reiche-Schemas erfolgt zwischen Babylonien, Persien, Griechenland und Rom; siehe dazu J. W. Swain, The Theory of the Four Monarchies: Opposition History Under the Roman Empire, in: *Classical Philology* 35 (1940), S. 1–21; D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, S. 317–344; Y. Yahalom, The Transition of Kingdoms in Eretz Israel (Palestine) as Conceived by Poets and Homilists [hebr.], in: *Shalem* 6 (1992), S. 1–22.

jüdische Autoren genötigt, ihre Interpretation dieser Realität anzupassen: Da das „vierte" im Danielbuch beschriebene Imperium aus eisernen *und* tönernen Elementen bestehen sollte, splitterten sie es zwischen Rom, Byzanz und der *malkhut Yishmaʿel*, der Herrschaft des Islam, auf.

In seiner Deutung der Osmanen als das „eiserne" Reich der Daniel-Vision folgt Capsali dem Vorbild Avraham Ibn ʿEzras. Diesem schien die Zusammenfassung des Christentums und des Islam zu einer „Herrschaft" wenig überzeugend, weshalb Ibn ʿEzra die *malkhut Yawan* (die „griechische Herrschaft") und Rom zum *vorletzten* Reich verband.[45] Das „vierte" und letzte Imperium der Weltgeschichte war seiner Meinung nach die *malkhut Yishmaʿel*,[46] die Herrschaft des Islam, als deren gegenwärtige Vertreter Capsali die Osmanen ansah.

Während der beschriebenen himmlischen Versammlung sollen die (zukünftigen) osmanischen Kriege im „Buch der Kriege des Herrn" (Num 21,14) festgehalten worden sein. Geschichte ist für den Verfasser des *Seder Eliyyahu zuṭa* also Realisierung eines *vor*-gezeichneten Plans, den sein eigenes Werk (von ihm hier *iggeret*, „Schreiben" genannt) lediglich *nach*-zeichnet:

„Zu dieser Zeit wurden im ‚Buch der Kriege des Herrn' alle Worte dieses Schreibens (*ha-iggeret ha-zot*) aufgeschrieben und aufgezeichnet. Und ‚mit dem Siegel des Königs' (Est 8,8), (d. h.) des Königs der Könige der Könige, des Heiligen – gepriesen sei er – wurde unterzeichnet, dass ʿOthmān auf der Welt herrschen wird und nach seinem Willen tun und gross werden soll. ‚Und einem Schreiben, das [im Namen des Königs] geschrieben und mit dem Siegel des Königs unterzeichnet ist, lässt sich nichts entgegnen' (Est 8,8)."[47]

Capsali verfasste seine Chronik, als die Osmanen mit Syrien, Palästina und Ägypten (1516/17) den Grossteil des im Westen bekannten Orients unterworfen hatten und ein Teil der sefardischen Migranten im Osmanischen Reich eine neue Heimat fand.[48] Der Autor knüpfte seine messiani-

45 Avraham Ibn ʿEzra zu Dan 2,39, siehe A. Mondshine (ed.), *The Short Commentary on Daniel: A Critical Edition*. M.A. Thesis, Bar-Ilan University [hebr.], Ramat Gan 1977, 12,7ff.; vgl. Ibn ʿEzras ausführlichen Kommentar zu Dan 2,39 in den üblichen *Miqraʾot gedolot*-Ausgaben; siehe auch G. D. Cohen, Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, dort: S. 46ff. und Anm. 96; Y. Yahalom, Transition, S. 12.

46 Avraham Ibn ʿEzra (A. Mondshine [ed.], *Short Commentary on Daniel*, 13,5); ebenso in Ibn ʿEzras ausführlichem Kommentar zu Dan 2,39 und 7,14.

47 *SEZ* 6, Band I, S. 51.

48 Dass es sich bei der verbreiteten Vorstellung, die Sultane hätten die sefardischen Flüchtlinge besonders zuvorkommend behandelt, um ein Klischee handelt, betont J. (R.) Hacker, Ottoman Policies Towards the Jews and Jewish Attitudes Towards the Ottomans During the 15th Century, in: B. Braude / B. Lewis (ed.), *Christians*

schen Hoffnungen an die Herrschaft Süleymāns I. („des Prächtigen", 1520–1566), in dessen ersten Regierungsjahren er sein Werk (1523) abschloss. Das letzte historische Ereignis, das im *Seder Eliyyahu zuṭa* behandelt wird, ist die Eroberung der Insel Rhodos (1522),[49] die bis dahin ein Stützpunkt der Johanniter in dem bereits zuvor weitgehend von den Osmanen kontrollierten östlichen Mittelmeer gewesen war. Auch hierin konnte Capsali ein Zeichen für den bevorstehenden, endzeitlichen Sieg der *malkhut Yishmaʿel* über das Christentum sehen. Als sich seine messianischen Erwartungen in den folgenden Jahren nicht erfüllten, unterliess es Capsali, sein Werk zu überarbeiten und die zeitliche Erwartung weiter hinauszuschieben. In diesem Schweigen ist vielleicht ein Zeichen für eine grundsätzliche Enttäuschung seiner Hoffnungen zu sehen.[50]

Dass Capsali trotz seiner hochgradigen Idealisierung der osmanischen Sultane in den *Seder Eliyyahu zuṭa* anti-islamische Traditionen aufnahm, mag als Widerspruch angesehen werden. In gewissem Umfang ist dies auf das Material zurückzuführen, das ihm über den Islam zur Verfügung stand: Wo Capsali nicht direkt aus der christlichen Polemik schöpfte, rezipierte er jüdische Überlieferungen, deren Wurzeln ebenfalls in den nach Venedig gelangten Kreuzfahrertraditionen des 13. Jahrhunderts zu suchen sind. Ausserdem macht die Rolle, die Capsali den Osmanen im Zusammenhang der göttlich gelenkten Geschichte zuschreibt, keine positive Bewertung ihrer Religion notwendig. Schliesslich wird bereits in der Bibel der persische König Kyros, den Capsali als Archetypen der Osmanen ansieht, zum „Hirten" und „Gesalbten" Gottes (Jes 44,28; 45,1) erklärt, ohne dass damit seine Religion positiv bewertet wird.

Was ihre transzendentale Geschichtsauffassung betrifft, ist Capsalis Chronik zweifellos als „mittelalterlich" zu bewerten.[51] Allerdings hat auch in der christlichen Historiographie um 1500 kein abrupter Wechsel von der religiösen zur säkularen Geschichtsschreibung stattgefunden. Vielmehr entstan-

---

and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society. Band I, New York, London 1982, S. 117–126; J. (R.) Hacker, The Ottoman System of Sürgün and Its Influence on the Jewish Society in the Ottoman Empire [hebr.], in: *Zion* 55 (1990), S. 27–82; J. (R.) Hacker, The *Sürgün* System and Jewish Society in the Ottoman Empire During the Fifteenth to the Seventeenth Centuries, in: A. Rodrigue (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington (Indiana) 1992, S. 1–66.

49 *SEZ* 158, Band II, S. 35.

50 Ähnlich C. Berlin, Sixteenth-Century Chronicle, S. 40.

51 R. Bonfil sieht in ihr daher einen „Schwanengesang" der jüdischen Geschichtsschreibung des Mittelalters; siehe R. Bonfil, How Golden Was the Age of the Renaissance?, S. 90.

den im Italien des *cinquecento* noch eine Reihe von Weltchroniken, die in Form und Konzeption die mittelalterliche Tradition fortsetzten[52] und – was den Islam und die „Türken" betrifft – die aus der Kreuzfahrerzeit stammenden Klischees weitertransportierten.[53] Wie viele seiner Zeitgenossen blieb Capsali dem alten, religiös gebundenen Welt- und Geschichtsbild verbunden. In seiner Ausweitung des historischen Horizonts auf fremde Völker, Religionen und Länder nahm er aber einen charakteristischen Impuls der „frühen Neuzeit" auf.

Capsalis ambivalentes Islambild, das zwischen der Polemik gegen den – aus jüdischer Sicht – „falschen Propheten" Muḥammad und der Idealisierung der osmanischen Sultane schwankt, reflektiert die Situation eines Juden am Rande des venezianischen Imperiums: Einerseits hatte Capsali an der Kultur seiner Heimatstadt teil und rezipierte mit ihr das aus der Kreuzfahrerzeit stammende christliche Islambild; andererseits hoffte er, die Expansion des Osmanischen Reiches, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts unaufhaltbar erschien, könne die Rückkehr der Juden nach Palästina ermöglichen.

52 Dazu siehe E. W. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, London 1981, S. 382–389.

53 Zur spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Geschichtsschreibung über die „Türken" siehe folgende, ausgewählte Literatur: V. J. Parry, Renaissance Historical Literature in Relation to the Near and Middle East, in: B. Lewis / P. M. Holt (ed.), *Historians of the Middle East*, London 1962, S. 277–289; A. Patrides, ‚The Bloody and Cruell Turke': The Background of a Renaissance Commonplace, in: *Studi Romani* 10 (1963), S. 126–135; R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)*, Nieuwkoop 1967, insbesondere S. 147–175; W. Cochrane, *Historians*, S. 324–337.562–566; U. Andermann, Geschichtsdeutung und Prophetie: Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: B. Guthmüller / W. Kühlmann (ed.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000, S. 29–54 (der Aufsatzband enthält noch weitere relevante Beiträge).